Universidad de Deusto
Biblioteca

BAÑEZ

IN I PARTEM

1

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

SCHOLASTICA COMMENTARIA IN PRIMAM PARTEM ANGELICI DOCTORIS D. Thomæ vſque ad Sexageſimamquartam Quæſtionem.

Autore Fratre Dominico Bañes Mondragonenſi,
Ordinis Prædicatorum in florentiſsima Salmanticenſi Academia
Sacræ Theologiæ Primario profeſſore.

AB IPSOMET CORRECTA ET AVCTA.



BIBLIOTECA DE SANTO DOMINGO Facult. Philosophiae Pontificiae Loyolensis S.I.
61117
Bibliotheca Facult. Philosophiae Pontificiae Loyolensis S.I.

CVM PRIVILEGIO.
SALMANTICAE
Apud S. Stephanum Ordinis Prædicatorum.
M. D. LXXXV.
Esta taſſado a quatro marauedis el pliego.

Universidad de Deusto
Biblioteca

EL REY.

POR quanto por parte de vos el Maestro Fray Domingo Bañes de la orden de Sancto Domingo Cathedratico de Prima de Theologia en la vniuersidad de Salamanca nos ha sido fecha relacion, que vos auiades compuesto vnos Commentarios sobre la Primera Parte de Sancto Thomas, y por ser obra muy vtil y prouechosa para la republica Christiana por auer muy poco escripto de la misma materia, nos pedistes y supplicastes os diessemos licencia y facultad para que libremente los pudiessedes imprimir, y priuilegio por el tiempo que fuessemos seruido, o como la nuestra merced fuesse: lo qual visto por los del nuestro Consejo por quanto en los dichos Commentarios se hizo la diligencia que la Pragmatica por nos nuevamente hecha sobre la impression de los libros dispone: fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula para vos en la dicha razon, y yo tuue lo por bien y por la presente vos damos licencia y facultad para que vos, o la persona que vuestro poder ouiere y no otra persona alguna podays hazer imprimir los dichos Commentarios que de suso se hazen mencion en estos nuestros Reynos de Castilla por tiempo y espacio de diez años primeros siguientes, que corren y se cuentan desde el dia de la data della en adelante, so pena que qualquiera persona, o personas que sin tener para ello vuestro poder los imprimieren, o vendieren, o hizieren imprimir, o vender, pierdan toda la impression con los moldes y aparejos della, y mas incurran en pena de cincuenta mil marauedis cada vez que lo contrario hizieren. La qual dicha pena sea la tercia parte para la persona que lo denunciare, y la otra tercia parte para el juez que lo sentenciare, y la otra tercia parte para la nuestra Camara y fisco, con tanto que todas las vezes que huuieredes de hazer imprimir el dicho libro durante el dicho tiempo de los dichos diez años la traygays al nuestro Consejo juntamente con el original que en el se vio que va rubricado cada plana y firmado al fin del de Miguel de Ondarça cauala nuestro Escriuano de Camara de los que en el nuestro Consejo residen, para que se vea si la dicha impression esta conforme al original, y se taffe el precio porque se ha de vender cada volumen, so pena de caer y incurrir en las dichas penas contenidas en la dicha Pragmatica: y mandamos a los del nuestro Consejo y otras qualesquier nuestras justicias destos nuestros Reynos, que guarden y cumplan y executen esta nuestra cedula y lo en ella contenido. Fecha en Madrid a diez y nueue dias del mes de Iulio, de mil y quinientos y ochenta y tres años.

YO EL REY.

Por mandado de su Magestad.

Antonio de Erasso.

Universidad de Deusto
Biblioteca

FACVLTAS REVERENDISSIMI MAGISTRI ORDINIS PRÆDICATORVM GENERALIS AVTORI FACTA.

NOS Frater Paulus Constabilis Ferrarien. Sacræ Theologiæ professor ac totius Ordinis Prædicatorum humilis Generalis Magister & seruus. Sapientiam quam cunctis opibus præferendam pacificus Rex ille Salomon mortalium animis insinuare conatus est, complecti præcipuè Dominicanos Prædicatores, nedum ipsorum professioni congruum est, sed & necessarium penitus censeri debet. Hinc præ cæteris laborarunt Sancti nostri ordinis Patres, Doctores & Magistri, vt vigilando, orando, legendo, ac scribendo de occultis eam trahentes abundè fidelibus elucidare, & sine inuidia communicare valerent, quos certè vt præclarissimis laurearum fulgoribus splendescere fons sapientiæ verbum Dei in altissimis constituit, dicens: Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum, ita in terrenæ huius nostræ habitationis domo à seruis suis, quibus ipsorum curam demandare dignatus est, honore haberi præcipuo, laudibus extolli: gratissque, ac fauoribus donari voluit, cum dixit; Vos estis sal terræ, Vos estis lux mundi &c. Inter hos cum A. R. P. F. Dominicum Bañes celeberrimum Sacræ Theologiæ professorem, & in alma Salmantina vniuersitate Primariæ Theologorum Cathedræ moderatorem dignissimum repererimus eumq́, non priuatis tantum, publicisq́, lectionibus, verùm & glorioſis scriptis innumeris ferè clarissimum se discipulis præbuisse doctorem, ne tanti patris scripta, quæ iam in totam fere Sancti Doctoris nostri summam edidit, pereant; & tam præclarum iubar diutiùs sub modio maneat occultatum; Harum serie nostri autoritate officij, eidem facultatem concedimus: vt dicta scripta in lucem dare, & præmissis præmittendis prælo mandare ad communem scholasticorum vtilitatem valeat. Et ne tam glorioso operi sanctæ obedientiæ meritum deesse contingat, hoc ipsum ei præcipimus in virtute Spiritus sancti & sanctæ obedientiæ sub formali præcepto in nomine Patris, & filij, & Spiritus sancti Amen. Non obstantibus in contrarium quibuscumq́, in quorum fidem &c. Datis Bononiæ in almo nostro conuentu Sancti Dominici die 6. Iulij. 1582.

Frater Paulus Constabilis qui
supra manu propria.

Frater Paulus Mirandulanus Magister
& Prouincialis Terræ Sanctæ.

Magister *Ordinis.*

FRATER DIDACVS CHAVES SACRAE THEOLOGIÆ PROFESSOR, ET A SACRA CONfessione Regiæ Magestatis Catholici Regis Philippi Magni Hispaniarum omnium Monarchæ, Pio Lectori S.

VIDI, legi & examinaui, iussu Regij Senatus, & imperio, commentaria edita in primas Sexagintaquatuor Quæstiones Primæ partis D. Thomæ, Doctoris Angelici, autore admodum Reuerendo patre Dominico cognomento Bañesio Cathedratico Primario Sacrosanctæ Theologiæ in insigni Salmanticensi Academia, viro eminentissimo, ingenij acerrimi, doctrina rara. Quæ commentaria vix exprimere dicendo possem, quàm mihi placita fuerint, quàm grata & quàm iocunda: idque duplici nomine; & quòd à puero huius Diui fuerim studiosissimus, & in eius sacris libris versatissimus eius admirabilem doctrinam ab ineunte ætate toto pectore combiberim: & quòd ab eo viro hæc commentaria fuerint profecta, quem singulari quodam amore ab eius studiorum initijs sum prosecutus ob ingenium acre, ob studia in sacras literas indefessa. Virtus enim vbicunque sit vt dicebat antiquitas, admirabiles sui excitat amores. Quid quæris? D. Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est nactus. Quid multis moror? Deo Opt. Maximo immortales gratias ago, quòd doctrina tam difficilis, Ecclesiæ sanctæ tam fructuosa, tam necessaria talem inuenerit interpretem, præsertim in hac Prima Parte D. Tho. quæ quæstiones penè dixerim inexplicabiles explicat, & ita explicat, vt quæ transcendere videbantur humanæ mentis captum, peruia fiant, vel ingenijs tardis. Quibus cùm nunc accesserint commentaria lucidissima Bañesij viri eminẽtissimi, Theologi præcellentissimi, quæ quæstionibus difficilimis splendidissimã accendat facem; vel luciosus quisq; videat res Theologicas difficilimas quàm perspicuè & planè. Quod eo magis dico, quòd per multa annorum curricula eius ingenium acre penitus introspexi, & studiorum eius, quæ fuerunt in sacras literas & Aristotelem & D. Thomam indefessa, testis sum. Hæc quæ dixi experietur, & manupræhendet, qui noctu & interdiu hæc commẽtaria diligenter versarit, & cõfitebitur me verissimum doctrinæ suæ testimonium impertisse: & nihil me de meo addidisse. Vale Lector optime. Matriti 10. Iulij, Anno 1583.

Frater Didacus de Chaues.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ILLVSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO DOMINO

DOMINO MICHAELI BONELLO CARDINALI

Alexandrino tituli sanctæ Mariæ supra Minerua ex ordine Prædicatorum assumpto, eiusdemq; dignissimo Protectori F. Dominicus Bañes eiusdem ordinis, ac Sacræ Theologiæ professor, salutem plurimam in Christo Domino, perpetuamq; felicitatem exoptat.

CVM Deus Optimus Maximus, Illustrissime ac Reuerendissime Domine, multa sapientissimè instituerit, quibus humano generi mirabiliter, misericorditerq; consultum esse voluit; tamen nihil est præstantius, mortaliumq; saluti magis consentaneum, quàm quòd homines à falsis opinionibus abducens in fidei Christianæ certissimam religionem conuocauerit. Etenim si res à nostra memoria propter vetustatem remotas ex literarum monumentis repetere instituamus; inueniemus profecto, veteres illos Philosophos, qui spe beatè viuendi in optimo vitæ statu exquirendo se totos collocabant, tanta fuisse in varietate ac dissensione, vt cùm innumeras sectas peperissent, nihil certum atque exploratum in lucem protulerint. Ac si volumus tam discrepantium, et expertium veritatis dogmatum causam indagare, intelligemus eam non solum rerum difficultatem, verùm etiam inanem ingeniorum iactationem fuisse. Nam cùm in maximis animis & in splendidissimis ingenijs honorum cupiditates existant, ac tantus sit splendor gloriæ in literarum cognitione constitutus, nemo fuit illorum excellenti ingenio natus, qui non sibi laudis cupiditate ad Philosophiam omni studio enitendum putaret. Atque ita factum est, vt iactandæ doctrinæ suæ cupiditate impulsi multa monumenta passim conscripserint, posteriq; legenda reliquerint. Sed quoniam vani sunt omnes homines, quibus non subest scientia Dei, non mirum est, eam fuisse causam, vt quamuis in animis hominum semina essent innata virtutum, tamen tam varijs imbuerentur erroribus, vt vanitati veritas, et opinioni confirmatæ, natura ipsa cederet. Nusquàm ferè verum lumen apparebat malis moribus, falsisq; opinionibus fermè extinctum. Quòd si ea, quæ in terra et in prospectu nostro sunt, inuenimus cum labore, quæ in cœlis sunt, quis inuestigabit? Sensum tuum domine quis agnoscet, nisi tu dederis sapientiam, & miseris Spiritum sanctum tuum de altissimis? Cum igitur hæc tetra ac miseranda caligo mentibus hominum esset offusa, tandem aliquando nostram Deus luctuosam calamitatem miseratus adeò in homines fuit benignus, vt filium suum vnigenitum daret, ac ducem et præceptorem gentium mitteret. Neque enim potuit commodiùs diuina bonitas nostræ miseriæ consulere, quàm quòd verbum patris carne assumpta imbecillitati mortalium verus homo se se accommodaret, certamq; fidem, eandemq; salutarem instituere atque stabiliret; vt qui credit in filium Dei, habeat testimonium Dei in se, & omnis qui audit à patre et discit, veniat ad Christum. Audit enim, vt auditur in corde, et non est vnde animus hæsitans dubitare queat. Christianorum ergo respublica inter nationes omnes inclyta et illustris filium Dei verum hominem veritatis magistrum, virtutis exemplar, et agnum Dei qui tollit peccata mundi audit, respicit et amplectitur. Quòd si quispiam perconatus fuerit, vbi nam sit huius scientia salutaris diuinæ schola? vbi in terris cœlestis Philosophiæ Academia? huic in promptu habet quid Christianæ disciplinæ auditor statim respondeat. Toto terrarum orbe dispersa est magistra fidei et virtutum disciplinæ Christianorum vniuersitas, quæ tamen sanctissimum nunc Papam Gregorium XIII. Christi vicarium, et Petri successorem veneratur in terris: & quasi indice cœlestis viæ regulam designans inquit: Ista hæc est Ecclesia vnica Dei viui columna et firmamentum veritatis tanta perspicuitate insignis et illustris, vt non possit hæc ciuitas abscondi supra montem posita. Hæc ciuitas illa regis magni. Hæc domus Dei et porta cœli, cuius in Prophetis extant præclarissima testimonia. Fundatur enim supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Iesu. Hæc meritò diuina prouidentia in vrbe sublimi toto terrarum orbe notissima ac principe Roma collocata est, vt multa regna vno confœderarentur imperio, et cito peruios haberet discipulos prædicatio doctrinæ salutaris, quos vnius teneret regimen ciuitatis. Cuius enim nationis homines; aut quæ vsquàm gentes ignorarent, quod Roma didicisset? Hic hic conculcandæ Philosophorum vanæ opiniones, hic dissoluendæ erant terrenæ sapientiæ vanitates, hic confutandi dæmonum cultus, hic omnium sacrilegiorum impietas destruenda, vbi olim diligentissima superstitione habebatur collectum quicquid vsquam fuerat vanis erroribus institutum. Hic iam hominum fidelium turba non intelligendi naturæ viuacitate, sed credendi simplicitate in regno cœlorum doctissimi fiunt, sapientissimorumq; Philosophorum falsa & vana dogmata conculcant atq; despiciunt. Sed ô ineffabilem diuini consilij prouidentiam, quàm miris & ineffabilibus modis huius cœlestis disciplina firmissima fundamenta in terris posita sunt! Nam quasi perenni stupendoq; miraculo nobis ante oculos posito perspectum est et cognitum, quàm vera sit Christi promissio Petro Apostolorum principi facta. Super hanc (inquit) petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non præualebunt aduersus eam. Multa profectò audiuimus et cognouimus ea, et patres nostri nunciauerunt nobis opus quod operatus est Dominus in diebus eorum et in diebus antiquis, terribilia in mari Rubro, mirabilia in terra Cham. Verùm iam non recordamur priorum, et antiquanō intuebimur: miramur autem magis atq; obstupescimus, quonam pacto diuina virtus in tanta hominum ministrantium infirmitate totius orbis fortitudinem omnemq; tyrannidem ac diabolica arte instructas acies debellauerit, vicerit, glorioseq; triumphauerit. Videte (inquit Apostolus) fratres vocationē vestram, quia non

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, vt confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, vt confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, et ea quæ non sunt, vt ea quæ sunt destrueret: vt non glorietur omnis caro in conspectu eius. Tales ergo fuerunt Christianæ disciplinæ magistri, qui breuem quidem illam verbis, ac virtute magnam suæ prædicationi patratis miraculis exemploq; suo ac proprio sanguine fuso confirmauerunt & explicauerunt, ac veluti fideles ministri commentati sunt. Hos deinceps secuti sunt etiam ex gentibus plurimorum martyrum exercitus, qui breui compendio in hac diuina Christi disciplina doctissimi effecti diuinam sapientiam in mysterio crucis absconditam tam firmiter sunt amplexati, vt alacri animo potius à temporali vita multis tormentorum generibus separari, quàm à fide Christi discedere eligerent. Hæc itaque fuerunt primitiua Euangelicæ doctrinæ commentaria, quæ quamuis rubricatis quasi characteribus in terra ac puluere discipulorum fuso sanguine scriberentur, tamen in cordibus hominum indelebiliter adhæserunt, vt iam se non vt hospites & aduenas arbitrentur, sed vt ciues sanctorum et domesticos Dei super ædificatos superfundamentum Apostolorum & Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu, fiducialiter existiment. Hæc ergo prima acerrimaq; concertatio fuit aduersus ignorantiæ huius mundi monstrum, contra diaboli tyrannidem, impiamq; idolorum culturam. Et tandem tandem vexillo crucis supra Romanorum mœnia eleuato princeps mundi huius foras eiectus est. Postquam igitur Ecclesia Christi iam gentium decorata multitudine, Regum ac Principum suffulta præsidijs in dies magis ac magis augeri, ac propagari cepisset, inuidente tamen semper Satana, alij propugnatores eximij diuinitus ad ipsius custodiam et pacem ordinati postmodum surrexerunt. Hi sunt doctores & venerabiles Patres, qui operatione virtutum et generibus linguarum atque interpretatione sermonum sublimiter cohonestati hæreticorum erroribus obuiantes Ecclesiam Christi mundauerunt. Hi certè præfatis charismatibus insigniti librorum multa volumina complentes viam veritatis morumq; probitatem, æternæq; vitæ semitas hominibus constanter ostendere semper studuerunt. Hæc sunt maxima nunquam satis laudata, quæ diuina bonitas anteactis temporibus Ecclesiæ catholicæ abundantissimo donorum cumulo elargita est. Sed quoniam nouæ hæreticorum sectæ diabolica arte seminatæ, horrendaq; hæresum monstra in nouissimis temporibus pullulare non desinunt; diuina pietas ac prouidentia nouos milites non quidem doctrina, sed mirabili pugnandi arte excitauit atque instruxit, & ad nouas inimicorum insidias industriores effecit. Exagitatur namq; semper Romana Ecclesia varijs impiorum hominum erroribus, inter quos alij libidinibus inflammati toto malignitatis spiritu aduersus Christi Ecclesiam furiunt ac debacchantur, et vt sunt à veritate alieni, ita mirè etiam crimino si et impuri, superbia et arrogantia elati, inaniq; iactatione temerè gestientes, qui inusitata rabie et linguæ procacitate Ecclesiam Christi maledictis lacessere labefactareq; conantur. Alij autem, vt facilius incautos et improuidos suis hæresibus irretiant, & si luporum rapacitatem induant, ouium mansuetudinem referunt, habentes non expressa, sed adumbrata signa virtutum. Diuina igitur prouidentia noui quidam milites diuinitus sunt constituti, quorum solertia atque sapientia scandala emergentia sedanda sunt, huiusmodi dæmones arcendi, dolosa ac sub specie boni palliata consilia dissipanda, hæreses obscurè serpentes & tacitè se se insinuantes è tenebris in lucem, è latebris in hominum conspectum extrahendæ ac penitus extinguendæ, spiritualesq; prædicendi insultus. Hi sanè sanctorum Patrum doctrinam et sacra conciliorum dogmata sectantes aduersus omnem errorum varietatem; Sacræ Theologiæ summam breui quodam, sed diuino compendio spiritibus nequam eiusq; satellitibus terribilem, veluti castrorum aciem ordinatam collegerunt, atque domum Dei quæ est Ecclesia militans Christi sanguine in terris fundata, omni armorum genere repleuerunt exornaueruntq;. Quibus profectò fortissimis fulgentissimisq; armis iam posteri breui temporis spatio, minore studiorum labore facile exornati fortiter inimicos debellare valeant, atq; de illorum nequitia fidelibus Christi non modicum lucrum afferre. Huius quidem militiæ & tam illustrium virorum exercitus, si D. Tho. Aquinatem præstantissimum ducem extitisse dixerim, nemini me iniurium esse, mendacem vè merito quisquàm iudicabit. Huius Angelici Doctoris doctrinam sequuti à veritatis tramite nunquam discesserunt. Hic enim, velut alter Beseleel sapientia Dei plenus in tabernaculi constructione, omnem operam mirificè impendisse videtur. Cum igitur iam in huius Angelici Doctoris doctrinæ interpretatione plusquàm triginta annos (Deo fauente) fuerim versatus: Ego quidem nouissimus et inter mei ordinis Theologos minimus, sed Patrum meorum vestigijs insistens commentaria in Primam partem D. Tho. quæ hisce proximis annis Salmanticæ in Primaria sacræ Theologiæ Cathedra publicè legendo dictaueram (accedente Reuerendissimi Magistri ordinis speciali præcepto) in Theologorum vtilitatem quibusdam additionibus appositis prelo commitere constitui. Quapropter, Illustrissime ac Reuerendissime domine, laborum meorum primitias tuo iam oblatas obsequio, qua soles obsecro animi benignitate libenter recipias, & in hoc perexiguo opere mei erga te animi affectum intuearis. Etenim me plus forte iusto audaciorem reddiderunt tuæ singulares animi dotes, eximiæ virtutes, quæ per omnium ora circunferuntur, quibus tanquam diuinis quibusdam magnetibus omnium ad te animos attrahis atque conuertis. Certè Pij V. Sanctissimi & Pijssimi Pontificis maximi auunculi tui Sanctitatem et sapientiam prudentiamq; mirabilem in te tanquam in quodam speculo vniuersi non sine animorum maxima alacritate mirantur. Cuius Summi Pontificis felicis recordationis præclaras virtutes agnoscunt cuncti fideles populi, admirantur, prædicant, colunt, ac suspiciunt. Cuius nominis fama nulla est tam elongata regio, nulla tam barbara natio ad quam simul cum eius boni odoris fragrantia non peruenerit. Quamobrem quod de felicissimo Osia Rege prædixit sapiens, in huius viri laudem vsurpare non teme-

Universidad de Deusto
Biblioteca

non temerarium, sed pium erit. Nomen enim Pij V. eiusq; memoria in ore omnium quasi mel indulcorabitur, eritq; inter pios fideles Pij V. commemoratio, quasi musica in conuiuio vini. Felix tu profecto qui sub tanti viri cognati tui disciplina & patrocinio vixeris, atque inter Ecclesiæ Christi cardines ab ipso designatus fueris. Ego verò te feliciorem proculdubio existimo quòd eius vestigijs insistis, gloriamq; ab ipso nobis partam asseruare contendis, adeò vt tuæ virtutes nunc quidem multum offerant, & plura nõ serò deferenda polliceantur. Hæc igitur in Primam D. Tho. Partem commentaria clientuli tui, quæ sub tua protectione, Illustrissime domine nostræq; familiæ Protector dignissime, in lucem prodeunt, tuæ maximæ autoritatis tuêre præsidijs, vt quem tuo iam pridem obsequio deditum agnoscis, te altissimum munitissimumq; mihi præsidium experiar. Vnum autem illud tanquam laboris mei & huius qualiscumque obsequij præclarum quoddam stipendium efflagitare non desinam, nempe vt literarum studia in celeberrimo conuentu Sanctæ Mariæ super Mineruam, cuius etiam titulo ipse decoraris, tuæ maxima potentique protectione, toto terrarum orbe clarescant, in diesque maiora incrementa suscipiant. Huius meæ petitionis magnas ingentesque rationes, memini me aliàs tuæ excellentiæ insinuasse; quamobrem hoc in loco merito silentio præteriri volui. Faxit Deus Optimus Maximus suæ genitricis precibus, vt qui te super Ecclesiæ Christi pulcherrimum dignissimumq; candelabrum accensam lucernam posuit, ac totius Prædicatorum Ordinis meritissimum protectorem dedit, micantem etiam stellam in perpetuas æternitates constituat. Vale Illustrissime Domine plurimum in Christo Seruatore, iterumq; vale. Datis Salmanticæ, Anno Domini 1584. Kalendis Martij.

FRATER DOMINICVS BAÑES LECTORI SALVTEM in Christo omnium seruatore precatur, suique instituti rationem reddit.

SIQVIS huius libri autoris eam notitiam habere desiderat, quæ ad ipsius operis commendationem vtilis esse videatur, sciat, me ante annos quadraginta, Deo duce. Salmanticam puerum annorum quindecim Latinis literis iam instructum aduenisse, statimq; cursum liberalium artium sub optimis præceptoribus complesse. Deinde verò diuinæ misericordiæ instinctu religionis habitum, quem ab infantia concupieram, in celeberrimo Prædicatorum ordinis S. Stephani Salmanticensis conuentu suscepi. In quo quidem conuentu professione facta, iterum pro more domus, artium studium sub optimi præceptoris disciplina condiscipulorumque magni ingenij consortio & exercitatione, plenius sum assequutus. Inter hos erat F. Bartholomæus à Medina, qui postea commentaria in 1. 2. & 3. par. S. Thomæ edidit. Iam deinceps in Sacra Theologia egregios præceptores in tota Christi Ecclesia celeberrimos nactum me fuisse in Domino gloriabor. Hos ego honoris gratia libenter nominauerim. Nam etsi Dijs, parentibus ac magistris paria reddere non possumus: honorem tamen ac pietatem ex animi gratitudine & possumus & debemus. In Sacra Theologia mei ordinis præclarissimos sapientissimosq; magistros feliciter sortitus sum, qui in docendi methodo præ cæteris mirabili perspicuitate dexteritateque pollebant. Fuit primus F. Melchior Cano, qui librum de locis Theologicis magna eruditione & summa eloquentia refertum scripsit. Postea verò Canariensis Episcopus electus & confirmatus, Episcopatui renuncians Prouinciæ Hispaniæ Prior Prouincialis, dum esset Toleti, in domino feliciter obdormiuit. Fuit alter non minùs insignis F. Didacus de Chaues, quem omnes adhuc gloriose viuentem, summoq; honore habitum suspiciunt. Is profectò sicut genere, ita etiam ingenio plurimaque sapientia præclarissimus est. Qui si nobiscum Salmanticæ permansisset, haud dubium, quin iam in Cathedra Primaria ante annos multos iubilationis gratia gauderet. Fuit enim olim communi scholæ, claustriq; Salmanticensis applausu, atque consensu in ea Cathedra Primaria vice præfati magistri Cano ad Tridentinum Concilium proficiscentis substitutus. Verùm statim ipse etiam ad idem Concilium Catholici Regis Theologus simul cum præfato magistro, diuina prouidentia aliquid melius disponente (vt rei probauit euentus) non sine magno discipulorum dolore profectus est. Nunc autem ille quasi lucerna ad gloriam Christi ardens & lucens Catholico Regi nostro Philippo huius nominis II. omnium Hispaniarum Monarchæ felicissimo à sacris confessionibus adest, ab omni huius seculi alia dignitate animo tam alienus, quàm omnium dignissimus ab omnibus meritò iudicatus. Deo autem Optimo Maximo ingentes gratias agere debeo, qui tanti viri iudicio hoc opus examinatum, eiusque calculo approbatum in publicum exire disposuit. Hæc ego non assentandi cupiditate (scio enim, quantum huic modestissimo viro displiceat adulatio) sed animi mei gratitudinem testandi gratia dixerim. Quamobrem nec immemor ero sapientissimi magistri F. Petri de Soto maior Cordubensis genere etiam illustris, sub cuius disciplina postremum cursus Theologici annum sum versatus cum primum ille vespertinam cathedram obtinuit anno Domini 1551. Fuit vir iste Deo & hominibus dilectus, & in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate, perspicuitateq; præditus. Mitto nunc celeberrimi magistri F. Dominici de Soto mentionem facere. Quoniam etsi conuictu, & conuersatione quotidiana, publicisque disputationibus doctrinam eius exceperim: tamen cum ille Primariæ cathedræ præfectus est, iam ego Philosophiæ præceptor eram. Peracto itaque huius diuinæ sapientiæ cursu in eodem conuentu anno Domini 1552. artium præceptor F. Dominico de Soto Magistro præclarissimo iubente institutus sum: & cursu finito Magister studij eiusdem conuentus sum creatus, Theologiamq; legere cæpi in scholis publicis, pro absentibus aut infirmis magistris sæpenumerò substitutus: domi verò fratribus meis per annos plusquàm quinq; Sancti Thomæ Theologicam summam quotidiana lectione scholasticis commentarijs interpretabar. Theologiæ itaque per annos non minùs quàm octo supra viginti præceptor extiti. Primùm quidem Salmanticæ; deinde in collegio insigni vniuersitatis Sancti Thomæ Abulensis; tertiò in clarissima Complutensium Academia; quarto in præclarissimo collegio Sancti Gregorij Vallisoletani, vbi per annos quatuor & legentis & regentis officio fungens plurimos ingeniosissimos, eruditissimosque discipulos habui. Sed tandem iam ante annos duodecim Salmanticam reuersus communi scholæ suffragio Durandi Cathedram, ac postea Primariam*

Universidad de Deusto
Biblioteca

mariam Sacræ Theologiæ (fauente Domino) adeptus sum. Cùm autem postremos annos tres Primam Sancti Thomæ Partem commentatus fuissem, non vltrò animum ad scribendum appuli, sed Reuerendissimorum mei ordinis generalium Magistrorum strictissimis sanctæ obedientiæ præceptis adstrictus, aliorumque Patrum monitis exhortationibusque compulsus, condiscipulorum exemplo, qui mea etiam quædam dictata de verbo ad verbum prælo mandauerunt, incitatus; necnon & discipulorum antiquorum & nouissimorum quotidiano applausu excitatus (vtinam Deo fauente) hæc in D. Tho. Primam Partem scholastica commentaria in publicum edere tandem statui. Hæc omnia dicta sint non mei exaltandi causa, sed vt huius operis lector, siquid minùs considerate dictum, aut quod falsum sibi videbitur, inuenerit id non præceptorum meorum ignorantiæ, non breui temporis studio, non minori in sacris literis exercitationi tribuat, sed meæ prorsus ruditati aut negligentiæ, aut inconsiderationi adscribendum esse iudicet. Cæterùm si quid occurrerit quod lectorem erudiat, vel delectet, id primò quidem Christo Domino, in cuius honorem hoc qualecumque opus in communem vtilitatem proferre desidero, acceptum referat eique gratias agat, qui veritatis intelligentiam sibi mea opera dare dignatus fuerit; deinde optimis meis præceptoribus magna ex parte adscribat. Sciat tamen, me proprios labores, proprias meditationes, proprio (vt aiunt) marte elaboratas, atque stylo proprio compositas in hoc libro tradere. Si quid autem in hoc opere correctione dignum aduerteris, obsecro per communem charitatem, me primùm verbo vel scripto admoneas, vt vel tibi satisfaciam, vel sententiam meam corrigam. Totum enim huius operis tractatum non solùm Sacrosanctæ matris Ecclesiæ Romanæ, quæ Catholica & vnica est, columna & firmamentum veritatis, sed etiam eiusdem Ecclesiæ Pastorum Doctorumque communitati libenter corrigendum subijcio. Vale igitur in Christo plurimùm quisquis lector accessisti, ac pro labore meo si quid apud te benemeritus fuero, Deiparæ Virginem meo nomine salutabis. Iterumq; vale. Datis Salmanticæ anno Domini 1584.

PROLOGVS AVTORIS
AD LECTOREM.

IRCA secundam hanc editionem lector aduertat, me in prioribus commentarijs, data opera integrum D. Thomæ textum apponere noluisse. Quoniam Theologis scribebam, quibus omnibus sancti Doctoris Theologicam summam in promptu esse iudicabam. Iam verò vniuersis Theologis reclamantibus libenter sententiam mutaui. Aiunt enim & conqueruntur pauperes Theologi & diuites (si qui tamen diuites sunt) illi quidem quòd non omnibus pecunia suppetit, vt seorsum partes Summæ S. Tho. & seorsum commentaria possint emere: isti verò molestum sibi esse asserunt duo volumina alterum textus, alterum commentariorum simul ante oculos aperire atque versare. Inueni sanè quomodo vtrisque satisfacerem. Inserui totum S. Tho. textum proprijs non parcens sumptibus tanta compositum arte, vt etsi in commentarijs multa adiecerim; tamen non pluris hic liber, quam prior editio vendatur. Vbi autem additio facta est, hoc signo † denotatur. Cæterùm ex singulis D. Thomæ articulis conclusiones titulo quæstionis respondentes adhuc denoto, eisque singulis breuiter & in summa, vbi commodè fieri potest, vim neruumque rationis insinuo, id quod discipulis plurimum placuisse, plurimumque profuisse expertus sum. In processu verò disputationum dubiorum nomine vtor, ne cum quæstionibus D. Thomæ, cùm opus fuerit dicta vel dicenda citare, confusionem aliquam lectoris menti parerem. Denique cùm huius libri margines puras absque notulis & citationibus lector inspexeris, scias, me non negligentia sed de industria tuæ vtilitati consulentem id fecisse. Reliqui enim tibi locũ, vt tu ipse proprio arbitrio possis commodius & memoriã & ingenium exercere. Didici nanq; experientia, quàm parum mihi prosint ad memoriæ exercitium huiusmodi marginales notulæ ad libitum alterius appositæ atque distinctæ. Adde etiam, quòd cùm in scholasticis meditationibus semper occurrat vel noua ratio confirmandi conclusionem, vel noua solutio argumenti, vel sententiæ autoris impugnatio, omnia hæc nullibi aptius tibi erunt in promptu, quàm si in ipsis marginibus adscripseris. Habes præterea Indicem copiosum, qui te ad columnas & literarum characteres ita distinctè remittat, vt marginales notulæ superfluere videantur. Vale. Datis Salmanticæ Kalen. Nouemb. Anno Domini 1585.

SCHOLASTICA
COMMENTARIA
IN PRIMAM PARTEM SVMMÆ
Theologicæ Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici; Autore F. Dominico Bañes, Salmanticæ Sacræ Theologiæ Primario Professore.

PROOEMIVM S. THOMÆ.

QVIA Catholicæ veritatis Doctor non solum proiectos debet instruere: sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundùm illud Apostoli. 1. ad Corinth. 3. Tanquam paruulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundùm quòd congruit ad eruditionem incipientium.

Considerauimus namque, huius doctrinæ nouitios, in his quæ à diuersis conscripta sunt, plurimùm impediri. Partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum & argumentorum: partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundùm ordinem disciplinæ, sed secundùm quòd requirebat librorum expositio, vel secundùm quòd se præbebat occasio disputandi; partim quidem, quia eorum frequens repetitio & fastidium & confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur & alia huiusmodi euitare studentes, tentabimus cum confidentia diuini auxilij; ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breuiter ac lucidè prosequi, secundùm quòd materia patietur. Et vt intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur; necessarium est, primò inuestigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit & ad quæ se extendat.

A FRA-

Universidad de Deusto
Biblioteca

FRATRIS DOMINICI BAÑES IN D. THOMÆ PROOEMIVM MEDITATIO.

HVIVS Angelici Doctoris eruditionem, doctrinamque per multos annos continua ferè lectione versans nũc mihi incipere videor, eiusque denuò discipulus fieri vehementius desidero. Dum enim huius operis proœmialem ingressum attentiùs contemplor, diuinum eius ingenium satis admirari nequeo. Non me verborum scaturientium luxuries, non rethorum orationis flosculi delectant, vel terrent: sed illud est, quod meum animum summa admiratione meritò afficit, quanta videlicet grauitate, quanta orationis suauitate, quanta modestia, profundaque humilitate catholicæ veritatis se doctorem offerat, atque promittat. An verè hoc effecerit, nemo, qui in hac sacræ Theologiæ mirabili summa candido animo versatus fuerit, ignorare potest. Verum enimvero quoniam multis, qui Theologorum nomine gloriari appetunt, non placent aquæ Siloe, quæ vadunt cum silentio, nimirum huius Doctoris sancti in docendo tranquillitas, atque suauitas profundissima eruditione abundans, & instar magni & clari, suauiterque currentis fluminis procedens conuersi sunt ad aliorum Scholasticorum scripta: in quibus plurimam inutilium argumentorum multitudinem instar turbidi torrentis strepitus personantium inueniunt: eisque suam gloriam aucupantes non mediocriter delectantur: & Diui Thomæ sectatoribus insultant, atque illos reprehendunt, quòd superficialem doctrinæ methodum sequãtur, quodque Theologicas difficultates minus profundè attingant & doceant; Visum est etiam & mihi inter omnes mei ordinis nouissimo Primariæ Cathedræ in hac Salmanticensi vniuersitate insigni, iuuante domino, professori magistrorum meorum vestigia insequenti, illorumque documenta diligenter assequuto in communem Theologorum nostri temporis vtilitatem Scholastica commentaria, quæ in hanc primam D. Thomæ partem desiderabantur, edere. Diuinis ergo fretus auxilijs, ac D. Thomæ patrocinium deprecans incipiam. Et admonitum esse volo ante omnia candidum Lectorem, vt quæ Caietanus Diui Thomæ proœmium explicans de semetipso testatur, eadem quasi à me dicta fuerint censeantur.

Proœmium hoc Diui Thomæ breui compendio multam eruditionis supellectilem promittit. Ex quo tria mihi documenta colligo. Primum est; Ad catholicæ veritatis Doctorem perfectum duo pertinere, videlicet, proiectos instruere, & incipientes erudire. ¶Secundum documentũ est; Qualis esse debeat Scholastici Doctoris intentio, dum Diui Thomæ Theologicam summam interpretari parat atque instituit, videlicet, vt ea, quæ ad Christianam religionem pertinent, dilucidare pro viribus contendat. ¶Tertium documentum est; Quæ methodus in Scholasticis quæstionibus seruanda sit, videlicet, vt inutilia argumenta, eorumque sophistica multiplicatio omnino vitetur: deinde vt veræ disciplinæ ordo seruetur, vt omnis Theologica difficultas proprio loco examinetur & definiatur: & tandem breuiter ac dilucidè, (quæ res difficillima est) vniuersa prosequatur, quantum possibile fuerit pro ipsius materiæ, de qua agitur, dignitate. Quæ omnia humilitate & diuini auxilij confidentiã, assiduisque orationibus certiùs, vel saltem fructuosiùs Theologus assequetur.

¶De primo documento meditatio.

DIuus Augustinus libro. 5. super Gen. cap. 3. inquit; Scriptura sacra sic loquitur, vt altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate paruulos nutriat. Cum autem sacræ literæ Spiritu sancto dictante conscriptæ prædictam locutionis formam seruantes tam varios, tamque mirabiles pro diuersitate auditorum effectus operentur; non erit à Catholicæ veritatis Doctore alienum, vt pro incipientium capacitate doctrinam suam adaptet, atque disponat, iuxta Apostoli testimonium à D. Thoma citatum. 1. ad Corinthios. 3. Tanquàm paruulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. Porrò nõ propterea reprehensione dignus erit diligens ac solicitus Sacræ Theologiæ institutor, si proiectioribus tum in virtute, tum in disciplina consulens, subtiliores profundioresque quæstiones diligenter ac profundè disputet Apostolicũ præceptum seruans, qui ad Romanos. 1. dixerat; Græcis ac Barbaris, sapientibus & insipientibus debitor sum. Et iterum: Sapientiã autẽ loquimur inter perfectos. 1. Corinth. 2. vnde & meritò prudentissimus Caietanus obseruandum animaduertit, hoc Theologicæ summæ diuinum opus ab Angelico Doctore editum nouitijs adaptari, non ratione facilitatis aut superficialis introductorijque tractatus: sed quia in rebus profundissimis, abditissimisque mysterijs exactè pertractandis ille modus dispositionis doctrinæ breuitatisque verborum seruetur, qualem discipulorum, qui ab Aristotelis disciplina ad Sacræ Theologiæ studium accedunt, infans ingenium postulat.

¶De secundo documento meditatio, totius summæ Theologicæ diuisionem continens.

IN Isaia capite. 8. legimus; Ego dominus docens te vtilia. Vbi autem huiusmodi nobis vtilia salutem æternam inquirentibus contineantur, eodem spiritu loquens Apostolus. 2. ad Timothæum. 3. discipulum charissimum ad euangelicum ministerium instituẽs ait; Ab infantia sacras literas nosti, quæ te possunt instruere

instruere ad salutem per fidem, quæ est in Christo Iesu. In quibus verbis obiter aduerte, fidem, quæ est in Christo Iesu, fundamentum esse ad sacrarum literarum instructionem, atque intelligentiam. Deinceps inquit; Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, vt perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Ex huius sacri testimonij explicatione, quam ab eodem Diuo Thoma lectione. 3. in eundem locum Apostoli accepi, visum est mihi secundi documenti talem intelligentiam proferre, vt totius sacræ Theologiæ secundum ordinem disciplinæ debitum per singulas partes dilucida diuisio à nouitijs Theologis ante oculos haberi possit.

Alij alijs modis sibi placitis sacræ Theologiæ ordinem à Diuo Thoma seruatum distribuunt. Mihi verò hic maximè placuit. Ait itaque Diuus Thomas, doctoris intentionem eam esse debere, vt ea, quæ ad Christianam religionem pertinent, dilucidare pro viribus contendat. Sunt igitur Christianæ religionis prima fundamenta quatuordecim fidei Catholicæ articuli, qui toti populo credèndi proponuntur. Septem quidem ad diuinitatem pertinere dicimus, videlicet, quòd Deus est vnus, quòd est Pater, quòd est Filius, quòd est Spiritus sanctus. Ecce quatuor articulos. Quintus est, quòd est Creator: sextus, quòd est Saluator: septimus; quòd est Glorificator. Deinde alios septem ad humanitatem Christi pertinentes distinguit Ecclesia Catholica. Primus, quòd filius Dei Patris & verus Deus incarnatus est virtute Spiritus sancti. Secundus est, quòd ipsemet filius factus est homo, natus est ex Maria semper virgine. Tertius, quòd sub Pontio Pilato passus, & crucifixus, & mortuus, & sepultus est. Quartus, quòd descendit ad inferos. Quintus, quòd resurrexit à mortuis tertia die. Sextus, quòd ascendit in cœlum, sedetque ad dexteram patris. Septimus, quòd inde venturus est iudicare viuos & mortuos, vt tribuat vnicuique secundum merita sua. ¶Fortasis non deerit, qui me irrideat, atque reprehendat, quod ea, quæ infantibus prima literarum elementa discentibus proponuntur, nunc demum Theologis tam exactè distinguam, atque commendem. Si quis est, qui hæc mihi obijciat, tale responsum accipiat. Ego quidem in Apostolo legi. 1. ad Corinthios. 13. Cum essem paruulus, loquebar vt paruulus, sapiebam vt paruulus, cogitabam vt paruulus. Quando autem factus sum vir, euacuaui, quæ erant paruuli. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Ex quo testimonio planè intelligimus, omnes, quotquot adhuc per fidem ambulant, paruulos esse: eos autem, qui facie ad faciem gloriæ lumine perfusi Deum intuentur, viros appellari. Id quod abunde satis Apostolus nos admonet, dum propositam metaphoram paruuli & viri secundum conditionem corporis sic eam adaptauit inquiens. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nemo itaque existimet, quantumlibet sublimi ingenio præditus diuinæ disciplinæ particeps effectus fuerit, se non iam inter paruulos connumerandum. Imò verò si verè sapit, tunc magis agnoscit, quàm sit paruulus. Cum enim consummauerit homo, tũc incipiet. Hanc equidem differentiam inter summos Theologos & vulgares homines Christiani populi inuenio, nimirum, quòd quantò quisque Theologus sapientior est; tantò magis suam ignorantiam propriamque infirmitatem agnoscit: atque in oculis suis paruulus sibi apparet. Alij vero, qui minorem diuinæ scientiæ cognitionem habent, nesciunt, quantum sibi desit, propriamque ignorantiam ignorant.

Vt igitur vnde digressi sumus reuertamur, attendamus, quod inquit Apostolus. Videmus nunc per speculum in ænigmate, animaduertamusque, Sacræ Theologiæ fundamenta diuina ænigmata esse, à quibus tamen ne ad horam quidem mentis aciem auertere licet, dum Sacræ Theologiæ per scientificum discursum operam damus. Sed ne te diutius morer, iam accipe totius nostræ Theologiæ pulchram, ac placidam partium diuisionem: quæ tunc optima erit, si ad prædicta fundamenta, tanquam ad propria principia multigenam diuinæ huius sapientiæ materiam reduxero. ¶Totius Theologiæ diuisio.

Diuus ergo Thomas mirabili ordine hãc summam Theologicam partitus est.

¶Distinxit ergo illam in tres partes. In hac prima parte disputauit, explicuit, definiuit vniuersa, quæ circa quinque fidei nostræ ad diuinitatem pertinentes articulos meritò disputanda, explicanda, ac definienda videbantur. Nam per viginti sex quæstiones vniuersa contemplatur, quæ ad ipsum Deum, prout vnus in seipso est, attinent. Deinceps verò à quæstione vigesimaseptima, vsque ad quadragesimamtertiam circa tres articulos Trinitatis mysterium concernentes versatur. Et tandem à quæstione quadragesimaquarta, vsque in finem de ipso rerum omnium creatore, & ab eo procedentibus creaturis plurima differit, ne creaturarum ignorantia in creatoris iniuriam conuertatur.

Iam vero, quod Theologi difficillimum negotium est, sed ad intentum finem per necessarium, in secunda parte exactissimè Angelicus Doctor pertractauit. Etenim sextus diuinitatis articulus is est, quod Deus est saluator, scilicet peccatorum iustificator. Cum autem Deus omnipotentiam suam parcendo maximè ac miserendo manifestauerit, cumque fidei nostræ ac Sacrarum literarum finis ille sit, vt salutem miseri consequamur; necesse est, Doctorem Theologum, quasi cœlestem animarum medicum in ijs plurimum intendere, quæ ad animarum salutem conferunt. Quocirca Diuus Thomas secundæ Partis volumen, vbi de saluatore, atque hominum acquirenda salute agitur; ita magnum composuit, vt necesse fuerit, ab illius discipulis in duas rursus partes diuidi: quarum priorem Primam secundæ, alteram verò Secundam secundæ appellauerunt. Nunc ergo, vt materiarum, de quibus in vtraque agitur, ordinem conuenientissimum tyrones intelligant, ego sanè ita meditatus sum. Contemplor enim hominem ex prothoparentis originali peccato miserrimum, vulneratum, & semiuiuum esse relictum. Cui curando præter Physicas disciplinas necesse est, aliam salutis scientiam adhiberi. Theologus ergo, qui vice Dei saluatoris illius scientiæ, quæ in remissionem peccatorum à Domino data est, doctorem idoneum semetipsum exhibere parat: necesse est ante omnia, vt corporum Medici consueuerunt facere, infirmi curandi arteriæ pulsum tentet, vt inde agnoscat ægritudinis

Universidad de Deusto
Biblioteca

magnitudinem, & opportuno tempore medicinale remedium cogitet, atque præcipiat. In huius ergo similitudinis metaphora insistens, en tibi Theologe profero iuxta debitum ordinem vniuersa, quæ Diuus Thom. contemplatur, ac disserit in sequentibus post Primam partem. Etenim in Prima secundæ, dum statum in principio inquirit, vtrum homini conueniat agere propter finem & vtrum omnia in vltimum finem ordinet & reliqua, quæ ad hunc vltimum finem quomodolibet spectare possunt, inuestigat, quid aliud agit, quàm rationalis naturæ infirmæ pulsificam virtutem, motumque vitalem tentare? Idque prosequitur per quæstiones non minus quàm octo supra quadraginta, quas si attente legeris, videbis non solum pulsum hominis diligenter tentatū, verumetiam vniuersas animi motiones & partes ac passiones distinctè cognitas, omniumque illarum quasi anatomiam exactissimè factam. Deinceps verò à quæstione quadragesimanona de habitibus bonis & malis, deque ipsa humanæ naturæ infirmitate, quæ ex originali peccato deriuata est, vsque ad quæstionem octogesimamnonam, considerationem suam locupletissimè protendit. Iam verò à quæstione nonagesima legis regulam ac normam diuinam & humanam, quam rationalis natura obseruare debeat, ante oculos ponit infirmo, vt clamare incipiat, Quis me liberabit de corpore mortis huius? propriamque infirmitatem agnoscens audiat, quod in Apostolo sequitur, Gratia Dei per Iesum Christum ad Romanos. 7. Vnde Diuus Thomas consequenter à quæstione centesimanona vsque ad finem Primæ secundæ partis in hoc solum versatur, vt gratiæ necessitatem exponat atque commendet. Cæterùm in Secunda secundæ consequenter prosequitur iustificationis impij formales causas specialiori modo exactioreque methodo distribuere, locupletissimeque singula, quæ ad perfectam salutem desiderari possunt, ostendere. Nimirum de tribus Theologicis virtutibus, Fide, Spe & Charitate, de quatuor Cardinalibus, ad quas reliquarum virtutum innumerabilis multitudo reducitur, nihil est, quod non ad vnguem examinauerit.

Sed quia gratiam, vniuersasque virtutes nemo à Deo recipit, nisi per Iesum Christum saluatorem nostrum, Tertiam partem huius diuinæ summæ Theologicæ composuit, vt in ea quicquid ad septem humanitatis articulos explicandos, defendendosque pertineret, apertè doceret, distinctèque ante oculos poneret. Id quod per quæstiones quadraginta nouem compleuit. Porrò quoniam capitis nostri diuina virtus per septem Ecclesiæ sacramenta, quasi per instrumentales causas, dum Christus ad dexteram Dei sedit, applicatur: tandem à quæstione sexagesima Tertiæ partis de septem Ecclesiæ sacramentis à Christo Domino institutis disserere cœpit. At immatura morte præuentus Angelicus Doctor non perfecit, sed solum de sacramentis Baptismi, Confirmationis, & Eucharistiæ disputationem compleuit; Pœnitentiæ verò tractatum imperfectum reliquit. Reliqua verò, quæ desiderantur ex eiusdem scriptis super quartum librum Sententiarum desumenda sunt. Vbi etiam de vltimo diuinitatis articulo, quòd Deus sit glorificator, ac remunerator: & de secundo aduentu Christi Domini glorioso, qui est septimus humanitatis articulus ita Diuus Thomas pertractauit, vt reliquos Scholasticos excesserit: sed ad semetipsum qualem in Theologica summa contemplamur, non accessit, neque quisquam adhuc accedere potuit. Ecce iam, nouitie Theologe, quo pacto ex prædictis possis capere Apostolici testimonij intelligentiam, quod nostræ meditationis initium fuit. Ait ergo Apostolus secundo ad Timotheum. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum & arguendum, ad corripiendum & erudiendum in iustitia. Est enim Sacra scriptura fundamentum, vt qui habuerit fidem, quæ est in Christo Iesu, possit ex eo studio & meditatione exercitatus vtilitatem capere ad docendum veritatem, & ad defendendum illam ab eis, qui contradicunt, vt ad Titum. 1. inquit Apostolus; Vt sit potens exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere. Deinde ex eadem Sacra scriptura colliguntur documenta necessaria ad corripiendum homines à vitijs, & ad erudiendum illos in iustitia. Quo fit, vt doctrina sacra vtilitatem præstet Catholico Doctori, vt erudiatur & alios erudire possit, non solum in speculatiuis veritatibus, sed etiam in practicis. Sic ergo quadruplex est effectus Sacræ scripturæ, vt ait Diuus Thomas super eundem locum, scilicet, docere veritatem & arguere falsitatem quantum ad partem speculatiuam attinet; quantum verò ad practicam corripere à malo & inducere ad bonum. Huiusmodi ergo eruditione perfectus erit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Appellat autem Apostolus hominem Dei, speciali ratione, ministrum Euangelicum & doctorem veritatis. Iuxta illud secundæ Petri primo. Spiritu sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines. Sic enim & olim appellabantur prophetæ; Homines Dei, vt patet. 4. Regum primo capite, & alibi sæpius.

Iam ergo Theologe, si perfectus homo Dei esse cupis, hoc est, Catholicæ veritatis doctor; attende tibi & doctrinæ, & Diuum Thomam inter Scholasticos Doctores excellentissimum & inter omnes diligentissimum & in arte docendi maximè principem æmulari contende. Is enim vniuersa, quæ ad speculatiuam partem attinebant, mirificè distinxit, atque ordinauit. Quæ verò ad practicam spectabant, non minori diligentia, atque eruditione pertractauit. ¶ Ex quibus omnibus prædictis palàm constat, Scholasticum Theologum, qui in doctrina Diui Thomæ versatus fuerit, idoneum esse Sacræ scripturæ doctorem; in eis præsertim dogmatibus, quæ præcipua sunt & ad salutem hominum, Ecclesiæque ædificationem maximè vtilia. Vt verbi gratia, quæ pertinent ad articulos fidei, ad rationem Spei & Charitatis, reliquarumque virtutum, quæ etiam ad præceptorum Dei obligationem, ad prædestinationem & iustificationem, ad sacramentorum ministerium spectant; nemo ita assequetur, sicut ille qui in huius Angelici magistri doctrina fuerit versatus. Reliqua verò, quæ præter hæc in Sacris literis inueniuntur, faciliora sunt & simplici diligentia poterit Theologus, si voluerit, assequi. Vnde immeritò quidam diligentes Grammatici, qui Theologorum nomine gloriantur, Scholasticos irrident, quasi sacrarum literarum

literarum ignorantes; cùm tamen ipsi multò sint ignorantiores, non intelligentes Sacræ scripturæ maiorem vtilitatem positam esse in dogmatum intelligentia. In quibus error multò perniciosior erit, quam in temporum & numerorum morosa computatione & Sacræ scripturæ phrasibus obseruandis, in quibus omnibus pij Grammatici diligentia magis quàm ingenio interdum Scholasticos Theologos superant: tametsi non desint ex nostris, qui in hac etiam parte plurimùm valeant. Hactenus de meditatione circa secundum Diui Thomæ documentum & Sacræ Theologiæ diuisionē dicta sufficiant.

¶Circa tertium D.Thomæ documentum eiusdem autoris meditatio de optimo stylo & ordine procedendi in Scholastica disciplina.

IAM verò de tertio documento reliquum est dicere. Ait namque D. Thomas, propositum intētionis suæ illud esse, vt ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradat, sicut expedit ad eruditionem incipientium. Modus autem, qui maximè conuenit ad incipientium eruditionem, in hoc maximè consistit, vt quæ ad sacram doctrinam pertinent breuiter ac lucidè magister Sacræ Theologiæ prosequatur, secundùm quòd materia patietur, vt inquit ipse D. Thomas. Tria igitur sunt, quæ confusionem pariunt & addiscentis ingenium obruunt. Primum est, multiplicatio inutilium quæstionum, articulorum & argumentorum. Secundum est, quòd ea, quæ sunt necessaria, non traduntur secundum ordinem disciplinę. Tertium est earundem rerum frequens repetitio, quæ omnino fastidiosa est. Hæc sanè impedimenta fugiet, qui breuiter & dilucidè, prosequetur quæ necessaria sunt ad sciendum. Etenim breuitati studens ab inutilium quæstionum multiplicatione & à frequenti earūdem rerum repetitione facile abstinet. Dum autē distinctè ac lucidè procedere nititur, necesse est; vt debitum disciplinæ ordinē amplectatur. Hic iam ego non sine admiratione dixerim: Quis est hic & laudabimus eum? Dum breuis esse laboro obscurus fio, dixerat Horatius, nō mediocrem esse difficultatem intelligens, perspicuitatem verborum & rerum cum breuitate coniungere. Sancti quidem patres Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius, & alij Græcorum plurimi doctissimi abundē satis scripturarum sacrarum intelligentiam, multaque doctrinarum semina tradiderunt. Verumtamen disciplinæ ordinem seruare soliciti non fuerunt; vel quoniam illorum grauitatē non decebat, tam morosè singula persequi, vel quia illorum temporum mores & hominum ingenia tam exactam disputandi atque docendi rationem non exigebant: quin potiùs libros ac tractatus Theologicos, vt sese offerebat aduersus hæreticos disputandi occasio, locupletissimè componebant. Sed postquam sanctorum patrum tam pluria, tamque varia doctrinæ sanctæ scripta obtinuit Ecclesia, ac postquam hæretici mille subtilitatibus ac decipiendi artibus diabolicis instructi; & Sacram scripturam & Sanctorum patrum doctrinam perperam intelligere ac pessimè prædicare cœperunt, valde necessarium fuit & diuina dispositum prouidentia, vt catholicæ Ecclesiæ Doctores vniuersa sanctorū Patrum dogmata in ordinem disciplinæ redigerent. Neque verò hoc solum effecerunt, verumetiam Philosophorum documenta, quibus doctrina sacra impugnari solebat, ita in artem reduxerunt, vt iam Theologiæ veluti fideles ancillæ deseruiant. Quo factum est, vt miral ili compendio, breuique tempore Sacræ Theologiæ discipuli ad omnem contra hæreticos disputationē idonei doctores euadāt. Inter hos igitur omnes, qui Scholasticæ sapientiæ operam dederunt, ita Angelicus doctor excelluit, vt meritò non iam hominis, sed Angelicum ingenium habuisse videatur. Hic sanè breuiter ac lucide omnia prosequitur, quantùm pro materiæ dignitate ac profunditate possibile est. Quem qui imitatus fuerit, non longè abscopo in docendi methodo aberrauerit. ¶ Porrò, vt quæ Theoricè dicimus, Practice compleamus; circa prædictum documentum quædam breuiter tam pro discipulis, quàm præceptoribus aduertam.

Notandum itaque primò, quòd ad breuitatem scholasticæ doctrinæ nō dissonat quæstionum multitudo, sed inutilium quæstionum. Nam & ipse D. Thomas in hac Theologica summa, quam morte præuentus non omnibus suis numeris absolutam dedit; tamen nō minus quàm duodecim supra quingentas quæstiones disputauit. Articulorum vero & argumentorū vix possumus numerum complecti. Sed ea breuitas in scholastica disciplina requirenda est, quæ inutiles quæstiones, superfluamque earundem repetitionem omnino fugiat. Id quod diligēs præceptor assequetur, si de vnaquaque re proprio ac legitimo loco disseruerit.

Nota secundò, quòd plurimæ quæstiones videntur inutiles in Sacra Theologia parum exercitatis. At verò si quis introspexerit, plurimum vtilitatis ad grauiores materias pertractandas inueniet. Huius rei sæpè exemplum habebis in his commentarijs primæ Partis, sed præsertim à quæstio. 53. vsque ad 58. vbi de motu & cognitione Angelorum plurimæ quæstiones disputantur, quæ prima fronte curiosæ magis quàm proficuæ fortasis apparebunt. Quæ tamen ad intelligentiam mysterij Trinitatis & diuinæ cognitionis & in rebus existentiæ atque operationis Dei plurimum conferunt. Fateor tamen, ꝙ interdū in vitiū vitio coarctamur alieno, dum plurimarū opinionum doctrinæ D. Tho. aduersantium argumenta referimus, vt veritas magis eluceſcat. Sed in his omnibus modus est seruandus tam in ipsis rebus quàm in verbis, ne prolixitate doctrinæ in animis auditorum fastidium generetur.

Nota tertiò, non omnem repetitionem vitiosam esse. Nam & D. Thomas in hac summa Theologica eadem aliquando repetit, quæ alibi pertractata fuerant, quando materiarum ordo vix aliter seruari potest. Sit exemplum. In Secunda secundæ, quæstione. 10. artic. 12. quærit; Vtrum pueri Iudæorum & aliorum infidelium sint inuitis parentibus baptizandi? Quem titulum iterum in tertia parte. q. 68. articulo. 10. repetit; sed alia & alia ratione. Etenim in secunda secundæ cùm ageret de suscipientibus fidem & quæreret; An infideles possent compelli ad suscipiendam fidem? pueri autem non aliter fidem recipiant, quàm per baptismum; necessarium fuit consequenter definire, an inuitis parentibus sacramentum fidei posset illis conferri. Rursus in Tertia parte, ordo disputationis exigebat, vt de omnibus qui baptismi capaces erant, sermo fieret, ac

Universidad de Deusto
Biblioteca

proinde disputare oportebat, vtrum parentum voluntas esset necessaria, an vero illis inuitis possent baptizari. Verùm si attentè consideres; multò breuius egit in Tertia parte & aliquid noui adijciens, quàm in Secunda secundæ disseruerat.

Nota quartò, quàm sit necessariũ præceptori Theologo, præsertim in schola dictanti, ab eloquenti ornataque oratione abstinere: quoniam id sine dispendio multi temporis fieri nequit: & scholasticorum argumentorum vim, dictionis mollicies eneruat. Curet igitur præceptor industrius, verborum proprietate res grauissimas breuiter dilucidare: & quod vno verbo dici potest, duobus vti superfluum est. Frater Melchior B Cano nostri ordinis magister sapientissimus, præceptorque meus, dum in Sacræ Theologiæ Primaria cathedra Salmanticæ dictabat, mirum erat, quanto verborum compendio & orationis breuitate multa distinctè complectebatur. Verùm cum postea librum de locis Theologicis composuisset, & antequã prælo mandaret, mihi legendum tradidisset, vt magister (quæ sua erat modestia) discipuli iudicium quæreret; memini me, postquam librum legi, præceptori respondisse: doctrinæ quidem grauitatem profunditatemque plurimùm mihi placuisse: tamen orationis continuam, affectatamque suauitatem displicuisse. Ille verò libenter A meam obiectionem audiens ita rem se habere confessus est. Sed eam excusationem adiecit, quòd librum potius exteris nationibus scripserit, quæ plurimum elo quentia delectantur, vt dictionis dulcedine allecti catholicam doctrinam imbiberent. Id quod rei probauit euentus. Nam apud Hispanos liber ille non tanti æstimatur, quantum doctrinæ dignitas meretur. At verò reliquæ nationes illum, & propter doctrinæ vtilitatem, & orationis suauitatem maximopere venerantur. Ego verò, iuuante Domino, totis viribus conabor, vtilitati legentium hoc opus ita componere, vt dicendi stylus, procedendique methodus quæstionum grauitati consonet. Nec certè valde solicitus ero grammaticorum auribus deseruire; dummodo veritas distinctius intelligatur. Semper enim memor sum eius, quod Augustinus 4. de Doct. Christ. ca. 11. Ecclesiasticum Doctorem docens, inquit, Quid prodest clauis aurea, si non aperit? aut quid obest lignea, si aperit? Cogitaueram ego in huius primæ partis exordio scholasticæ Theologiæ methodum præscribere. Sed quoniam huius argumenti gratia elucidandi plurima meditatus sum, quæ integrum librum requirebant; idcirco seorsum in aliud tempus huiusmodi tractatum in publicũ edere constitui. Sed en Rhodus, en saltus. Iam quod instat, iuuante Domino, exordiamur.

QVÆSTIO PRIMA.

DE SACRA DOCTRINA

QVALIS SIT, ET AD QVÆ SE EXTENDAT.

CIRCA titulum huius primæ quæstionis illud ante omnia sese offert aduertendum, quòd Sacra Theologia, non solum versatur directè circa ipsum Deum & ea, quæ ad illum ordinantur, verumetiam circa semetipsam reflectitur & de semetipsa considerat, qualis sit & ad quæ se extendat. Huius ratio est: Tum, quia de ipsa consideratio ad nullam aliam scientiam pertinere potest, cùm nulla sit ipsa superior, quin potiùs ipsa omnibus alijs quasi ancillis imperet; tum etiam, quia cùm Theologia ab ipso Deo originem ducat, ad ipsum destinatur, eique quodammodò assimilatur, qui in seipsum perfectè sua cognitione reflectitur. Præterea, necessarium fuit ad huius sacræ doctrinæ introductionem cognoscere eius necessitatem & vtilitatem, modumque procedendi & quousque eius consideratio sese extendat. Quamobrem Diuus Thomas primam hanc quæstionem de ipsa doctrina sacra instituit, id quod vniuersi Scholastici fecerunt in Prologo libri Primi Sententiarum.

ARTI-

* Aliàs Philosophicas.

¶ Vtrùm sit necessarium præter *Physicas disciplinas aliã doctrinam haberi.

1 ...1.q.1.ar. ...& 4. Et ...prol.art. ...Et 1.con ...ra Gent. c. ...& 6. Et verit. q. 14.art.11.

ADPRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinã haberi. Ad ea enim, quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Ecclesiastici. 3. Altiora te ne quæsieris. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in Physicis disciplinis: superfluum igitur videtur præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

¶ 2 Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum quod cum ente conuertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in Physicis disciplinis, & etiam de Deo: vnde quædam pars philosophiæ dicitur Theologia siue scientia diuina, vt patet per * Philosophum in. 6. Metaphysi. Non fuit igitur necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

riſtot. 6. ...eta.com. ...com. 3.

SED contra est, quod dicitur. 2. ad Tim. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docẽdum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam, Scriptura autem diuinitus inspirata, nõ pertinet ad Physicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanã inuentæ. Vtile igitur est præter Physicas disciplinas esse aliam scientiam diuinitus inspiratam.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum reuelationem diuinam præter Physicas disciplinas, quæ ratione humana inuestigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit *, secundum illud Isa. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones & actiones debent ordinare in finẽ. Vnde necessarium fuit homini ad salutem, quòd ei nota fierent quædam per reuelationem diuinam, quæ rationẽ humanam excedunt.

...1.ar.4

Ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana inuestigari possunt, necessarium fuit hominem instrui reuelatione diuina, quia veritas de Deo per rationem inuestigata, à paucis & per longum tempus, & cum admistione multorum errorum homini proueniret: à cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Vt igitur salus hominibus & conuenientius & certius proueniat, necessarium fuit quòd de diuinis per diuinam reuelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter Physicas disciplinas, quæ per rationem inuestigantur, sacram doctrinam per reuelationem haberi.

AD primum ergo dicendum, quòd licet ea, quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen à Deo reuelata, suscipienda per fidem. Vnde & ibidem subditur, Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

A AD secundum dicendum, quòd diuersa ratio cognoscibilis, diuersitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus & naturalis, putà quòd terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum *, id est, à materia abstractum: naturalis autem, per medium circa materiam consideratum. Vnde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus Physicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quòd cognoscuntur lumine diuinæ reuelationis. Vnde Theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab B illa Theologia, quæ pars philosophiæ ponitur. Q.5.ar.2. ad 2.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundùm reuelationem diuinam præter Physicas disciplinas. Hanc conclusionem probat Sanctus Thomas primò in argumento, Sed contra, ex testimonio Apostoli 2. ad Timoth. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiẽdum in iustitia: sed scriptura diuinitus inspirata non pertinet ad physicas disciplinas, C ergo &c. Deinde ratione sic probat. Quia homo ordinatur ad Deum sicut ad finem, qui comprehẽsionem rationis excedit, iuxta illud Isai. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te: sed hunc finem per physicas disciplinas cognosci impossibile est, ergo.

Secunda Conclusio. Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana inuestigari possunt, necessarium fuit hominem instrui reuelatione diuina. Ratio est. Quia veritas de Deo per rationem inuestigata à paucis & per longum tempus & cum admixtione multorum errorum homini proueniret: sed salus hominis necessariò pendet ex notitia quarũdam veritatum, quæ naturalis ratio de Deo valet cognoscere, vt v. g. esse vnum Deum æternum & primam omnium causam, ergo necessarium fuit etiam ad huiusmodi veritates cognoscendas per diuinam reuelationem instruerentur homines.

Tertia conclusio in solutione ad secundũ. Theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa Theologia, quæ pars Philosophiæ ponitur, scilicet Metaphysica. Ratio huius est, Quia Metaphysica agit de ipso Deo secundum quòd naturali lumine cognoscibilis est, Theologia vero nostra considerat Deum secundum quòd lumine diuinæ reuelationis cognoscitur.

COMMENTARIVM.

ANtequàm ad grauiores disputationes accedamus, quædam præsertim pro nouitijs Theologis sunt animaduertenda. ¶ Primum est, Theologiam iuxta proprietatem vocis idem esse, atque sermonem de Deo vel diuinarum rerum rationem & peritiam. Vnde Theologus est rerum diuinarum peritus:

Universidad de Deusto
Biblioteca

eiuſque officium eſt de Deo ſpeculari & loqui; & de cæteris rebus quatenus à Deo ſunt & ad illum tendũt. Eſt autem Theologia duplex, naturalis ſcilicet & ſupernaturalis. Illa quidem ſpeculatur eas veritates, quæ naturali lumine & diſcurſu de Deo inueſtigari poſſunt, vt Deum eſſe vnum, infinitum &c. Supernaturalis verò de ijs veritatibus inquirit atque conſiderat, quę diuina reuelatione haberi poſſunt vel ex ipſis reuelatis colliguntur. ¶ Deinde aduerte, doctrinam reuelatam dici, quæ humano ingenio non eſt adinuenta, ſed ſola diuina reuelatione tradita: iuxta illud ad Galat. 1. Notum vobis facio Euangelium, quod euangelizatum eſt à me, quia non eſt ſecundùm hominem: neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, ſed per reuelationem Ieſu Chriſti. Vbi aduertit Hieronymus Apocalypſim, hoc eſt, reuelationem eſſe propriam vocem ſcripturarum à Septuaginta interpretibus meritò excogitatam: neque enim apud Gentiles ſcriptores inuenitur. Eſt autem huius vocis propria & genuina ſignificatio non reuelatio quomodolibet, ſed cùm aliquid, quod ſecundum ſe tectum & velatum erat, iam ablato impedimento oſtenditur & in lucem profertur. Vnde iam Theologus, qui huius doctrinæ ſacræ diſciplinam profiteri parat, conſideret ſemetipſum in alium mundum inuiſibilem transferendũ eſſe & quaſi alteri Paulo ab oculis naturales ſquamas auferendas, vt videat regnum Dei. ¶ Iam verò doctrina reuelata ſecundùm communem ſignificationem diuiditur in fidem, in prophetiam, & in eam doctinam, quæ neceſſaria eſt ad diuinas literas explicandas. Cuius meminit Apoſtolus ad Epheſ. 4. cùm dixit: Ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, quoſdam verò Prophetas, alios autem Euangeliſtas, alios verò paſtores & doctores. Nimirum, doctores potentes erudire populum de diuinis & humanis, quæ ad ſalutem æternam neceſſaria ſunt. Quæ quidem doctrina interdum verſatur in explicatione Sacrarum literarum & articulorum fidei; interdum ex ipſiſmet reuelatis & intellectis concluſiones colligit conuenientes ad pleniorem myſteriorum cognitionem & ipſorum ab hæreticis defenſionẽ. Quare diuerſis medijs vtitur pro varietate errorum & argumentorum, quibus doctrina ſacra ab ignorantibus impugnatur. ¶ Præterea Phyſica diſciplina in præſenti articulo non accipitur ſtrictè, prout tantùm ſignificat ſcientiam de ente mobili, ſed latè vſurpatur, vt ſignificat omnem diſciplinam quæ ex facultate naturæ haberi poteſt. ¶ Et denique, neceſſarium, dupliciter poteſt accipi. Vno modo pro neceſſario ſimpliciter, ſicut Deum eſſe, hominem eſſe animal: altero modo, pro vtili & conuenienti ad finem: ſed vtroque modo neceſſarium dicitur ſecũdùm quatuor genera cauſarum, vt docet Ariſtot. 5. Metaphy. text. 6. v. g. neceſſe eſt lapidem aſcendere ex parte cauſæ efficientis, ſi ſurſum pellitur à maiore virtute. Item, neceſſe eſt hominem eſſe riſibilem ex cauſa formali; & eſſe corruptibilem ex cauſa materiali; & eſſe virtute prædituum ex neceſſitate finis, vt ſit beatus. In præſenti ergo conſtat fieri ſermonem de neceſſario ſecundùm cauſam finalem, videlicet, an ſit neceſſaria homini doctrina reuelata ad ſalutem. Cæterùm an loquatur de neceſſario ſimpliciter, ſicut neceſſarius eſt oculus ad videndum, an verò ſecundùm quid, hoc eſt, propter commodiorem aſſequutionem finis, ſicut equus eſt neceſſarius ad iter, & calcei ad ambulandum; differentia eſt inter interpretes D. Thomæ.

DVbitatur ergo primò circa primam concluſionem; An fuerit ſimpliciter neceſſarium ad humanam ſalutem, quòd doctrina reuelata traderetur hominibus. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Omnes creaturæ viribus proprijs ſuum finem conſequi poſſunt, ergo homo ad proprium finem conſequendum non indiget ſimpliciter aliquo ſupernaturali dono, aliàs videretur peioris conditionis eſſe, quàm cætera creata. ¶ Arguitur ſecundò. Quia Apoſtolus ad Romanos. 1. vehementer accuſat Philoſophos Gentiles, non quidem, quia Deum nõ cognouerint, ſed quia cùm naturaliter cognouiſſent, non ſicut Deum glorificauerunt aut gratias egerunt: ergo naturalis cognitio ſufficit ad colendum Deum, ac per conſequens ad finem beatitudinis. Et confirmatur. Nam Deum eſſe & remuneratorem eſſe, lumine naturali cognoſcibilia ſunt: ſed teſtante Apoſtolo ad Hebræos. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, qua eſt & quòd inquirentibus ſe remunerator eſt; hæc videntur ſufficere ad iuſtificationem: ergo ſimpliciter non eſt neceſſaria doctrina reuelata. Et confirmatur ſecundò. Quia cum primum homo peruenit ad vſum rationis, ſi faciat quod in ſe eſt ex viribus naturæ, vt conuertatur in Deum, iuſtificatur à peccato; & tamen non habet aliquam ſupernaturalem cognitionem, ergo. ¶ Arguitur tertiò. Quia quanuis ſecundùm legem ordinariam nemo ſalutem conſequatur niſi mediante aliqua reuelata doctrina; tamen abſolutè loquendo poterat Deus hominem perducere in vitam æternam abſque aliqua ſupernaturali reuelatione, quam illi in hac vita conferret, ergo abſolutè loquendo non eſt neceſſaria reuelata doctrina ad ſalutem, ſicut oculus ad videndum. ¶ Arguitur quartò. Eſto, ſit neceſſaria ad ſalutem aliqua doctrina reuelata; tamen noſtra Theologia non videtur ſimpliciter neceſſaria, ergo fruſtra D. Thomas de hac Sacra Theologia, ad cuius ſtudium accedimus, aſſeruit eſſe neceſſariam. Probatur minor ex illo Marci vltimo. Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſaluus erit. Et ratione probatur. Quia per fidem ſufficienter cognoſcitur finis noſter & media ad illum neceſſaria. ¶ Et denique arguitur. Nam eſto, ſit neceſſaria cognitio Scripturarum ſacrarum in Eccleſia Chriſti, videlicet, vt ſint Doctores, qui Sacras literas interpretentur; tamen ſuperflua videtur noſtra Scholaſtica Theologia, quæ tam moroſe & tanto argumentorum numero hinc & inde iactato res diuinas nimia curioſitate diſcutiat atque pertractet, ergo tam ſubtilis diſputatio ſuperflua eſt. Minor probatur. Quia ſancti Patres, qui Eccleſiæ Dei Doctores idonei extiterunt, non fuere verſati in huiuſmodi ſubtilitatibus ventilandis. Et confirmatur ex Chryſoſtomo, Hom. 1. in Epiſt. ad Titum, vbi ait, quòd ſacrum Euãgelium continet omnia, præſentia, futura, & omnia, quæ ad pietatem ſunt neceſſaria. Et D. Aug. tract. 49. in Ioan. ait: Non omnia, quæ fecit dominus Ieſus, ſcripta ſunt, vt Ioannes teſtatur, ſelecta tamen ſunt, quæ ſcriberentur, omnia quæ generi humano ſunt neceſſaria ad ſalutem. Item D. Baſilius in Homilia de humana Chriſti generatione inquit: O abſurdam & prauã ingratitudinem! Magi adoratum veniunt & Chriſtiani curioſiùs quærunt, quomodo in carne Deus ſit & quali carne & an aſſumptus homo

homo perfectus ſit, an imperfectus? Taceant curioſi: & in Eccleſia Dei ſuperuacanea inueſtigare deſiſtant. Et tamen huiuſmodi quæſtiones diſputant noſtri ſcholaſtici & alias multò curioſiores, videlicet, An ſi Spiritus Sanctus non procederet à filio, diſtingueretur ab illo? & vtrùm ſi Adam non peccaſſet, filius Dei aſſumeret humanam naturam? & huius generis alias quàm plurimas, ergo.

PRo deciſione huius dubij ſit prima concluſio certiſsima ſecundùm fidem catholicam. Doctrina reuelata neceſſaria eſt ſimpliciter ſecundùm legem ordinariam Dei ad ſalutem ſingulorum hominum, qui ad vſum rationis peruenerint. Dixerim ſecundùm legem ordinariam Dei; nam ſecundùm abſolutam potentiam potuiſſet Deus homines per gratiam ſuam iuſtificare & ad beatitudinem transferre. Hæc concluſio ſpecialem locum habet, vbi à Theologis explicatur & comprobatur ſacrarum literarum & conciliorum teſtimonijs; videlicet, in. 2. 2. quæſtione. 2. articulo. 3. 4. 5. & ſequentibus. Nunc autem ſufficiat nobis teſtimonium illud ad Hebræ. 11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. Eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium. Habemus ergo, quòd ſi nomine doctrinæ reuelatæ intelligamus etiam doctrinam fidei catholicæ, vt re vera ipſa maximè ſub tali nomine intelligenda eſt, ſimpliciter ſit neceſſaria doctrina reuelata ad ſalutem hominibus acquirẽdam: & hoc certum eſſe ſecundùm fidem catholicam.

Nihilominus quidam ex modernis Theologis hoc in loco plus nimio immorantur quærentes, An naturali ratione probari poſsit, præter phyſicas diſciplinas aliam doctrinam reuelatam eſſe homini neceſſariam ad rectè viuendum, & fœlicitatem obtinendam. Et pro parte affirmatiua multipliciter argumentantur. Primò quidem inductione facta. Eſt enim communis ſenſus hominum, talem doctrinam eſſe neceſſariam: vt v. g. Iudæi infideles cenſent, ſe habere doctrinam reuelatam, expectantes Meſsiam. Sarraceni etiam arbitrantur, Mahumetem fuiſſe prophetam Dei, qui legem ſalutarem attulit hominibus. Item hæretici putant ſe habere doctrinam reuelatam: quin etiam & Gentiles idem arbitrantur. Quorum fundamentum eſt; Id credendum eſſe, quod ex genitoribus acceperunt: & ideò Gentiles appellati ſunt. Refert enim Auguſtinus. 8. de ciuitate. capite. 5. Ex Varrone, apud Gentiles fuiſſe triplicem Theologiam; Quandam naturalem, quam homines proprijs viribus adinuenerunt: alteram fabularem, quam poetæ confinxerunt: tertiam ciuilem, quæ erat ſacerdotum, per quam ciuitates ad cultum Dei ordinabantur. Et hanc cenſebant hominibus à Deo per reuelationem traditam. Et denique Chriſtiani hoc maximè affirmant neceſſarium eſſe. Hinc ergo argumentum moraliter euidens deſumitur. Impoſsibile eſt, id in quo vniuerſæ nationes conſentiunt in hoc, quòd hominibus doctrina reuelata ſit neceſſaria, ergo hoc eſt verum. Mihi tamen hoc argumentum perſuaſorium magis, quàm demonſtratorium videtur. Nam ex philoſophis, qui ab hominibus ſapientes iudicabantur, quidam negauerunt eſſe Deum, vt Pytagoras & Protagoras: quidam negauerunt prouidentiam Dei, vt Epicureus & ſequaces: & quod magis mirandum eſt, Ariſtoteles diuinam prouidentiam negaſſe viſus eſt. Nihil enim de prouidentia Dei aſſeruit: imò mundum ex neceſsitate naturæ, non ex libera voluntate ab ipſo Deo dimanaſſe putabat, id quod infrà, quæſtione. 19. articulo. 10. errorem contra lumen naturale fuiſſe oſtendemus. & in quæſtione. 46. articulo. 1. Conſtat etiam, quàm dubius fuerit Ariſtoteles de immortalitate animæ. Item. 12. metaph. capite. 8. poſt quàm demonſtraſſet quædam, quæ de ipſo Deo demonſtrari poſſunt, ſic ait: Tradita ſunt autem à maioribus noſtris & admodum antiquis nonnulla etiam præter hæc: ſed cætera omnia fabuloſè ad perſuaſionem multitudinis, aut ad legum, aut ad eius, quod conferat opportunitatem allata ſunt. Ecce igitur quomodo prædictum argumentum ab autoritate & omnium conſenſu deſumptum labefactari poteſt. ¶ Alterum argumentum adducitur ex Diuo Thoma. 1. contra gent. capite. 3, videlicet; Quia homines naturaliter deſideramus ſcire quidditatem cuiuſcunque rei, quæ quomodolibet in noſtram notitiam venit, ergo naturaliter deſideramus ſcire quidditatem primæ cauſæ. Rurſus: Sed per phyſicas diſciplinas non poſſumus cognoſcere Deum quidditatiue, vt patet ex Ariſtotel. 2. metaph. capite. 1. vbi ait, ita ſe habere noſtrum intellectum ad manifeſtiſsima naturæ, ſicut oculum noctuæ ad lucem ſolis. Et Plato in Parmenide cùm multa de primo ente dixiſſet, concluſit; Hominem nõ poſſe cognoſcere quid eſt, ſed quid non eſt, ergo efficitur neceſſarium eſſe ſcientiam reuelatam. Sed hæc ratio & aliæ ſimiles, quæ deſumuntur ex doctrina Diui Thomæ vbi ſuprà ad hoc conferunt (vt Diuus Thomas in fine prædicti capitis inquit) vt oſtendatur, non eſſe abijciendum quaſi falſum id, quod de Deo dicitur, quanuis ratione inueſtigari non poſsit: imò etiam oſtẽditur quomodò doctrina reuelata non deſtruat, ſed perficiat potius naturam, dum imperfecta ſed naturalia deſideria, quæ potius dicuntur velleitates, perficiat atque compleat. Nunquàm enim concedam ſeclusa reuelatione, eſſe homini vel angelo naturale deſiderium ſimpliciter & abſolutum cognoſcendi Deum quidditatiuè: imò ſi angelus crearetur in puris naturalibus, nulla via tenderet ad huiuſmodi cognitionem Dei, aut eam deſideraret, quam ſibi impoſsibilem eſſe euidenter iudicaret. Nos igitur concludamus in confirmationem primæ concluſionis fundamentalis aſſerentes, quod Sapient. 13. dicitur; Vani ſunt omnes homines, quibus non ſubeſt ſcientia Dei. Non igitur alia via poteſt haberi certa prædicta concluſio, quàm ex fide catholica. Cæterùm, quòd hæc reuelata doctrina multis rationibus fiat euidenter credibilis: non eſt præſentis loci oſtendere. Sed id fecimus in. 2. 2. quæſtione. 1. articulo. 5.

Secunda concluſio. Si nomine doctrinæ reuelatæ intelligamus prophetiam, neceſſaria eſt in Eccleſia, non quidem ſingulis hominibus neceſſe eſt fieri reuelationem propheticam, ſed eis quos elegit Deus, vt per illorum miniſterium fideles de futuris inſtrueret. Hæc concluſio intelligenda eſt ſecundùm legem ordinatam à Deo, qui pro diuerſitate temporum mentes quorundam hominum prophetiçè illuminauit, vt ex parte Dei reliquos inſtruerent & conſolarentur, iuxta illud Amos. 3. capite. Quia non faciet Dominus Deus verbum, niſi reuelauerit ſecretum ſuum ad ſeruos ſuos Prophetas. Vnde primus Propheta fuit

Universidad de Deusto
Biblioteca

Adam, cùm dixit Genes. 2. capite. Hoc nunc os ex ossibus meis & caro de carne mea: propter hanc relinquet homo patrem & matrem & adhærebit vxori suæ. Cuius prophetiæ mysterium explicat Apostolus ad Ephes. 5. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & in Ecclesia. Cæterùm quantum vtilitatis attulerit prophetica doctrina ad Euangelicæ doctrinæ confirmationem, satis docet Apostolus ad Romanos. 1. dum inquit: Segregatus in Euangelium, quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. Vide de hac re Chrysostom. super Isaiæ capite. 6. Homil. 2. vbi inquit; Prophetica oracula non in hoc promulgantur, vt homines futura vtcumque cognoscant, sed vt inde magnas vtilitates reportent. Prima est, vt reddantur homines modestiores metu pœnæ & prophetiæ comminationis. Secunda est, vt efficiantur homines alactiores ad obeundam virtutem ex promissione bonorum. Tertia est, vt ex vtraque parte cognoscant potentiam Dei & prouidentiam erga homines. Quarta, vt existiment futura, quæ prædicuntur, non fortuito euentu, sed Dei firmissimo decreto prouenire. Quinta, vt cognoscant homines, se peccatores esse & recurrant ad Christum.

Tertia conclusio. Si nomine doctrinæ reuelatæ intelligatur scientia, quæ versatur circa intelligentiam & explicationem sacrarum literarum & eorum, quæ ad fidem pertinent, non est necessaria simpliciter singulis hominibus ad salutem. Hæc patet. Quia multi sunt Christiani simplices, qui simpliciter credentes fidei articulos ex dilectione Dei mandata eius obseruant & salui fiunt.

Quarta conclusio. Est nihilominus huiusmodi doctrina reuelata, quæ à nobis scientia Theologica dicitur in Ecclesia Dei ad salutem hominum & conseruationem fidelium necessaria. Hæc conclusio intelligitur de necessitate finis simpliciter, suppositâ diuina ordinatione. Pro intelligentia & confirmatione huius conclusionis aduertendum est, vt antea insinuabamus; quòd scientia Theologica dupliciter versatur circa ea, quæ reuelata sunt à Deo. Primò interpretando sacras literas ex antecedentibus & subsequentibus, ex traditionibus Ecclesiæ, ex peritia linguarum & alijs similibus. Altero modo ex testimonijs scripturarum vel ex veritatibus fidei colligendo conclusiones per bonam vel probabilem consequentiam ad ædificationem fidelium vel fidei defensionem. Nota secundò, quòd quamuis hæc duo officia diligentia & studio Theologus exerceat; tamen quia ipse ex fide procedit & donis Spiritus sancti, interdum etiam speciali Dei gratia gratis data, meritò huiusmodi scientia sacra dicitur & reuelata. Quod enim in ea nostrum est, minimum est. Nunc ergo in vtroque sensu probatur conclusio; & priùs in priore sensu ex illo ad Ephesos. 4. Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Euangelistas, alios autem pastores & doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerij, in ædificationem corporis Christi. Ecce finem horum officiorum, scilicet, ædificationem fidelium. Item. 1. Corinthiorum. 12. referens Paulus dona, quibus Christus Ecclesiam suam exornauit, inquit. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, alij interpretatio sermonum. Quid est rogo sermo sapientiæ & scientiæ, nisi spiritus docendi & declarandi omnia, quæ sunt necessaria ad salutem? Et cap. 14. loquitur eleganter de interpretatione reuelationum, quam vocat prophetiam: cuius vsus est, vt exponit Diuus Thomas, exponere verbum exhortationis ad plebem exponendo sacras scripturas. Et idem Apostolus eosdem quos vocat prophetas, appellat interpretes; & prophetare vocat interpretari. Et Diuus Petrus in secunda epistol. capite. 1. sic inquit, Hoc scientes, quòd omnis prophetia scripturæ propria interpretatione non fit. Hoc est, non est humani ingenij, nec priuatæ autoritatis, sed ex diuino lumine proficiscitur. Et capite. 3. ait; In epistolis Pauli sunt quædam difficilia intellectu, quæ homines indocti & instabiles deprauant in suam perditionem, ergo necessaria est doctrina reuelata, quæ dubia exponat & difficilia interpretetur. Prætereà idem efficaciter comprobatur. Nam Deus nunquàm deficit in necessarijs multò minùs, quàm natura: sed non solum est necessaria traditio scripturarum, verumetiam intellectus earum, ergo Deus Ecclesiam non dereliquit sine doctoribus sufficientibus ad explicandas sacras scripturas. Prætereà, si sancta scriptura sit obscura & ambigua, habeatque diuersas & contrarias expositiones; ad quem recurrendum est pro vero intellectu scripturæ? v. g. de his quatuor verbis, Hoc est corpus meum, magnopere controuertitur in Ecclesia Christi. Ecolampadius enim dicit, legitimam eorum interpretationem esse, hoc est signum corporis mei. Caluinus declarat, hoc in virtute est corpus meum. Ecclesia dicit, hoc veraciter est corpus meum. In re ergo tanti momenti ad quem recurrendum est? Certè non ad alios quàm ad doctores Ecclesiæ. Quemadmodum Antiocheni in re admodum difficili non ad alios confugerunt, quàm ad Apostolos, & seniores, qui erant Hierosolymis.

Sed hic aduertenda sunt duo. Alterum est, quod hæc doctrina non est necessaria omnibus Christianis, verùm necesse est, quòd sit in republica Christiana. Quemadmodum non est necesse, quòd omnes Christiani sint episcopi, at necesse est, quòd in Ecclesia sint episcopi. Alterum est, quòd hæc doctrina non est necessaria ad nouas reuelationes, neque ad nouam fidem depromendam, sed ad educendas veras expositiones sacra Scripturæ iam nobis traditæ. Vnde doctores huius disciplinæ non habent nouas reuelationes; habent tamen adiutorium diuinum speciale & assistentiam Spiritus sancti, vt in expositione sacræ Scripturæ conuenienter procedant, prout expedit ad vtilitatem Ecclesiæ. ¶ Deinde probatur conclusio, in altero sensu, videlicet, quatenus sacra Theologia ex diuinis reuelationibus & articulis fidei, quæ sunt veluti prima principia, colligit conclusiones conuenientes ad ædificationem fidelium & defensionem Ecclesiæ ab impugnatione hæreticorum. De qua scientia loquitur Apostolus 1. ad Corinth. 12. cùm inquit: Alij datur sermo scientiæ in eodem spiritu. Quem locum enarrans Augustinus lib. 14. de Trinita. capit. 1. ait: Hæc scientia est, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, roboratur & defenditur. Qua quidè scientia nō pollent fideles plurimi, quāuis fide polleant. Aliud enim est scire tātum modo, quid credere debeat homo propter adipiscendā beatitudinē; & aliud est scire, quomodo hoc ipsum pijs opituletur, & contra impios defendatur. Hæc ille. Huius etiam

etiam scientiæ meminit Apostolus ad Titum. 1. cùm inquit: Oportet Episcopum sine crimine esse, &c. amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana & eos, qui contradicunt, arguere, hoc est, argumentis conuincere & contradicentium errores refellere. Huc etiā pertinet, quod Apostolus Petrus in prima canonica cap. 3. admonet fideles, vt sint parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe. Et quamuis hoc officium quodammodo ad singulos fideles pertineat; tamen specialiter ad Ecclesiæ doctores spectat, qui Sacræ Theologiæ continuā dant operam. Præterea huius sacræ Theologiæ exempla etiam in sacrarum literarum autoribus inuenimus, qui sæpè ex quibusdam reuelatis argumentantur & ratiocinantur ad persuadendum hominibus veritatem. Sed est differentia maxima inter illos canonicos scriptores & alios Ecclesiæ doctores. Quoniam illi eodem spiritu Dei infallibiliter argumentantur: reliqui verò doctores in suis argumentationibus non habent infallibiliter Spiritus sancti assistentiam. Veruntamen canonici scriptores exempla nobis reliquerunt firmissima, quæ in nostris Theologicis discursibus imitaremur. Imò verò & ipse Christus dominus doctorum omnium supremus doctor sæpè ad legisperitos & pharisæos conuincendos argumentatus est. Vt exempli causa Ioannis. 10. Nonne scriptum est in lege vestra; Ego dixi, dij estis? Si illos dixit deos, ad ad quos sermo Dei factus est & non potest solui scriptura, quem pater sanctificauit & misit in mundum; vos dicitis, quia blasphemas, quia dixi, filius Dei sum? Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, si mihi non vultis credere, operibus credite, vt cognoscatis & credatis, quia pater in me est & ego in patre. Præterea Lucæ. 11. inquit: Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona dare filijs vestris; quantò magis pater vester cælestis dabit spiritum bonum petentibus se? Et in eodem capite aduersus blasphemantes, quòd in Beelzebub principe dæmoniorum ejiceret dæmonia, mirabiliter argumentatur. Ipsi etiam Apostoli magistrū imitati sæpissimè Theologica argumenta faciebant, inter quos Apostolus doctor gentium excelluisse videtur. In cuius epistolis tot sunt frequentissima exempla, vt nullum præ alijs referre libeat. Iam verò reliqui doctores hæc exempla imitati plurima nobis scripta Theologicis argumentis referta reliquerunt. Huic etiam doctrinæ consonat quod in concilio Lateranensi sub Innocen. III. cap. 11. instituuntur in omnibus Ecclesijs cathedralibus lectores Scripturæ sacræ, & præsertim eorum, quæ pertinent ad reformationem morum. Id quod in concilio Tridentino sessione. 22. de Reformatione. cap. 2. confirmatum est. Plurimi etiam summi Pontifices studiorum vniuersitates, in quibus sacræ Theologiæ diuina scientia doceretur, constituerunt & diuitijs, honoribusque, ac priuilegijs exornauerunt. Quantum verò vtilitatis scholastica Theologia Ecclesiæ Dei attulerit; vnius Diui Thomæ doctrina manifestat. Etenim in omnibus concilijs celebratis post Diuum Thomam omnia ferè dogmata ab illis decreta desumpta sunt ex doctrina sancti doctoris. Id quod patet in concilio Vienensi sub Clemente V. in Florentino sub Eugenio IIII. in Lateranensi sub Leone X. & Tridentino sub Paulo III. & Iulio IIII. & Pio IIII. Quamobrem non sine causa hæretici scholasticam Theologiam odio summo prosequuntur: quoniam Theologorum solertia ipsorum argumenta pestifera dissoluuntur.

AD argumenta in oppositum. ¶ Ad primum argumentum quidam ex modernis Theologis, vt respondeant, disputant in presenti non satis opportunè quæstionem illam celebrem; An videre Deum sicuti est, sit naturalis finis hominis. Quæ tamen quæstio locum proprium sibi vendicat in. 1. 2. quæstione. 3. articulo. 8. Nos autem de hac difficultate aliqua ex parte dicemus infra in quæstione. 12. articulo. 1. Vbi etiam ab alijs opportunè disputatur. Interim tamen, vt argumento satisfaciamus, supponimus, hominem in statu naturæ lapsæ per nullius finis assequutionem posse beatum fieri, nisi priùs gratia Saluatoris salutem obtineat. Cæterùm si in puris naturalibus crearetur homo; opus erat ei aliquo dono creatoris, vt naturalem beatitudinē proprijs actionibus acquireret. Quod quidem donum multò abundantius suppleuit Deus creans hominem cum gratia naturam sanante & illum ad supernaturalem finem ordinante. Post peccatum verò nullum remedium superest, nisi gratia Dei per Iesum Christum.

Ad secundum argumentum respondetur, ex testimonio Apostoli non colligi, naturalem cognitionem sufficientem esse ad colendum Deum sicut oportebat ad finem beatitudinis. Sed solum colligitur, quod naturalis cognitio sufficiens causa est ad condemnationem eorum, qui cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, sed conuersi sunt ad idololatriam. Ad confirmationem primam respondetur, non sufficere ad iustificationem, quantum est ex parte intellectus; vt credat homo, Deum esse vt autorem naturæ & remuneratorem esse remuneratione naturali: sed requiritur, vt credatur Deus vt autor gratiæ iustificantis impium & remunerator promittens supernaturalem beatitudinem; iuxta illud Apostoli ad Roman. 4. Ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. De hac autem difficultate, Vtrum ad iustificationem requiratur fides supernaturalis etiam ex parte obiecti creditibilis; latius disputaui in. 2. 2. quæstione. 2. articulo. 8. dubio. 2. Vbi ostendimus, non satis esse vt aliquis habeat fidem implicitam Christi, sine qua nemo iustificatur, quòd credat aliquod naturale principium. Quoniam profectò in illo non potest implicitè quod supernaturale est, contineri. Ad secundam confirmationem respondetur, quòd cùm primum homo peruenit ad vsum rationis ex viribus quidem naturæ peccare poterit, si non conuertatur ad bonum. At verò ex viribus naturæ non poterit sufficienter disponi, vt conuertatur in Deum & iustificetur à peccato; nisi præueniente auxilio diuinæ misericordiæ. Et sic verificabitur, quod facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Cæterum ad quid teneatur homo, dum venit ad vsum rationis, disputari solet in. 1. 2. quæstione. 89. articulo. 6. Ego tamen non importunam occasionem nactus eam disputandi late in. 2. 2. quæst. 10. artic. 1. dubio. 2.

Ad tertium argumentum conceditur intentum illius, sicut in prima conclusione explicauimus.

Ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad quartum argumentum respondetur, quod probat tertiam conclusionem.

Ad quintum argumentum vbi obijcitur cõtra scholasticæ Theologiæ necessitatem; imò intenditur, quòd illa sit superflua & inutilis & pernitiosa; respondendum est diligenter contra quosdam etiam nostri temporis humanarum potius quàm diuinarum scripturarum studiosos, qui propter scholasticæ Theologiæ difficultatem & illorum socordiam aut naturalem hebetudinem aduersus scholasticos Theologos continuè oblatrare non desistunt. Hi sanè similes mihi videntur leporinis canibus pigris, qui cum leporem insectari cursus velocitate non possunt, contra reliquos velociter insectantes ac præcurrentes, vehementer latrant. Ego quidem non sum de illorum numero, qui linguarum peritiam, historiarumque diligentem lectionem vilipendunt; quin potius memor Apostolicæ doctrinæ; Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam communicantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei: semper veneratus sum huiusmodi viros, qui linguarum peritiam profitentur, ac præsertim illos, qui sacrarum scripturarum phrasibus elucidandis student. Verum aliquorum supercilium & pernicioſam ignorantiam ferre non possum. Putant enim, nos inutilibus quæstionibus occupatos oleum & operam perdere. Contra quos statuatur certa conclusio.

Scholastica Theologia prout in Ecclesia Dei à tempore Magistri Sententiarum vsque in præsentem diem addiscitur & tenetur, necessaria est ea necessitate, quam in quarta conclusione explicauimus. Probatur hæc conclusio eisdem argumentis, quibus & quarta confirmata est. Deinde probatur. Quoniã scholastica Theologia non differt à Theologia sanctorum patrum, quãtum ad substantiam, sed solum differt quantùm ad modum compendiosum & ad disciplinæ artem magis redactum, vt iam Theologus quasi in numerato habere possit omnia rerum capita & argumenta, quibus Catholica doctrina & explicari & ab hæreticis defendi possit. Cuius rei argumentum magnum est, quod fecimus supra in meditatione secundi documenti super prologum D. Thomæ. Suppositaque itaque nouissimorum temporum hæresum varietate, hæreticorumque vulpina vafricie, necesse est, vt in Ecclesia Christi præsto sint doctores, qui subtiliter & eruditè ac breuiter respondeant hæreticorum argutijs, eosque fortiter reuincant. Hoc enim ad Christi prouidentiam pertinet, vt tales in Ecclesia sua doctores faciat, quales pro temporum diuersitate necessarios esse cognoscit. Cæterùm in hac scholastica Theologia multa quæ ad ornatum & perfectionem potiùs, quàm ad vtilitatem pertinent, continentur. Et nihilominus interdum vtilitate non carent. Docet enim August. libro. 2. de doctrina Christiana cap. 4. quod assumere humanas disciplinas ad doctrinæ Christianæ ornamentum, nihil aliud est, quàm filios Israel imitari, qui Pharaonem fugientes vasa aurea & omnem supellectilem Ægyptiorum secum abstulerunt, vt postea ad ornamentum tabernaculi pretiosa quæque impenderent. Ita & D. Hieronym. in epistola ad Magnum oratorem; & ad Damasum Papam de filio prodigo, inquit. Assumere philosophiam humanam & omnes humanas disciplinas ad ornamentum doctrinæ Christianæ, est pulcherrimam mulierem infidelem captiuam inducere ad populum Dei. Iuxta illud Deuteronom. 21. Vbi præcipiebatur, quod si quis bello caperet mulierem, quæ sibi placeret, induceret eam in domum suam & cæsariem raderet & circuncideret vngues, deponeretq; vestem, in qua capta est. Sic ergo decet Theologum humanas disciplinas addiscere, vt illarum queq; superflua circuncidat, easq; sanctæ doctrinæ deseruire faciat. Quid enim nocuit Danieli, quòd Chaldæorum literas didicerit? Quid Moysi, quòd eruditus in omni sapientia Ægyptiorum fuerit? De qua re vide egregium tractatum Ruperti abbatis de operibus Spiritus sancti, lib. 7. siue quod idem est, de scientia libro vnico, præsertim à cap. 10. vsque in finem. Vbi liberalium artium vtilitatem ad sacrarum literarũ tractationem eleganter & eruditè nimis ostendit.

Ad testimonia verò sanctorum in vltimo argumento citata respondetur. Ad D. Chrysosto. q loquitur de continentia tanquam in principio & fonte: sed necesse est, quòd ea quæ in Euangelio continentur, à doctoribus explicentur & defendantur. Et similiter dicendum est ad Augustinum. Sed ad B. Basilium respondetur, q ille inuehitur contra quosdam imprudentes, qui in Ecclesijs ad populum tales quæstiones disputabant. De quo vitio etiam quidam nostri temporis prædicatores meritò sunt reprehendendi, qui quæstiones scholasticas & subtiles, de quibus fortasis ipsi in scholis non auderent loqui, coram populo disputant & definiunt. Cæterùm in Ecclesia Christi valde vtiles esse huiusmodi scholasticas disputationes quãtumlibet subtiles, dummodo cum debita modestia fiat, disputare; sanctorum exempla confirmant. Nam talia disputauit Doctor sanctus, qui interdum præ nimio Christi amore in extasim rapiebatur: talia disputauit & qui dicitur Seraphicus doctor D. Bonauentura. At inter sanctos patres nõ pauca huius rei exempla inuenimus, quotiescunq; hæreticorum peruersa & subtilia dogmata eos compulit piè quidem, sed subtiliter disputare. Lege obsecro D. Hilarium lib. 2. de Trini. vbi inter alia sic ait, Compellimur hæreticorum & blasphemãtium vitijs illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa præsumere & sermonis nostri humilitatẽ ad ea, quæ inenarrabilia sunt extendere & in vitium vitio coarctamur alieno. Hæc ille. Non tamen arbitreris, quòd vitiosè quicquam agendum putauerit Hilarius, sed loquitur ad cũ modum, quò vulgo dicitur: Vim vi repellere licet. Cũ tamen defensio non propriè vis nuncupanda sit. Iam verò prudens lector veniam dabit, quòd in hac prima dubitatione scholasticam disputandi methodum non omninò seruauerim. Neque mirum, quoniam hæc prima quæstio Diui Thomæ, & præsertim primus hic articulus adhuc cum prologi ratione affinitatem habet.

DVbitatur secundò; An secunda conclusio Diui Thomæ sit vera & ratio eius bona.

Arguitur primò pro parte negatiua. Cùm primum homo peruenit ad vsum rationis sufficienter naturali lumine cognoscit ea, quæ tenetur scire, vt se conuertat ad bonum, ergo non est necessaria doctrina reuelata, vt homo tendat in finem sibi naturalem. Antecedens patet. Quia aliàs non peccaret homo in primo instanti vsus rationis, etiam si non se conuerteret ad bonum secundùm rationem prosequendum: quod est contra Diuum Thomam in. 1. 2. quæstio. 89. articulo. 6.

Arguitur secundò, Reuelatio supernaturalis non potest proportionari, nisi cũ obiecto supernaturali; ergo veritas, quæ ex natura sua ordinis naturalis est, non potest cognosci sub ratione supernaturalis reuelationis.

Arguitur tertiò, Fidelis idiota non est melioris conditionis, quam fidelis philosophus: sed fidelis philosophus non assentit illis veritatibus naturalibus ex diuina reuelatione, sed ex naturali medio, ergo fidelis idiota non assentit ex diuina reuelatione. Patet consequentia, Quia aliàs iste esset melioris conditionis.

Arguitur quartò, Si aliqua veritas naturalis per diuinam reuelationẽ cognosci deberet, maximè hæc, Deus est; sed videtur implicare, quòd hæc veritas ex diuina reuelatione cognoscatur, ergo. Probatur minor: nam si quis assentit huic veritati Deus est, quia ipse Deus reuelat, iam præsupponit, quòd Deus est: siquidem præsupponit, quòd Deus est reuelator, ac per consequens ante diuinam reuelationem cognoscit homo, quòd Deus est.

Denique arguitur contra rationem conclusionis, quæ præsupponit, quòd tota hominis salus pendet à cognitione naturalis veritatis. Hoc falsum videtur: quia possibile est, naturalem veritatem per naturalem rationem inuestigari, ac per consequens sufficeret naturalis cognitio: siquidem tota hominis salus inde pendet.

Ad hoc dubium Caietanus in hoc loco docet, hanc secundam conclusionem intelligendam esse de necessitate non simpliciter, sed de bene esse. Nihilominus contrarium videtur sentire D. Thom. in. 2. 2. quæst. 2. artic. 4. ad. 1. vbi expressè docet, quòd naturalis cognitio nõ sufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, etiam eorum, quæ possunt ratione naturali demonstrari, & in. 3. sent. dist. 23. art. 3. quæst. 1. ad. 1. dicit, quòd ad naturalem cognitionem Dei non potuit sufficienter prouideri per naturam hominis, ergo non solum ad bene esse, sed simpliciter asserenda est necessaria reuelata doctrina ad huiusmodi veritates cognoscẽdas. Quamobrem Caiet. in. 2. 2. suprà, sententiam, quam hic tenuerat, moderatur. Aut enim inquit, loquimur de humano genere secundùm singulos homines vel secundùm ipsius humani generis communitatem. Si priore modo loquamur; multis necessaria est simpliciter doctrina reuelata. Quia multi sunt, qui propter naturalem ineptiam vel alias rationabiles occupationes nequeunt proprijs viribus huiusmodi veritates inuestigare. Si autem loquamur de ipsa communitate humani generis; dicit non esse necessariam omnibus talem reuelationem. Quia quidam proprijs viribus possunt eas veritates cognoscere. Verumtamen neque ista moderatio videtur nobis conuenire cum doctrina D. Tho. Nã iam tunc verificaretur, q naturalis ratio sufficit ad cognitionem illarum veritatum. Nam q in aliquibus deficiat ista cognitio ex accidentali causa prouenit: & tamen D. Tho. huiusmodi defectum ad humanam naturam refert. Deinde quia & ipsi philosophi talem cognitionem, non nisi per longum tempus & cum admixtione errorum acquisiuerunt, vt patet legenti philosophorum dogmata.

DIcendum ergo nobis videtur; & sit certa conclusio, quod necessaria est doctrina reuelata, vt homines etiam in veritatibus naturalibus instruantur quantum oportet, vt de supernaturalibus doceantur. Gratia enim præsupponit naturam. Et probatur primò. Quia quamuis aliquibus possit contingere aliqualis Dei cognitio post longum tempus; tamen hoc non contingit de facto, nisi cum aliqua admixtione errorum. Vnde necesse est, q doctrina reuelata perficiat naturam. Probatur secundo. Quia vulnus ignorantiæ, quod cum peccato originali traximus, non solum est in ratione practica, sed etiam in speculatiua, eo q in statu naturæ integræ speculatiuus intellectus infallibilem ordinem ad verum habebat, nec retardari poterat à corporis corruptibilitate. Vnde D. Tho. infra. quæst. 101. art. 1. ad. 3. pueris in statu innocentiæ sufficientẽ scientiam tribuit, quæ illos in operibus bonis dirigeret. At verò post peccatum mansit homo cũ corpore corruptibili, quod aggrauat animam, ne possit infallibiliter in verum tendere. Et ipsemet intellectus, cui naturale est per conuersionem ad phantasmata intelligere, vulnus ignorãtiæ accepit, ita vt facilè declinet à vero, ergo &c. Et deniq; distincta cognitio & certa & sine admixtione erroris & breui tempore acquisita circa veritates naturales de ipso Deo, quæ quidem sunt necessariæ homini, non potest haberi in statu naturæ lapsæ viribus humanis, ergo necessaria est doctrina reuelata ad instruendos homines circa huiusmodi veritates. Per quàm doctrinam, vt inquit Chrysost. hom. 4. ad populum, plus vno die cognoscunt Christiani, etiam agricolæ, quam per totum vitæ suæ tempus adepti fuerint philosophi: statim enim per doctrinam sacram eruditi rustici credunt vnum esse Deum & prouidentiam eius & superomnia colendum esse atque adorandum. Cæterum philosophi etiam grauissimi post multum tempus aliquas veritates cum admixtione errorum assequuti sunt. Nã Plato in Ægyptum & Italiam peregrinatus est, vt philosophiã disceret. Aristoteles verò annos viginti apud Platonem laborauit. Et isti in grauissimos errores inciderunt. Dixit enim Plato materiam Deo esse coæternam & ab eo non creari, posuitque animarum ad corpora reditum. Item dixit omnem animam brutorum esse immortalem & omnes eiusdem speciei esse & Deũ esse animam mundi. Aristoteles etiam dixit necessariò mundum ab æterno fuisse. Nec meminit humanæ fœlicitatis æternæ. Et. 7. Politicor. asseruit homines, qui nascuntur orbati aliquo membro vel aliqua ratione monstruosos, interficiendos esse. Docuit etiam ibidem aborsum esse procurandum saltem ante fœtus animationem. Deinde Cicero Dei prouidentiam negant & vt faceret homines liberos, fecit sacrilegos. Item cum Aristotele censuit, indignationem de prosperitate inferiorum esse virtutem, quod est absurdum secundùm rectam rationem. Et libro. 3. officiorum docuit, iustum esse lædere nocentem, quod est contra legem naturæ. Præterea Galenus vir ingenio clarissimus docuit, animam esse mortalem & esse relationem, id est, harmoniam & concentum humorum. Augustinus deniq; excellentissimo à natura ingenio præditus in plurimis Manichæorum erroribus per nouem annos detinebatur. Ergo si tam magno & excellenti ingenio viri errauerunt circa naturalia; omnibus necessaria est doctrina reuelata, ne errare contingat in ijs rebus, in quibus ignorantia vel error etiam doctrinæ catholicæ aduersatur.

AD argumenta ergo in oppositum. ¶ Ad primum respondetur, ita verum esse, quod cum primum homo peruenit ad vsum rationis sufficien-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cientissimè naturali lumine illustratus, dictante syndereſi, vt ſe conuertat ad bonum ſecundum rationem proſequendum. At verò poſtea non poterit abſque alio errore circa naturalia vitam agere, niſi reuelata doctrina fuerit illuminatus. A

Ad ſecundum argumentum reſpondetur quòd doctrina reuelata non proportionatur cum veritatibus naturalibus quantùm ad hoc, vt per ſe ipſam illas demonſtret, ſicut demonſtrabiles ſunt. Sed proportio eſt in hoc, quòd per doctrinam reuelatam certificatur homo per lumen ſuperioris ordinis de illis veritatibus, quæ ex natura ſua demonſtrabiles ſunt.

Ad tertium argumentum reſpondetur, quòd non B eſt melioris conditionis fidelis idiota cæteris paribus quàm fidelis philoſophus. Et ad probationem reſpondetur, quòd non eſt minus certus philoſophus fidelis, quòd Deus eſt, quàm fidelis idiota. Et ratio eſt. Quia fides in philoſopho non deſtruit demonſtrationem concluſionis, ſed inſuper quantum ad certitudinem cõfirmat illam certitudine ſupernaturali: quamuis quantùm ad obſcuritatem fidei non poſsit philoſophus aſſentiri concluſioni ſcitæ. Sed de hac re plura diximus. 2.2.quæſt.1.art.5.

Ad quartum argumentum nego minorem. Ad probationem reſpondetur, quòd ſimul & ſemel diuina reC uelatio certificat, Deum eſſe & Deum reuelare in actu exercito. Quemadmodum ſimul & ſemel videmus lumen & colores.

Ad vltimum argumentum reſpondetur, quòd aliud eſt dicere, quòd tota hominis ſalus pendet à cognitione quarundam naturalium veritatum: & aliud eſt dicere, quòd illarum cognitio ſufficit ad ſalutem. Hoc ſecundum nõ dixit Diuus Thomas. Illud autem prius verum eſt. Sed aduerte, quòd huiuſmodi dependentia potiùs eſt tanquàm à cauſa materiali & capacitate naturæ, quæ præſupponitur ad gratiam, ſicut præD ſupponitur intellectus & liberum arbitrium, ita etiam fides præſupponit, quòd non ſit error in intellectu circa quaſdam veritates naturales. Vnde Deum eſſe dicitur eſſe præambulum ad fidem potiùs quam per ſe ad fidem pertinere.

DVbitari tertiò poterat circa tertiam concluſionem, quam notauimus in ſolutione ad. 2. Vtrũ Theologia & Metaphyſica differant ſpecie, an potius genere? Et ratio dubitandi erat: Quia vtraque eſt in prædicamento qualitatis & in ſpecie habitus. Sed huius dubitationis ſolutio in articulo ſequenti facilè patebit. Interim tamen ſcito, quòd hæc generica differentia expendenda eſt ſecundum rationem formalem E ſcibilis, quæ reſpectu Theologiæ vſque adeò eſt eleuata, vt ſuperet abſtractione ſua omnem rationem formalem naturalis ſcibilis.

Et denique aduerte circa ſolutionem ad. 2. quòd Diuus Thomas ita reſpondet quaſi expreſsè negaret conſequentiam argumenti; & aſsignat rationem: Quia de eodem ſcibili materiali poſſunt eſſe plures ſcientiæ ſub diuerſis rationibus. Ex quo ſequitur, quòd fruſtra Caietanus cum Scoto contendit, qui hanc ſolutionem reprehendit obijciens, quòd per eam non ſaluatur neceſsitas Theologiæ. Nos tamen reſpondemus, quòd ad bonam ſolutionem non pertinet, vt probet concluſionem, ſed quòd defendat ab obiectione contraria. Id quod abunde ſatis præſtat ſolutio D. Thomæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm ſacra doctrina ſit ſcientia.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd ſacra doctrina non ſit ſcientia. Omnis enim ſcientia procedit ex principijs per ſe notis: ſed ſacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non ſunt per ſe noti, cum non ab omnibus concedantur: nõ enim omnium eſt fides, vt dicitur. 2. Theſſalon. 3. Non igitur ſacra doctrina eſt ſcientia.

¶ 2 Præterea. Scientia non eſt ſingularium. Sed ſacra doctrina tractat de ſingularibus, putà de geſtis Abrahæ, Iſaac & Iacob, & ſimilibus. Ergo ſacra doctrina non eſt ſcientia.

SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit. 14. de Trinit. * Huic ſcientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam ſcientiam pertinet niſi ad ſacram doctrinam. Ergo ſacra doctrina eſt ſcientia.

RESPONDEO dicendum, ſacram doctrinam eſſe ſcientiam. Sed ſciendum eſt quòd duplex eſt ſcientiarum genus. Quædam enim ſunt, quæ procedunt ex principijs notis lumine naturali intellectus, ſicut Arithmetica, Geometria, & huiuſmodi. Quædam verò ſunt, quæ procedunt ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ: ſicut perſpectiua procedit ex principijs notificatis per Geometriam: & Muſica ex principijs per Arithmeticam notis. Et hoc modo ſacra doctrina eſt ſcientia, quia procedit ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ, quæ ſcilicet eſt ſcientia Dei & beatorum. Vnde ſicut Muſicus credit principia tradita ſibi ab Arithmetico, ita doctrina ſacra credit principia reuelata ſibi à Deo.

AD primum ergo dicendum, quòd principia cuiuſlibet ſcientiæ vel ſunt nota per ſe, vel reducuntur ad notitiam ſuperioris ſcientiæ: & talia ſunt principia ſacræ doctrinæ: vt dictum eſt. *

AD ſecundum dicendum, quòd ſingularia tradun tur in ſacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, ſed introducuntur, tum in exemplum vitæ, ſicut in ſcientijs moralibus: tum etiam ad declarandum autoritatem virorum, per quos ad nos reuelatio diuina proceſsit, ſuper quã fundatur ſacra ſcriptura ſeu doctrina.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio eſt affirmatiua. Quam probat expreſſo teſtimonio Aug. lib. 14. de Trin. c. 1.

Secunda concluſio prioris explicatiua. Sacra doctrina eſt ſcientia. Ratio eſt. Quia procedit ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ, quæ ſcilicet eſt ſcientia Dei, & beatorum.

COMMENTARIVM.

DVbium potiſsimum eſt circa primam concluſionem; An ſacra doctrina ſit verè & propriè ſcientia.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua argumẽto primo Diui

Diui Thomæ: Omnis ſcientia propriè dicta debet procedere ex per ſe notis principijs: ſed Theologia non procedit ex principijs per ſe notis, ergo non eſt ſcientia. Quòd ſi reſpondeas cum Diuo Thoma, ſufficere ad proprietatem ſcientiæ, quòd eius principia ſint nota lumine ſuperioris ſcientiæ; replicatur contra. Quia ſi quis modo acciperet principia Perſpectiuæ, quæ aliàs ſunt concluſiones Geometriæ & aſſentiret eis duntaxat propter autoritatem magiſtri geometriæ illa tradentis, iſte non haberet ſcientiam propriè Perſpectiuę, ergo nec nos habemus propriè ſcientiam Theologiæ. Probatur antecedens. Quia totus diſcurſus diſcipuli fundatur in humana fide magiſtri. Et confirmatur. Si principia Theologiæ noſtræ non ſunt nobis euidentia, ſequitur noſtram Theologiam eſſe tantùm ſcientiam conſequentiarum, non concluſionum, ac proinde à logica non differre. Probatur ſequela. Quia in hac conſequentia, Omnis homo eſt riſibilis, Chriſtus eſt homo, ergo Chriſtus eſt riſibilis, maior euidens eſt phyſico, minor immediatè pertinet ad fidem, ergo Theologi officium ſolùm erit iudicare bonam eſſe cõſequentiam. A

Arguitur ſecundò, Hæreticus, qui errat in vno articulo fidei, poteſt ex alijs articulis ſyllogizare: & tamen huiuſmodi ſyllogiſmus in hæretico non generat ſcientiam, ergo neque in catholico. Minor ab omnibus admittitur. Probatur conſequentia. Quia illa principia, ex quibus hæreticus procedit, etiam ſunt per ſe nota in lumine ſcientiæ beatorum, ergo ſi hoc ſufficit, vt noſtra Theologia ſit ſcientia, etiam illa erit ſcientia, aut neutra. Et confirmatur, & ſuppono, quòd Theologus catholicus incidat in vnum errorem tantùm. v. g. quòd non eſt purgatorium, vel quòd animæ ſanctorum nõ vident Deum vſque in diem iudicij. Tunc iſte Theologus non amittit ſtatim habitum Theologiæ acquiſitum, ergo ſi in illo non eſt ſcientia habitus ille, neq; antea erat ſcientia in eodem catholico. C

Arguitur tertiò, Si concluſio quæ dicitur Theologica ex principijs fidei deducenda eſt, aut hoc fieri debet per euidentem conſequentiam, vel per probabilem. Si per euidentem, tunc concluſio eſt etiam de fide, vt v. g. Chriſtus eſt riſibilis. Si autem per inuidentem; tunc concluſio erit probabilis opinio vt plurimum, ergo Theologia non eſt propriè ſcientia. D

Arguitur quartò, Scientia propriè debet eſſe de neceſsarijs concluſionibus, & ex neceſsarijs principijs: ſed noſtræ Theologiæ plurima principia ſunt contingentia, vt v.g. quòd verbum caro factum eſt, quòd paſſum eſt in carne, quòd Antichriſtus naſcetur & alia ſimilia: quibus tamen immediatè per fidem aſſentimus, ergo concluſiones, quæ ex talibus principijs colliguntur, nõ ſunt neceſsariæ, ac per conſequens de illis non eſt propriè ſcientia. E

PRo ſolutione huius difficultatis nota, quòd quamuis Caietanus articulo præcedenti dixerit, quòd nomine ſacræ doctrinæ non intellexerit D. Thomas fidem determinatè, vel determinatè Theologiam, ſed indifferenter acceperit pro doctrina reuelata immediatè, qualis eſt fides; vel mediatè, qualis eſt Theologia; nihilominus iam in hoc articulo ſacra doctrina verificatur nõ de fide, ſed de doctrina, quæ inclinat ad aſſenſum concluſionum, quæ ex principijs fidei deducuntur. Habet enim ſe fides reſpectu huius doctrinæ, ſicut habitus primorum principiorum ad ſcietias naturales. A

Nota ſecundò, Ariſtotelem in. 1. Poſter. ſummo rigore ſcientiam definiſſe, ita vt vix ad illius exemplaris formam poſsit aliqua demonſtratio in medium proferri, niſi in mathematicis. Quemadmodum & Cicero deſcripſit oratorem ſummum, qualem nunquàm inuenies. Sed ille bonus erit orator, qui magna ex parte ad prototypum acceſſerit. Quamobrem & ipſe Ariſtoteles lib. 1. Ethic. cap. 3. docuit, ſtultum eſſe in omni ſcientia & materia demonſtrationes æquales certitudine & claritate poſtulare. Hoc enim eſt ingenij indiſciplinati. Sed oportet in vnaquaque ſcientia iuxta ſubiectam materiam demonſtrationes magis minuſue exactas requirere. Maior enim eſt certitudo & claritas in mathematicis, quàm in phyſicis, eo quòd phyſica, quæ eſt de ente mobili, ab effectu oſtendit ſua principia. Mathematicæ verò quoniam verſantur circa quantitatem, quæ etiam ſenſibus palàm eſt, quamuis abſtrahat à materia ſenſibili & motibus ſubiecta, tamen in ratione totius & partis intellectui manifeſtiſsima eſt, ac propterea principia mathematica, Omne totum eſt maius ſua parte, Quæcunq; ſunt æqualia vni tertio ſunt æqualia inter ſe, & ſimilia, intellectui manifeſtiſsima ſunt: quoniam termini horum principiorum noti ſunt omnibus. At in metaphyſica propter nimiam abſtractionem obiecti à materia intelligibili non ſunt principia omnia per ſe nota nobis. Vnde plurimæ demonſtrationes metaphyſicæ difficilè à nobis comprehenduntur. Iam verò in moralibus vix poterit iuxta Ariſtotelica præcepta fieri demonſtratio, niſi quis adiecerit, iuxta ſubiectam materiam demonſtrationem eſſe. Et nihilominus huiuſmodi diſciplinæ ſcientiæ dicuntur & ſunt. B

HIS ſuppoſitis ſit prima concluſio. Si Theologia ſecundùm ſe conſideretur, hoc eſt ſecundum propriam ſpeciem & obiectum, propriè & exactiſsimè ſcientia eſt & perfectiori modo quàm Ariſtotelica præcepta poſtulant. Probatur. Quia Theologia ſecundùm ſe habitus eſt ad aſſentiendum concluſionibus, quæ ex principijs ſupernaturalibus & ſupernaturali lumine per ſe notis educuntur: Sed huiuſmodi habitus perfectus eſt ſecundùm propriam ſpeciẽ in Theologis, qui prima illa principia lumine beatifico vident immediatè, ergo in illis perfectiſsima ſcientia eſt. D

Secunda concluſio. Si loquamur de Theologia ſecundùm quòd in nobis viatoribus eſt, qui principia non euidenter cognoſcimus, ſed nihilominus eis certiſsimè lumine fidei aſſentimus immediatè, verè & propriè eſt ſcientia, quamuis ſit imperfecta. Probatur primò concluſio hæc. Quia huiuſmodi habitus Theologicus eſt virtus intellectualis, quoniam ſemper inclinat ad verum: ſed iſta virtus nõ eſt habitus primorum principiorum, cùm verſetur circa concluſiones, neque eſt prudentia, quia non verſatur circa ſingularia agibilia hic & nunc, neque eſt ars, quia non verſatur circa factibilia, ergo eſt ſapientia vel ſcientia. Probo conſequentiam. Quoniam Ariſtoteles. 6. Ethic. virtutes intellectuales in prædictum numerum diſtribuit. E

Sed fortè reſpondebit quis, quòd Theologia eſt virtus Theologalis, quæ dicitur fides. Sed in oppoſitum eſt, quòd fides non aſſentit veritatibus complexis per diſcurſum, ſed immediatè innititur diuinæ reuelationi, vt latè diſſeruimus in. 2.2. quæſtione. 1. articulo. 1. Et confirmatur ex prima canoni. Ioan. capite. 5. Qui credit

Universidad de Deusto
Biblioteca

dit in filium Dei, habet testimonium Dei in se: ergo A
Theologicus habitus merito & propriè scientia nuncupatur. Probatur secundo. Nam eum Aristot. docuit scientiam procedere ex euidentibus, vel intellexit ex euidentibus quo ad nos vel euidentibus secundum se. Si primum, ergo Metaphysica non erit propriè scientia, quæ sæpè procedit ex euidentibus secundum se tantum & non quo ad nos, vt v. g. cùm demonstratur, q̃ substantiæ separatæ à materia sunt incorruptibiles: & quòd Deus est æternus, quia est immutabilis, & quòd omnia mouet, quia est primum ens; quæ principia nõ sunt per se nota nobis, sicut quòd Deus sit, vel q̃ angelus sit. At verò si intelligat de principijs per se notis se- B
cundùm se; tunc sic argumentor. Principia Theologica sunt certissima, & euidentissima secundum se, v. g. quòd pater generet filium, ergo ex hac parte non desinet esse propriè scientia.

Sed dicet aliquis, quòd principia aliarum scientiarũ, quamuis non sint nobis euidentia immediatè, tamen fiunt nobis euidentia à posteriori, vt v. g. ex motu rerum nobis euidẽti colligimus, quòd Deus est & quòd est vnus & similia, & quòd natura sit principium motus & quietis: hoc autem non contingit in principijs Theologicis. Semper enim manet in nobis illorum assensus obscurus. Fateor, ita res habet. Sed hinc ego fortius argumentum faciam. Si euidentia conclusionum, C
quæ ex talibus principijs deducuntur, non necesse est, quòd efficiatur in nobis ex euidentia principiorum secundùm se, ergo non est per se necessarium, quòd assensus scientificus conclusionis accipiat euidentiam ex principijs: siquidem cõceditur, quòd principia, vt principia sunt, non habent euidentiam, quo ad nos. sed solum habẽt euidẽtiã ab extrinseco & ab effectu. Et cõfirmatur. Si ad rationem propriæ scientiæ sufficit, q̃ principia in nobis habeant quandam euidentiam, quasi mutuatam ab effectibus; & propter illam assensus principiorum habetur certus & necessarius, vt inde rursus de D
monstrentur effectus, ergo multò magis debet sufficere, quòd principia nostræ Theologiæ certitudinem habeant ab ipso Deo infallibiliter lumine fidei reuelante nobis ea principia verissima esse. Probatur tertiò conclusio. Quando Aristoteles dixit, non sciet aliquis nisi præmissarum habuerit scientiam, aut aliquid maius scientia; non exclusit à ratione scientiæ nostram Theologiam. Habemus enim Theologi præmissarum, vel scientiam, vel aliquid maius scientia, scilicet fidem diuinam, quæ exsuperat omnem sciẽtiam humanam, imo & ipsum naturale lumen. Et confirmatur. Quia euidentia eatenus requiritur in principijs, quatenus conducit, E
vt intellectus conuincatur & firmiter adhæreat veritati: sed sola certitudo nostræ fidei fortiùs adhærere facit intellectum ad assensum principiorum, quàm omnis habitus naturalis, ergo potiore iure nostra Theologia dicetur propriè scientia quàm aliæ vniuersæ humanæ disciplinæ. Atque etiam iure optimo à D. Aug. lib. 14. de Trin. cap. 1. & lib. 12. de Trin. cap. 14. nostra Theologia appellatur scientia, qua fides salubernima gignitur, nutritur, defenditur & roboratur. Dicit autem, quòd gignitur fides per hanc sciẽtiam, quia Theologi officium est ratiocinando auferre impedimenta, quibus infideles detinentur, ne recipiant fidem. D. etiã Hieron. in epist. ad Paulinum. Tomo. 4. inquit, Talem scientiam discamus in terris, quæ nobiscum perseueret in cælis. Obseruandum tamen est quòd in conclusione secunda diximus, nostram Theologiam esse scientiam imperfectam, dupliciter posse intelligi. Vno modo cõparatione ad alias scientias. Et sic non est dicenda imperfecta, sed potius omnibus humanis scientijs simpliciter multo perfectior: siquidem certitudine incomparabiliter præstat. Erit autem secundùm quid imperfectior propter ineuidentiam. Altero modo potest dici imperfecta comparatione ad perfectionem, quam intra propriam speciem habere potest. Sicut infans est imperfectus homo: quia nondum potest actiones perfectas propriæ speciei exercere. Et illo modo verè nostra Theologia imperfecta est, quia pro isto statu careret euidentia, quam intra propriam speciem habebit in patria, quando venerit quod perfectum est. Tũc enim principia, quibus nunc per fidem assentimus, lumine gloriæ videbimus. Interim tamen sub vmbra illius, quẽ desideramus, fedebimus; quantumuis fructus eius dulcis sit gutturi nostro. Et oppositum fuit error quorundam, qui Illuminati dicti sunt in Hispania, qui gloriabantur, se mysteriorum fidei euidentiam habere.

AD argumenta in oppositum respondetur. ¶ Ad primum optimè respondet Diuus Thomas, sufficere ad proprietatem scientiæ, quòd eius principia sint per se nota lumine superioris scientiæ. Sed ad replicam respondetur, quòd in illo casu homo ille non haberet scientiam, sed fidem humanam respectu principiorum immediatè, conclusionum verò mediatè, quarum assensus dicetur opinio fundata in fide humana. Et tunc nego consequentiam. Quoniam simile adductum à D. Thoma non sic intelligendum est, vt vnus homo habeat perspectiuam solam, & alius geometriam. Nam isto pacto perspectiua non esset scientia, iuxta doctrinam Aristotelicam: Non sciet nisi præmissarum habuerit scientiam, vel aliquid maius scientia. At verò homo ille non habet scientiam præmissarum, sed meram fidem humanam, ergo non potest habere scientiam perspectiuæ. Intelligendum ergo est simile quantum ad hoc, quod sicut scientia perspectiuæ accipit sua principia ab alia scientia; & hoc non obstat, quominus sit scientia: ita nostra Theologia accipit sua principia à scientia beata, quæ est scientia Dei & beatorum. Cæterùm magna differentia est. Etenim nostra Theologia potest esse scientia, etiam si nõ sit simul cum scientia beata; at perspectiua non potest esse scientia, nisi coniuncta fuerit cum scientia geometriæ in eodem intellectu. Et ratio huius differẽtiæ est. Quia principia Theologiæ communicantur nobis à scientia beata Dei mediante lumine ordinis supernaturalis, quod est lumen fidei, quæ firmior est omni humana scientia, quamuis euidentia scientiæ beatorum non communicetur nobis. At verò principia perspectiuæ in eo, qui caret geometria, non communicantur ei nisi per fidem humanã, quæ ratio assentiendi infirma est, ac proinde neq; conclusionũ scientiam habebit. Et per hunc modum intelligatur exemplũ, quod affert D. Tho. de veritate. q. 14. art. 10. Vbi comparat nostrã Theologiam disciplinæ alicuius discipuli credẽtis principia propter autoritatem magistri. Sed profectò differẽtia est, quòd magister noster est ipse Deus, qui aperit aures nostras, vt audiamus eum quasi magistrum & verè simus dociles Dei, vt dicitur Ioan. 6. cap. Et quia huius magistri autoritas est omnino infallibilis, nostra Theologia inde

inde discurrens ad conclusiones propriè scientiæ rationem habet. Ad confirmationem negatur sequela. Quoniam assensus conclusionis illius, Christus est risibilis, ex assensu præmissarum coniunctim efficitur. Atque adeò ex lumine antecedentis applicato per bonã consequentiam causatur lumen acquisitum superioris ordinis, quàm sit naturale. Et illud causat certitudinem in assensu conclusionis. Id quod magis constat, quando vtraque præmissa est de fide.

Ad secundum argumentum negatur, quòd hæreticus possit esse verus Theologus, etiam si antea fuerit catholicus. Et ratio est. Quia iam sola fide humana vel opinione vniuersa principia credit. Et ad confirmationem B
respondetur, quod aliæ scientiæ non amittuntur propter vnum errorem circa conclusionem. At verò si error esset circa rationem formalem principiorum; tunc tota scientia corrumperetur: quanuis maneret quædã habilitas quasi cadauer scientiæ. Et quia hæreticus errat circa rationem formalem principiorum, quę est diuina reuelatio ad credendum ea, quæ proponit Ecclesia, idcircò consequenter tota Theologia, quæ illis principijs innititur, statim destruitur sicut & tota fides perit.

Ad tertium argumẽtum doctissimus Magister Frater Dominicus de Soto, lib. 1. Poster. q. 2. ad confirmationem argumenti septimi ait, quòd quando per conse- C
quentiam euidentem deducitur conclusio ex principio fidei, tunc etiam ipsa conclusio similiter est certa secundùm fidem. Quamobrem eas solas conclusiones censet ad Theologicam scientiam pertinere, quæ ex principijs fidei per consequentias probabiles deducuntur. Verumtamen hæc sententia falsa est. Probatur primò. Quia sequeretur, quòd nostra Theologia esset mera opinio. Patet sequela. Quoniam ex principijs quantumlibet certis & euidentibus per consequentiam probabilem non potest generari nisi opinio; vt patet in argumentatione, quæ sumitur ab exemplis euidentibus, v. g. Petrus in aliqua negotiatione factus est diues; & D
Paulus similiter, ergo si tu ita negotiatus fueris; dives eris. Hic non generatur nisi opinio consequentis. Item falsum est, quod ait, similiter est de fide, Christus est homo, & Christus est risibilis. Quoniam si quis confitetur, Christum esse perfectum hominem, negaret autẽ esse risibilem; quia opinatur, risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed nondum hæreticus. Quoniam ab Ecclesia nõ est hactenus definitum, quòd Christus sit risibilis. At verò si ab Ecclesia definiretur, risibilitatem pertinere ad perfectionem humanæ naturæ, quemadmodum definitum est, Christum habere duplicem voluntatẽ, E
scilicet, humanam & diuinam; iam qui negaret Christum esse risibilem, esset hæreticus. Quia repugnaret doctrinæ Ecclesiæ, quæ columna est & firmamentum veritatis. ¶ Respondetur ergo ad argumentum, quòd conclusiones, quæ ex principijs fidei, vel ex vno principio fidei & altero naturaliter euidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt propriè Theologicæ sciẽtiæ conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones de fide non immediatè, sed mediatè: & oppositũ illarum dicitur error circa fidem mediate: & qui contrarium sentit, venit in suspicionem hæresis, præsertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare, quæ sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur, negare principium fidei. Hanc sententiam te- A
net præceptor meus Cano in libro. 12. de locis Theologicis capit. 2.

Ad quartum argumentum respondetur, quòd quedam principia Theologiæ prima sunt maximè necessaria, vt v. g. quòd Deus est trinus & vnus, q̃ Pater generat Filium. Alia verò sunt, quæ ex proprijs terminis cõsiderata videntur esse contingentia, vt v. g. q̃ Christus est spinis coronatus. At verò si hæc ipsa considerentur, vt subsunt diuinæ reuelationi, sunt omninò necessaria; sicut est necessarium, quòd Deus sit verax, ita vt falli aut fallere non possit. Et hoc sufficit ad certitudinem scientiæ Theologicæ.

DVbitatur secundò circa secundam conclusionem; An nostra Theologia sit propriè subalternata scientiæ Dei & beatorum.

Arguitur primò pro parte negatiua argumento Scoti. q. 3. prologi libri primi sententiarum. Theologia est scientia de Deo: sed scientia de Deo non potest esse nisi vna, ergo non est vna Theologia subalternans, & altera subalternata. Probatur minor. Quia Deitas non est nisi vnica ratio formalis. ¶ Arguitur secundò, Vbi desinit subalternans, incipit subalternata, hoc est, conclusiones subalternantis principia sunt subalternatæ scientiæ; sed de eisdem conclusionibus, de quibus est nostra Theologia, est etiãm Theologia beatorum, ergo. C

Arguitur tertiò. Subiectum subalternatæ addit aliquam differentiam accidentaliter contrahentem subiectum subalternantis, iuxta doctrinam Posterioristicam (vt v. g. numerus sonorus est subiectum Musicæ, & addit differentiam accidentalem, videlicet, sonorum supra numerum, qui Arithmeticæ subiectum est) at verò Theologiæ nostræ obiectum non ita se habet respectu obiecti Theologiæ beatorum, ergo. Neque valet respondere, nostram Theologiam versari circa Deũ obscurè cognitum, Theologiam verò beatorum versari circa Deum secũdùm se cognitum: quoniam hæc obscuritas non est ratio, quam Theologus consideret in D
suis conclusionibus. Imò verò neque conditio necessaria est: quoniam aliàs nostra Theologia non posset manere in patria, neq; simul esse cum subalternante.

Ad hanc difficultatem Caietanus hoc in loco, quanuis ille non existimet, nostram Theologiam esse scientiam simpliciter, prout in nobis est; tamen absolutè cõcedit esse subordinatam scientiæ Dei & beatorum. Ad argumenta verò facta respondet, eam solam conditionẽ esse necessariã, vt aliqua scientia dicatur subalternata alteri, q̃ eius principia sint euidentia in altera scientia. At verò hæc sententia falsa videtur. Primò quidem, quia si fatis est, vt sciẽtia sit subalternata, q̃ eius principia sint euidẽtia in alia scientia, nec sit necessaria diuersa ratio obiecti; sequitur, q̃ si quis credat aliquas propositiones Geometriæ propter autoritatẽ magistri asserentis, deinceps verò ex illis suppositis deducat plures conclusiones per euidentes consequẽtias, sequitur inquam, q̃ iste discipulus acquirat habitum subalternatum illi scientiæ, per quam demonstrantur priores conclusiones, consequens falsum est. Quia si discipulus ille didicerit postea demõstrationes priorũ conclusionum, non erit in illo duplex scientia, sed vnica Geometria, ergo necessaria est distincta ratio obiecti scientiæ subalternatæ. Deinde Caietanus non videtur sufficienter explicare rationem obiecti nostræ Theologiæ & eius quæ est in beatis. Ait enim, quòd Deus clarè visus est

Universidad de Deusto
Biblioteca

obiectum beatis, sed nostræ Theologiæ obiectum est Deus reuelatus abstrahendo à claritate & obscuritate. Contra hoc est. Quia tunc obiectum subalternatis esset minus vniuersale & magis determinatum; & obiectum subalternatæ esset communius. Patet enim, quòd Deus clarè vel obscurè visus non est obiectum tam determinatum, sicut Deus clarè visus. Demde cùm Theologus viator perueneriț ad Deum clarè visum, iam tũc eius Theologia reuera est de Deo clare viso, ergo nihil erit illic, per quod distinguatur à subalternante.

PRo decisione huius difficultatis supponendum est primò, in beatis duplicem esse cognitionem. Alteram qua cognoscunt Deum aperte & in illo quasdam creaturas, quasi vnico intuitu videntes principium & conclusiones. Et hæc est visio beatifica immutabilis & æternitate participata mensurabilis. Et hæc eminentiori modo scientia est, quàm omnis alia ab Aristotele definita. Est enim aperta cognitio veritatum in suo primo principio, sine aliquo discursu. Alteram cognitio est in beatis, qua cognoscunt res per proprias species, quæ appellatur ab August. vespertina cognitio: illa verò prior dicitur matutina.

Supponendum est secundo, vespertinam cognitionem duplicem posse considerari in ipsis beatis. Alteram, qua naturali lumine cognoscunt principia quædam, & in illis conclusiones. Et hæc est naturalis scientia, quæ mansit etiam in dæmonibus. Alterà verò, qua vident quidem principia quædam supernaturalia in ipso Deo lumine gloriæ. Vnde potentes fiunt, quasdam conclusiones ex illis deducere, quas per proprias species considerant. Et hæc est proprie Theologica scientia.

His suppositis sit prima conclusio. Cognitio beatifica eminenter est scientia subalternans non solum respectu nostræ Theologiæ, sed etiam respectu omnis scientiæ naturalis. Probatur. Quia omnia principia scientiarum quantumlibet nota lumine naturali illic habent rationem superiorem & manifestiorem suæ veritatis, ergo respectu illius cognitionis omnis alia scientia est quoddammodo subalternata: multo autem magis nostra Theologia, cuius principia nobis obscura illic videntur.

Secunda conclusio. Si nostra Theologia compararetur ad Theologiam, quæ est in beatis, per quam ex principijs cognitis in verbo deducunt conclusiones & per proprias species illas considerant; sic nostra Theologia non est proprie subalternata, sed solùm se habet vt imperfectum & perfectum intra eandem speciem. Probatur ista conclusio primò, argumento tertio facto pro parte negatiua. Deinde, quia vtraque Theologia procedit ex principijs reuelatis immediatè per diuinam reuelationem: sed quòd hæc reuelatio sit obscura, per accidens est ad propriam rationẽ scientiæ Theologiæ, sicut accidit aquæ esse calidam, ergo &c. Probo minorem. Quia alias nostra Theologia non posset remanere in patria, sicut nnn potest manere fides, cuius obiecti necessaria conditio est obscuritas & ratio formalis obscura reuelatio: de quo tamen, artic. 3. plura dicemus. Interim tamen ad argumenta in principio posita respondeamus.

AD primum argumentum Scoti respondetur, nego minorem. Et ad probationem respondetur, quòd quãuis Deitas sit vnica in seipsa simplicissima: tamen vt subest differentibus rationibus formalibus, sub quibus cognoscibilis est, habet sufficiens fundamentum ad distinctionem scientiarum & habituũ. V. g. Deus pertinet ad obiectum Metaphysicæ, vt cognoscibilis lumine naturali: & est obiectum fidei nostræ, vt subest lumini obscuræ reuelationis: & est obiectum nostræ Theologiæ, vt subest lumini, quod ex principijs aliàs reuelatis à Deo, ostendit aliqua de ipso Deo: est etiam & obiectum visionis beatificæ, vt subest lumini gloriæ, respectu cuius visionis nostra Theologia dicitur eminenter subalternata.

Ad secundum argumentum respondetur, quòd probat nostram secundam conclusionem.

Ad tertium argumentum respondetur, quòd Diuus Thomas nunquam asseruit, nostram Theologiam esse simpliciter subalternatam, sed habere se sicut scientiam subalternatam. Et reuera potissima conditio subalternatæ scientiæ est, quòd eius principia ostendantur in subalternante. Supponitur tamen distinctio obiecti formalis, quæ debet esse magis limitata & minùs simplex in subalternata, quàm in subalternante. Et insuper obiectum subalternatæ accidentaliter contractum debet esse quatenus subest subalternatæ saientiæ. Quæ omnia quanuis non conueniant nostræ Theologiæ, respectu Theologiæ beatorum, quam habent per proprias species rerum: tamen bene conueniunt nostræ Theologiæ & Theologiæ beatorum respectu visionis beatificæ, cuius obiectum, vt subest lumini gloriæ purius & simplicius est, & ostendit hoc lumen rationes aliarum rerum per proprias species cognitarum multò perfectius, quàm omne aliud lumen inferius. Cæterum conditio illa, quòd obiectum subalternatæ accidentaliter contrahatur, etiam suo modo verificatur in præsenti. Nam ipse Deus, prout relucet in suis creaturis, quasi accidentaliter contrahitur: atque ita cognoscitur per species creaturarum. Quatenus verò cognoscitur lumine gloriæ, consideratur eius puritas & substantia secundum quòd in se est. ¶Et si quis obijciat, quòd lumen gloriæ etiam concurrit ad assensum conclusionum, quas beati ex visione Dei deducunt, vt eas in proprijs speciebus considerent, ergo eadem est ratio formalis obiecti. Respondetur, quòd lumen gloriæ non concurrit immediatè ad assensum illarum conclusionum, sed mediante lumine naturali, quo videtur consequentia conclusionis, vel mediante etiam lumine acquisito virtute luminis infusi, aut certè mediante aliquo lumine, quod naturali consequentia gignitur in beatis ex reuerberatione (vt ita dicam) luminis gloriæ, quod splendorem quendam efficit in cognitione vespertina. Neque hoc mirum est. Quoniam etiam concedunt Theologi, quòd in exercitio virtutum infusarum acquirimus etiam in eisdem potentijs virtutes quasdam, quas dicimus acquisitas, ita vt interdum amissis virtutibus infusis per mortale peccatum maneant in nobis quidam habitus virtutum similes virtutibus antiquis. Atque ità fieri potest, vt ex exercitio luminis gloriæ circa Deum clarè visum resultet in potentia naturali intellectus splendor quidam diuinus quo intellectus perficiatur & fiat potens ad cognoscendum res alias per proprias species excellentiori modo, quàm solo naturali lumine cognoscerentur. Ex dictis facilè procedemus ad solutionem sequentis dubij.

Dubi-

DVbitatur tertiò. Vtrùm nostra Theologia maneat in patria, an potius permutetur cum altera Theologia beatorum.

Arguitur primò pro parte negatiua ex illo. 1. Cor. 13. Cum venerit quod perfectũ est, euacuabitur quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Vnde colligunt Theologi, quòd fides non manet in patria: quia fides est imperfecta cognitio & obscura; sed Theologia nostra est imperfecta & obscura, ergo non manet in patria. Confirmatur, quia ibidem dicitur; Siue scientia destruetur, ergo significatur q̃ nostra Theologia non manebit in patria. Super quem locum Caieta. tenet, q̃ nostra Theologia non manet in patria: & idẽ tenet Theophylactus super eundem locum.

Arguitur secundò, Theologiæ nostræ formalis ratio non manet in patria, ergo neq; ipsa Theologia. Consequentia patet, & probatur antecedens. Quia vt docet D. Tho. art. seq. ratio formalis nostræ Theologiæ est diuina reuelatio fidei: sed hæc ratio non manet in patria, cum fides non maneat, ergo &c.

Arguitur tertiò, Theologia nostra generatur ex assensibus ineuidentibus, ergo ipsa nõ potest esse habitus inclinãs ad assensum euidentẽ: sed Theologia in patria inclinat ad assensum euidentem, ergo illa altera est.

Arguitur quartò. Assensus ineuidens non potest ipsemet fieri euidens, vt videtur manifestum, ergo habitus ineuidens non potest idem fieri euidens, ergo habitus nostræ Theologiæ non manet in patria.

Arguitur quintò, Theologia beatorum est habitus per se infusus: & nostra Theologia est habitus per se acquisitus: sed non potest habitus per se acquisitus esse idem cum habitu per se infuso, ergo nostra Theologia nõ manet in patria, aut certè habebimus duplicẽ Theologiam, alteram infusam, & alteram acquisitam. Consequẽtia & minor sunt euidentes. Probatur maior. Quia scientia beatorum præter illam, quam habent in verbo, videtur esse eiusdem rationis cum sciẽtia infusa animæ Christi, quæ quidem non est per accidens infusa, sed per se, ergo etiam scientia, quam habent omnes beati extra verbum erit per se infusa, aut certè à sciẽtia beatifica per se deriuata.

PRo solutione huius difficultatis nota, q̃ dupliciter potest aliquis habitus vel aliqua virtus, quæ à nobis habetur in via manere in patria. Vno modo ad ornatũ non tamẽ ad exercitiũ. Sicut manebit tẽperãtia & fortitudo, quæ versantur circa passiones. Altero modo potest manere virtus non solũ ad ornatum, sed etiã ad exercitiũ. Sicut manebit prudẽtia etiã acquisita, manebit religio, & aliæ similes virtutes. Et si quæras, quare nõ manebit fides & spes saltẽ ad ornatum, sicut manet temperantia, & fortitudo, quãuis non exerceant actus proprios? Respondetur esse maximã differẽtiam. Quoniã ratio formalis obiecti fidei & spei repugnat intrinsecè cum ratione formali beatificę visionis. Iuxta illud, fides est credere quod non vides, & iuxta illud: Quod enim videt quis, quid sperat? Et ideo non pertinet ad ornatũ animæ beatæ huiusmodi habitibus exornari. At verò ratio formalis obiecti fortitudinis & temperantiæ non habet repugnantiã cum ratione formali beatitudinis: imò verò in Christo domino cuius anima ab initio incarnationis fuit beata, erat simul exercitium fortitudinis & temperantiæ cum visione beatifica; & tamen exercitium fidei vel spei esse non potuit simul cum visione. Quapropter non est eadem ratio de fide & spe; & alijs virtutibus.

HIS suppositis, sit prima conclusio. Theologia, quã acquirimus in via per necessarias cõsequentias ex principijs reuelatis, manet in patria non solũ ad ornatum, sed etiã ad exercitiũ. Hæc conclusio facilè probatur præsupposita decisione præcedentium dubitationũ. Nam si Theologia nostra est propriè sciẽtia, quãuis sit imperfecta ratione status & non ex propria specie, vt satis explicatũ est in dubio primo huius articuli, nulla est ratio quare nõ maneat in patria ad ornatũ & exercitiũ ablata imperfectione, quã per accidẽs habet in via. Et cõfirmatur. Quia obscuritas, quã nostra Theologia habet in via, per accidẽs se habet ad rationẽ formalẽ obiecti specifici, quod quidẽ consideratur, vt subest diuinæ reuelationi mediate per discursum euidẽtem. Quòd autẽ illa reuelatio certa sit obscura in principijs, quãuis per se pertineat ad fidẽ, tamen per accidẽs accedit scientiæ Theologiæ. Conuenit enim ei, vt paruula est & incipiens: efficietur autem perfecta & euidens, quando euidentia, quã inquirit, sibi accesserit ex principijs euidẽter cognitis. Et miror Caiet. qui cum teneat q̃ nostra Theologia abstrahit ab obscuro & euidẽti, asserat nihilominus in loco citato, q̃ non manet in patria. ¶Probatur secundò, ex ratione D. Tho. in hoc articulo, qua probat sacram doctrinam esse scientiam, cuius principia sunt nota lumine superioris scientiæ, quæ est scientia Dei & beatorum, ergo non repugnat ei coniungi cum scientia superiori, sicut non repugnat scientiæ subalternatæ, imò maximè congruit coniungi cum scientia subalternante. ¶Probatur tertio. Quia dona spiritus sancti, quæ in hac vita pertinent ad intellectum, habent ineuidentiam pro isto statu, & tamẽ manent in patria cum euidentia, vt docet D. Thom. 1. 2. q. 68. artic. 6. ergo non repugnat quòd habitus Theologiæ, qui modo est ineuidens, possit fieri euidens in vita beata, quoniam illa ineuidentia non est intrinseca suæ speciei. Et deniq; probatur ex D. Hierony. in epist. ad Paulinum. Talem (inquit) scientiam discamus in terris, quæ nobiscũ perseueret in cœlis. Et confirmatur. Quia in patria non erit obliuio demonstrationum, quæ acquisitæ sunt in via circa obiecta aliarum disciplinarũ, ergo neq; circa obiectum Theologiæ. Illi tamen autores, qui tenent Theologiam nostram acquisitam in via non esse sciẽtiam, aut esse opinionem sicut Scotus, Durandus, & Marsilius, Gabriel, Ocham, & Adam, & magister Soto loco supra citato, qui dixit Theologiam nostram solùm per consequentias probabiles procedere, omnes isti consequenter loquentur, si negauerint, nostram Theologiam in patria manere. Nam habitus opinionis nunquam potest fieri scientificus.

Secunda conclusio. Valde probabile mihi est, quòd in beatis præter scientiã beatificam non est aliqua alia Theologia per se infusa, sed omnis alia Theologia præter visionẽ beatificã est in angelis per se acquisita virtutes luminis gloriæ accedẽte lumine naturali ad colligendas cõclusiones ex illis principijs, quas cognoscunt per proprias species; & similiter facient beati homines, qui in hac vita nõ didicerũt Theologiã. Qui verò didicerũt illic perficiẽtur & plura cognoscẽt per species proprias, quã illi qui nõ didicerũt dum essent in via. Gratia enim non destruit, sed perficit naturam. Ab hac conclusione excipimus animam Christi domini, qui habuit habi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum scientiæ non per accidens sed per se infusum, sicut dicemus in solutione ad vltimum argumentum.

AD argumenta ergo in oppositum facta respondetur. ¶ Ad primum, quòd illud testimonium Apostoli legitimè intelligitur de ipsa fide, vt patet ex ijs quæ sequuntur. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Quod autem dicit: Siue scientia destruetur, etiam potest intelligi de cognitione fidei, quæ propter certitudinem interdum scientia dicitur. Iuxta illud Ioan. 12. Scio quia resurget in resurrectione in nouissimo die. Et alibi Iob. 19. Scio quòd redemptor meus viuit & in nouissimo die de terra surrecturus sum. Et multa alia similia inuenientur in sacris literis.

Respondetur secundò, quòd Apostolus non affirmat, quòd scientia, quæ hic acquiritur destruetur, sed conditionaliter loquitur, sicut cùm dicit, siue linguæ cessabunt; & tamen certum est, quòd in beatis linguarum peritia manebit: imò vt probabiliter asseritur corporeis linguis post resurrectionem Deum interdum laudabũt, sicut ait D. Tho. lect. 3. super eundem locũ Apostoli. Sed dicuntur linguæ cessare, quia non erit necessarium vti varijs linguis, vt beati inuicem se intelligant, quia in futura gloria quilibet quamlibet linguam intelliget. Et fortasis in illo statu sicut in principio humani generis erit tantùm vnus sermo & vnum labium. Aut denique, si magis placet, dicito cum D. Tho. super illum locũ, siue scientia destruetur, non quidem quantum ad habitum aut species intelligibiles, quas in hac vita acquisiuit anima, sed quia separata à corpore non cognoscet per conuersionẽ ad phantasmata. Sed nihilominus in die iudicij poterit anima liberè intelligere & scire per conuersionem ad phantasmata. Sed hoc non erit necessarium, sicut neq; vti varijs linguis. Vnde hæc solutio ferè cum præcedenti coincidit. Quomodolibet autem se res habeat: certè D. Thomas vbi supra reprobat illorum sententiam, qui occasione Apostolici testimonij scientiã acquisitam negant in patria manere.

Ad secundum argumentum, nego antecedens. Ad probationẽ respondetur, quòd D. Tho. ar. seq. non ait, nostræ Theologiæ rationẽ formalẽ esse diuinam reuelationem fidei, sed quòd sacra doctrina considerat aliqua secundùm quòd sunt diuinitus reuelata. Est itaque accidentarium ad rationem formalem nostræ Theologiæ, quòd illa reuelatio principiorũ sit obscura. Hoc enim pertinet ad statum illius imperfectum.

Ad tertium argumentũ respondetur, quòd antecedens illud, Theologia nostra generatur ex assensibus ineuidẽtibus, si faciat sensum formalẽ, falsum est. Quia Theologia nostra secundũ propriã speciem non per se generatur ex ineuidentibus assensibus, quanuis materialiter verũ sit, quòd hic & nunc pro isto statu generetur ex assensibus ineuidentibus. In quo sensu antecedens verũ est, sed consequentia nihil valet: imò idem habitus, si auferatur id quod per accidens est ad speciem propriam Theologiæ, scilicet, obscuritas circa principia, manebit nihilominus ipsemet habitus perfectior & illustrior, quàm antea propter coniunctionem ad lumen gloriæ.

Ad quartum argumentum respondetur primò, trãseat antecedens & nego consequentiam. Sicut fortasis idem numero assensus fidei informis non potest fieri formatus: quia variatur secundum illam circunstantiã viuentis aut mortui: tamen non inde sequitur, quòd fidei habitus non maneat idem informatus charitate, qui antea fuerat informis. ¶ Respondetur secundò, nego antecedens. Imò ex natura rei possibile est, quòd idem numero assensus, v. g. huius conclusionis, Christus est risibilis, qui nunc habetur ex principio cognito per fidem, continuetur in patria, si Deus repente infunderet lumẽ gloriæ circa idem principium. Sed quia regulariter loquẽdo interrumpitur actualis assensus Theologicarũ conclusionum, non solùm quando homo transit ex hac vita in alteram, sed etiam passim in præsenti vita, propterea nunquam verificatur, quòd idem assensus numero sit nunc ineuidens & postea euidens. Cæterum habitus, quia ex natura sua permanet, bene potest idẽ nunc esse ineuidens & postea euidens. Sicut idem homo est infans & postea vir.

Ad quintum argumentum, nego maiorem, si loquamur de Theologia beatorum, quem habent extra verbum: imò opinor, illam esse vel acquisitã proprijs actibus aut consequutam ex visione beatifica. Et quomodolibet sit, non concedo esse per se infusam: imò est talis speciei, vt nostris actibus acquiri possit. Sicut fuit scientia Protoparenti ab ipso Deo indita, quæ à Theologis dicitur infusa per accidens, eo quòd talis erat, qualem ipse proprijs actibus acquirere poterat.

Ad probationẽ maioris respondetur, quòd scientia beatorum, præter illam quam habent in verbo, non est eiusdem speciei cũ scientia infusa animæ Christi. Et ratio est. Quia scientia infusa animæ Christi per se extenditur ad cognitionem cogitationũ cordis, ad quæ actũ non potest se extẽdere aliqua scientia hominũ aut angelorum. Ex quo planè colligitur, quòd est scientia per se infusa. Cuius ratio formalis vniuersalior est & simplicior, quã ratio formalis nostrę Theologię, aut beatorũ.

Pro cuius maiore intelligentia aduerte id, quod latè disputabimus in q. 57. art. 4. quòd quanuis angeli possint cognoscere cogitationes cordis reuelatas à cogitante, vel ab ipso Deo specialiter reuelante, & tunc quando cognoscit, non opus sit illi nouas species acquirere, sed per antiquas cognoscat cogitationes cordis & actiones liberas voluntatis; tamen non habet angelus etiam beatus habitualem facultatem, siue scientiam, quæ absque noua reuelatione se possit extendere ad huiusmodi cognitionem. Verumtamen Christi domini anima tantã habet scientiæ plenitudinem, vt non solum lumine gloriæ & visione beata nostras cogitationes & affectus penetret; sed etiam ex habitu scientiæ infusæ potens sit absq; noua reuelatione, cordium cogitationes cognoscere. Quæ omnia patent ex doctrina D. Tho. in 3. par. quæst. 11. ar. 1. Vnde meritò dixerim, scientiam animæ Christi esse per se infusam & alterius speciei à nostra Theologia & beatorum.

Aduerte circa prædicta, quòd non desunt Theologi qui dicant, Theologiam nostrã esse per accidens acquisitam & nihilominus esse eiusdem speciei cũ Theologia beatorum, quam habent extra verbum, quam dicunt esse per se infusam. Quemadmodum contingit vice versa, esse aliquam scientiam per accidens infusam, qualis fuit collata protoparenti, quæ tamen secundum se & propriam rationem obiecti acquisita est. Sed tamen falluntur in hac opinione. Non enim est possibile, vt scientia, quæ per se infusa est & ex propria ratione obiecti, acquiratur ab aliquo etiam per accidens: quoniam virtus inferior non potest attingere ad effectum superiorem nẽ per accidens quidem. At verò vice versa ex superiore virtute potest quis habere ex infusione quod proprijs viribus acquirere poterat.

CIrca solutionem ad secundum argumentum Dui Thomæ aduerte, quòd singularitas, quæ non prouenit ex obiecto materiali nõ impedit, quominus aliquid possit esse obiectum scientiæ. Ipse enim Deus vnicus & singularissimus est maximè scibilis. Quia eius singularitas est ipsummet esse subsistens & purus actus. Imò verò de Michaele potest esse scientia: quia eius singularitas est secundùm propriam speciem & non secundùm materiam. Ratio huius doctrinæ potest assignari ex ratione obiecti intellectus, quod est ens. Vnde quod perfectius est ens, magis cognoscibile est. Est autem perfectius ens, quantò magis est in actu & minus in potentia. Ergo si detur singulare ens, cuius singularitas non prouenit ex materia & potentialitate, sed quia illud ens est purus actus; erit etiam maximè scibile. Similiter etiam, quia indiuiduationis principium in angelis non est materia, sed indiuiduantur ex propria specie negatiuè, quatenus talis natura non habet vnde multiplicetur, idcirco de hac natura Michaelis potest esse scientia. Cæterum de singularibus ex materia compositis non potest esse scientia per se: quia secundum se indiuiduantur ex materia, quæ est incognoscibilis, vt potè pura potentia quæ solum per ordinem ad formam & actum cognoscitur. Forma autem & actus ad speciem rei pertinet; & ratione speciei participatæ indiuidua materialia habent rationem formæ & actus & eatenus de illis potest esse scientia, non autem per se quatenus singularia sunt.

Et si quis obijciat, quòd de Christo domino per se potest esse & est scientia Theologiæ. Respondetur, quòd Christus dominus dupliciter potest considerari. Vno modo quantùm ad singularem humanitatem; & sic non est magis de illo scientia, quàm de Petro, de quo non est aliqua scientia, nisi quatenus est homo. Altero modo potest considerari ratione personæ diuinæ. Et isto modo per se est scientia Theologiæ de illo. De eius autem humanitate singulari est scientia Theologiæ per ordinem ad ipsum Deum, sicut de multis alijs singularibus, quæ cadunt sub diuina reuelatione, vt ait D. Tho. art. sequenti ad primum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sacra doctrina sit vna scientia.

3 ifra ar. 4. . 1. prol. . 2, 3. & c. 2. 5. 2. imo post ntu. 43. m. 1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra doctrina non sit vna scientia: quia secundum Philosophum in 1. Posteriorum *, vna scientia est, quæ est vnius generis subiecti. Creator autem & creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub vno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est vna scientia.

¶ 2 Præterea. In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, & de moribus hominum: huiusmodi autem ad diuersas scientias philosophicas pertinent; igitur sacra doctrina non est vna scientia.

SED contra est, quòd sacra scriptura de ea loquitur sicut de vna scientia; dicitur enim Sapien. 10. Dedit illi scientiam Sanctorum.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam vnam scientiam esse. Est enim vnitas potentiæ & habitus consideranda secundùm obiectum; nõ quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem obiecti: * puta homo, asinus & lapis conueniunt in vna forma li ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundùm quod sunt diuinitus reuelata (secundùm quod dictum est *) omnia quæcunque sunt diuinitus reuelabilia, communicant in vna ratione formali obiecti huius scientiæ: & ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub scientia vna. ar. 7. huius quæst. art. præce.

AD primum ergo dicendum, quòd sacra doctrina non determinat de Deo & de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, & de creaturis secundùm quod referuntur ad Deum, vt ad principium vel finem. Vnde vnitas scientiæ non impeditur.

AD secundum dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potẽtias, vel habitus, diuersificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub vna potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectũ sub vniuersaliori ratione formali: * sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile & audibile. Vnde sensus communis cùm sit vna potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diuersis scientijs philosophicis tractantur, potest sacra doctrina vna existens considerare sub vna ratione, inquantum scilicet sunt diuinitus reuelabilia: vt sic sacra doctrina sit velut quædam impressio diuinæ scientiæ, quæ est vna & simplex omnium. q. 7. ar. 3.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia vnitas habitus considerari debet secundùm rationem formalem obiecti, sed hæc ratio formalis est vna respectu huius scientiæ, scilicet diuina reuelatio, ergo est vnica scientia.

Secunda conclusio in solutione ad primum. Non impeditur vnitas huius scientiæ propterea quod tractat de Deo, & de creaturis. Ratio est. Quia non considerat ex æquo de Deo & de creaturis, sed de Deo principaliter, de creaturis autem, secundùm quòd referuntur ad Deum.

Tertia conclusio ad secundum argumentũ. Vnitas huius scientiæ non impeditur propterea quod tractet de varijs obiectis aliarum scientiarum, videlicet de Metaphysicis, de Physicis, & Moralibus. Ratio est. Quia vniuersa considerat sub vnica ratione, inquantum sunt diuinitus reuelabilia. Est enim sacra doctrina quædam diuinæ scientiæ impressio, quæ est vnica & simplex respectu omnium.

COMMENTARIVM.

ECce articulum breuem, sed maiorem habentẽ in secessu difficultatẽ, quã in fronte promittat. Et quidem Caiet. in eius explicatione quædã disputat & definit, quæ non mediocrẽ habẽt difficultatẽ. Dabo autem operã, iuuante Domino, vt difficillimis quæstionibus ex nostra meditatione aliquid claritatis accedat.

Ante omnia ergo aduertendum est, alienam esse ab intentione præsenti Diui Thomæ quæstionem illam;

Universidad de Deusto
Biblioteca

An sacra doctrina sit vna simplex qualitas. De hoc enim disputat in. 1. 2. quæst. 54. art. 4. & definit, omnes habitus virtutum esse simplices qualitates. Sed in præsenti inquirit de vnitate huius scientiæ secundum speciem. Quemadmodum possemus inquirere; An metaphysica sit vna scientia secundum speciem, siue sit simplex qualitas siue composita.

Nota secundò, quòd circa hunc articulum multipliciter solent dubitare moderni Theologi, videlicet; An Theologia sit vna scientia genere vel specie? & vtrum ratio formalis illius sit diuina reuelatio clara vel obscura? & vtrum ista ratio formalis sit ratio sub qua, an vero ratio quæ attingitur? Sed omnes has difficultates visum est operæpretium sub vnica quæstione tangere atque dissoluere.

DVbitatur ergo, An conclusio D. Thomæ principalis sit vera, & ratio eius bona?

Arguitur primò pro parte negatiua. Vnitas scientiæ specifica debet sumi ex vnitate rationis formalis obiecti, quæ attingitur, ergo ex vnitate diuinæ reuelationis non bene concluditur vnitas scientiæ Theologiæ. Probatur consequentia. Quia ratio formalis, quæ attingitur à Theologo est Deitas, cum per se sit scientia de Deo, vt docet D. Tho. in art. 7. ergo nò est ratio formalis vnitatis specificæ huius scientiæ diuina reuelatio.

Arguitur secundò. Si quo pacto diuina reuelatio pertinet ad rationem formalem huius scientiæ, videtur, quòd pertineat vt ratio formalis sub qua; sed ex vnitate rationis formalis sub qua, non necessariò colligitur specifica vnitas scientiæ, ergo ratio Diui Thomæ non probat conclusionem. Probatur minor. Quia scientiæ Mathematicæ sunt de quantitate sub vna ratione formali, quæ est abstractio à materia sensibili, & tamen sunt quatuor scientiæ Mathematicæ differentes specie, v. g. Arithmetica, & Musica, Geometria, & Perspectiua, ergo diuina reuelatio, quæ est ratio formalis sub qua Theologus considerat de rebus tam diuersis & diuersorum generum, non sufficiet facere vnitatem specificam in scientia Theologica.

Arguitur tertiò. Reuelabilitas nihil ponit in re ipsa reuelata, ergo non est ratio formalis specificans scientiam. Patet consequentia. Quia scientiæ differentia desumitur per ordinem ad aliquid reale, quod se tenet ex parte obiecti. Antecedens vero probatur. Quia ex eo quòd Deus reuelet nobis se esse trinum & vnum, & verbum diuinum carnem factum esse, nihil ponitur in ipso obiecto.

Arguitur quartò. Si Deus reuelaret mihi omnes veritates Mathematicas & Astrologicas, nihilominus ego haberem plures scientias ex pluralitate obiectorũ scibilium, ergo diuina reuelatio non facit vnitatem specificam in reuelatis.

Arguitur quintò. Nam scientiæ distinguuntur, vt docet Arist. 6. metaph. tex. 2. secundum maiorem vel minorem abstractionem à materia: sed Metaphysica æqualiter abstrahit à materia atque Theologia, ergo non differt specie ab illa. Probatur minor. Quoniam Metaphysica abstrahit à materia intelligibili, qua abstractione non potest esse maior, minor autẽ in Theologia esse non potest, quia aliàs esset scientia inferior, ergo æqualiter abstrahit atque Metaphysica.

Arguitur sextò, Non potest esse eadem ratio specificans habitum primorum principiorum & habitum conclusionum: sed diuina reuelatio specificat habitum fidei, vt docet D. Tho. 2. 2. q. 1. & nos illic latè disputauimus, ergo non potest esse ratio formalis specificans Theologiam. Patet consequentia. Quia fidei habitus est principiorum, Theologiæ verò conclusionum, vt patet ex dictis articulo præcedenti, ergo &c.

Arguitur septimò, Ad omnem assensum conclusionis Theologicæ semper concurrunt duo lumina plusquam specie distincta, ergo ratio assentiendi conclusionibus non est vna & simplex secundum speciem, sed potius mixta: ac per consequens Theologia non est vnius speciei habitus. Consequentia patet. Quia lumen est ratio assentiendi conclusionibus. Antecedens verò probatur. Quia in omni Theologica demonstratione non solũ concurrit immediate lumen fidei, sed assensus alterius præmissæ sit ex lumine aliquo naturali, vel naturaliter acquisito. Vel si vtraq; præmissa fuerit immediatè de fide, consequentia tamen naturali lumine cognoscitur.

Deniq; arguitur. Si diuina reuelatio est ratio formalis Theologiæ, sequitur, q̃ ea, quæ cadunt sub reuelationibus particularibus, pertineant ad Theologiam aut q̃ ex illis possint Theologicæ conclusiones colligi.

PRo intelligentia huius difficultatis quædam nobis quasi fundamenta ex Logica & Metaphysica præmittenda sunt.

Primum fundamentum sit, quòd ratio formalis duplex consideratur in qualibet scientia. Altera dicitur ratio, Quæ, altera verò ratio sub qua, hoc est, quædam est ratio, quæ attingitur ipsa cognitione scientię, quædam vero est ratio sub qua illa attingitur. Prior ratio est illa, quæ se tenet ex parte obiecti secundum suam entitatem, quæ est ipsa quidditas & essentia obiecti, de qua sunt principia proxima scientiæ, & quæ radix est eorum, quæ demonstrantur in scientia. Ratio sub qua, illa est quæ se tenet ex parte ipsius scientiæ. Et dicitur sub qua, quia ipsum obiectum, prout subest illi rationi proportionatur scientiæ. Possumus ponere exemplũ in sensibus respectu quorum distinguitur etiam ratio formalis quæ, & sub qua, vt v. g. color dicitur ratio formalis obiecti visus, quæ attingitur & videtur à visu: lumen verò dicitur esse ratio formalis sub qua color ipse videtur. Tametsi hoc exemplum non per omnia quadret. Etenim lumen etiam est ratio, quæ attingitur à potentia visus, & principalius quàm color. Est enim sol maximè visibilis ratione lucis. Sed exempli materiam

vt v. g. Metaphysica quidem vna scientia est secundũ speciem, at verò obiectum eius formale, vt res est, non habet vnitatem formalem specificam, imò neq; genericam. Est enim ens in quantum ens obiectum Metaphysicæ. Quod quidem per se diuiditur in decem genera rerum primo diuersa. Verũtamen eadem est ratio entis, vt subest abstractioni à materia etiam intelligibili, quæ est ratio formalis sub qua consideratur ens, idcirco Metaphysica est vna scientia secundum speciẽ atomam, quia talis abstractio consistit in indiuisibili. Vide Caietanum lib. 1. Poste. cap. 23. & D. Tho. in opusculo. 79. quæst. 5. art. 1.

Tertium fundamentum sit; Quòd quamuis iuxta doctrinam Arist. in. 6. Metaph. tex. 2. scientiæ distinguantur secundùm maiorem vel minorem abstractionem à materia; & abstractio dicatur ratio formalis sub qua tamen non ita intelligendum est, q̃ ipsa abstractio sit lumen manifestans obiectum, sed est necessaria conditio, vt obiectum tale per lumen tale cognoscatur. Et ideò ipsa abstractio dicitur ratio sub qua. Pro cuius explicatione suppono, abstractionem à materia aliquando esse realem & sine operatione intellectus, sicut angelus est substantia realiter abstracta à materia. Aliquãdo verò abstractio à materia est solùm secunda intentio; quę consequitur operationem intellectus, vt v. g. homo per conceptum communem abstrahitur à materia singulari, & quantitas à materia sensibili, quamuis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili. Hoc supposito, probatur nostrum tertium fundamentum, scilicet, quod abstractio à materia non possit esse ratio formalis sub qua, nisi tantùm vt cõditio. Est argumẽtum, Si abstractio à materia esset per se ratio formalis sub qua obiectum scibile cognoscitur, constituitur & distinguitur, sequitur, q̃ cùm ipsa abstractio est tantùm secunda intentio, etiam tunc constitueret & distingueret per se ipsum scibile; consequens est falsum. Quia secunda intentio est ens rationis consequens operationem intellectus, ergo non cõstituit, vel distinguit realiter scientiam à scientia. Prætereà probatur q̃ abstractio realis à materia adhuc non possit esse ratio formalis sub qua. Est argumentum. Ratio formalis sub qua debet esse aliquid per quod scientia constituitur formaliter in specie & distinguitur ab alia, ergo debet esse aliquid intrinsecum ipsi scientiæ: at verò abstractio realis obiecti cognoscibilis existit extra intellectum, ergo non potest esse id, per quod scientia realiter & formaliter constituitur & distinguitur. Et confirmatur. Quia relatio scientiæ ad scibile realis est: omnis autem relatio realis intrinseca est ei, quod denominat, ergo relatio scientiæ ad scibile intrinseca est ipsi scientiæ. Tunc vltra. Ergo multo magis ratio formalis specificans scientiam. Patet consequentia. Quia relatio sequitur talẽ rationem formalẽ, tanquàm fundamentum & propriam differentiam scientiæ intrinsecam. Necesse est igitur asserere, quod vera & realis ratio sub qua cognoscitur omne scibile est aliquod lumen intrinsecum habitui scientifico vel naturale, vel supernaturale, vel acquisitum. Omne enim quòd manifestatur, seu omne quod manifestat, vt inquit Apostolus, lumen est. Præterea probatur, & ostẽditur quasi à posteriori & à signo, quod abstractio à materia non possit esse per se ratio formalis distinguẽdi, sed potius diuersitas luminis. Est argumentum. Vbicunq; non est diuersitas luminis, etiam si sit maior vel minor abstractio à materia in rebus cognitis, non diuersificatur habitus, vt exempli gratia, idem omnino est habitus omnium primorum principiorum, etiam si non omnia prima principia sint æqualiter abstracta à materia. Nam hoc principium, Quodlibet est vel non est, abstrahit à materia etiã intelligibili. Hoc autem principium, Quæcunq; sunt æqualia vni tertio sunt æqualia inter se, non abstrahit à materia intelligibili: & hoc principium, Natura est principium motus & quietis, solum abstrahit à materia singulari, & nihilominus idem est habitus omnium illorum: quia eodem lumine naturali immediatè ostenduntur esse vera. Cæterum postea in discursu ex istis principijs alio & alio lumine opus est, vt cognoscãtur & sciantur magis vel minus abstracta à materia. Atq; ita scientiæ distinguuntur specie.

Sed rogas. Quid igitur est, quod tam frequenter vrsatur in ore Metaphysicorum & Dialecticorum, quòd scientiæ distinguuntur specie per abstractionem à materia? Respondetur q̃ ea ratione ita loquuntur, quemadmodum etiam dicunt, q̃ scientiæ sunt de vniuersalibus: & tamen constat, q̃ vniuersalitas conditio obiecti formalis est, sub qua tanquam sub conditione efficitur formale. Ita etiam abstractio à materia dicitur ratio sub qua tanquam conditio necessaria & annexa obiecto manifestabili per tale lumen. Ad hunc etiam modum solemus dicere scientias constitui & distingui per ordinem & relationem ad scibile; & tamen differentia scientiæ non est relatio, sed aliquid absolutum, cui annexa est relatio; per quam declaratur & intelligitur dependentia eius à scibili & intrinseca differentia. Ad hunc ergo modum abstractio à materia est conditio obiecti scibilis ei annexa & manifestatiua differentiæ luminis scientifici, quod tantò perfectius erit, quantò magis abstracta à materia manifestauerit. Est tamen aduertendũ circa hoc fundamentum, quòd differentia abstractionis fundamẽtum habet in ratione formali obiecti quę, prout res est. Ex eo enim q̃ res ipsa in se magis aut minus participat de materia, prouenit quod intellectus circa illam versetur cum maiore vel minore abstractione à materia.

HIS suppositis sit prima conclusio. Diuina reuelatio est ratio formalis sub qua obiectum Theologicum specificat Theologiam. Hæc conclusio bene colligitur ex D. Tho. in hoc art. & in art. 7. In hoc enim articulo quærens de vnitate specifica huius doctrinæ non aliã rationem assignauit formalem obiecti, nisi diuinam reuelationem. Et in solutione ad secundũ, inquit, q̃ sacra doctrina omnia considerat sub vna ratione inquantum sunt diuinitus reuelabilia, ergo intelligit reuelationẽ esse rationem formalem obiecti sub qua. Et rursus in artic. 7. ait, rationem formalem subiecti huius scientiæ eam esse, quia omnia considerantur sub ratione Dei, hoc est, sub Deitate. Constat autem, q̃ Deitas est ratio formalis, quæ attingitur, ergo diuina reuelatio est ratio formalis sub qua.

Secunda conclusio. Diuina reuelatio prout consideratur vt ratio formalis sub qua, nõ distinguitur ab ipso lumine, vel ab effectu formali luminis. Pro cuius intelligentia aduerte, q̃ diuina reuelatio potest cõsiderari vt est actio Dei in ipso Deo existens. Et isto modo non est ratio formalis nostræ Theologiæ aut fidei, sub qua obiectum fidei vel Theologiæ attingitur. Quoniam

Universidad de Deusto
Biblioteca

illa est nobis extrinseca tenens se ex parte causæ effi- A
cientis & superioris. Altero modo diuina reuelatio sumitur pro ipso effectu, quem Deus reuelans efficit in nobis, quo formaliter fit nobis aliquid manifestum seu reuelatum. Et isto modo nihil aliud est ratio formalis sub qua obiecti Theologiæ vel fidei, quàm ipsum lumẽ aut effectus formalis luminis, quod Deus infundit in nobis, vt per illud immediatè assentiamus principijs; mediatè vero conclusionibus inde deductis. Hæc conclusio probatur. Quia ex eo distinguitur Theologia à Metaphysica, vt docet D. Tho. art. 1. huius quæstionis, quia Metaphysica agit de eisdem rebus secundùm q̃ sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, Theolo- B
gia vero secundùm q̃ cognoscuntur lumine diuinæ reuelationis, ergo necesse est, vt eo pacto quo diuina reuelatio dicitur ratio sub qua, non distinguatur à lumine, vel ab effectu formali luminis supernaturalis. Patet consequentia. Quia non possunt esse duæ rationes formales sub quibus & per quas scientia vnitatem habeat. Item D. Tho. art. sequen. ait, q̃ sacra doctrina vna existens se extendit ad ea, quæ pertinent ad alias scientias, prout sunt diuino lumine cognoscibilia. Et confirmatur ex eo, quod inquit Apostolus. 2. Cor. c. 4. Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cor- C
dibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Christi Iesu. Ecce ponit causam efficientem ex parte Dei, dum inquit, illuxit. Ponit etiam effectum actionis Dei in nobis, dum inquit, ad illuminationem scientiæ. Ponit etiam rationem formalem, quæ attingitur in eo, quod dicit claritatis Dei: id est, diuinitatis in facie Christi, id est, in persona Christi. Est ergo ratio formalis sub qua cognoscimus Deum & ea, quæ Dei sunt, lumen infusum à Deo, per quod formaliter illuminantur ea, quæ sunt in nostro intellectu inesse intelligibili Theologico. Et in hoc sensu dicimus, diuinam reuelationem esse rationem formalem sub qua. Quemadmodum etiam Apostolus inquit ad Roman. 1. cap. Quia D
quod notum est Dei manifestũ est in illis, Deus enim illis manifestauit. Vbi planè loquitur de manifestatione seu reuelatione, quæ fit naturali lumine indito ab autore naturæ. Quemadmodum ergo dicitur Deus manifestare seu reuelare, vt autor naturæ aliqua, quæ de Deo naturaliter cognoscibilia sunt non alia ratione, nisi quia confert hominibus lumen naturale: ita etiam dicetur reuelare ea, quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quatenus infundit lumen, quo talia reuelentur. Atque hoc pacto verificabitur, q̃ sub diuina reuelatione pertinent ad vnam rationem specificã fidei vel Theologiæ: quanuis differenter, vt statim sumus E
explicaturi.

Tertia conclusio. Si abstractio à materia consideretur, vt necessaria conditio rationis formalis sub qua, iuxta doctrinam explicatam in tertio fundamento, nostra Thrologia habet etiam abstractionem quandam pertinentem, vt conditionem ad vnitatem specificam eius. Et de hac abstractione suo modo verificabuntur omnia, quæ dicta sunt in tertio fundamento. Hæc conclusio non aliter probatur, nisi quia cum nostra Theologia sit verè & propriè scientia, vt articulo præcedenti ostensum est, oportet ei tribuere scientiæ proprietates, quantùm possibile fuerit. Est autem quædam proprietas scientiæ, vt abstrahat à materia, & q̃ quantò superior scientia est, tantò magis abstrahat. Ergo cum Theo-

reali cõpositione, scilicet, animal rationale, sed Metaphysica ex genere & differentia, quæ re vera non sunt partes, nisi secundum q̃ subsant abstractioni intellectus. Sed de his aliàs. Cæterùm si nostræ Theologiæ abstractionem propriam consideremus respectu proprij obiecti, inueniemus plurimũ excedere abstractionem Metaphysicam. Est enim obiectum nostræ Theologiæ ipse Deus, qui secũdum se est actus purus neque habens aliquã partẽ materialem, sicut habet ens quod est obiectum Metaphysicæ. Deus enim diuidi non potest, sicut ens diuiditur in decẽ genera, in quibus multũ est materiæ & potentialitatis. Item si quo pacto Metaphysicus de Deo considerat, hoc facit, quatenus in effectibus naturalibus potest relucere diuina virtus atq; B
diuinitas. Et eadem ratione cõsiderat de substantijs separatis à materia, quatenus earum quidditates ex materialium rerum quidditate inuestigare potest. Theologus autem de ipso Deo, prout in se est & absque ordine ad naturales effectus naturaliter cognoscibiles, per se considerat. Vnde ipse Deus vt objicitur Theologiæ, substat lumini superioris ordinis, quod à solo Deo dimanat in nostrum intellectum, non tanquam nobis debitum ex natura nostra, neque consequens nostram quidditatem aut efficientiam, sicut lumen naturale & lumen acquisitũ est in nobis. Sicut igitur ordo supernaturalis est superior toto ordine naturali; ita ea, quæ C
per se pertinent ad istum ordinem supernaturaliũ sunt magis abstracta secundùm propriam rationem, quàm immaterialia, quæ pertinent ad ordinem naturæ. Maxima enim & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamur diuinæ consortes naturæ. 2. Petri. 1. Et quidem etiam supremus Seraphin maiorem habet immaterialitatem & puritatẽ ex gratia, quàm habeat ex propria naturæ suæ quidditate. Quæ puritas manifesta tur in optima actione, qualis est visio Dei, quæ creaturam rationalem Deiformẽ efficit. Hactenus dicta sufficiant, vt intelligas quanta sit & quàm excellens abstractio nostræ Theologiæ. Reliqua vero omnia, quæ con- D
siderat, quæ ad ordinem naturæ pertinẽt, eatenus assumit, quatenus vel præsupponuntur ad ordinem gratiæ Dei, vel ad illum ordinabilia sunt. Et hæc est causa propter quam tot disputationes Logicas, Physicas & Metaphysicas suscipiat Theologus, vt in omnibus illis inquirat differẽtiam naturæ & gratiæ; & iudicet, quo pacto ordo naturæ subijciatur & ordinetur ad supernaturalem ordinem gratiæ; tantum abest vt illi repugnet. Vtrum autem ratio formalis nostræ Theologiæ & abstractio illius respiciant & postulent lumen euidẽs vel obscurum, vel indifferenter vtrumlibet; iam patere potest ex dictis dub. 3. in art. præcedenti; & amplius patebit in solutione ad sextum præsentis dubij. E

AD argumenta in oppositum respondetur. ¶ Ad primum respondetur, q̃ vnitas scientiæ sumitur etiam ex vnitate rationis formalis obiecti, quæ attingitur, non consideratæ secundùm suum esse reale simpliciter & absolutè; sic enim ens non posset specificare Metaphysicam, quia entitas non est ratio specifica, sed potius analoga & plus quam generica. Sed debet cõsiderari illa ratio formalis, quæ attingitur, quatenus subest lumini, ratione cuius abstrahitur secũdum abstractionem indiuisibilem, in qua non est magis & minus. Atque hoc pacto specificantur scientiæ à suis obiectis realibus. Est exemplum satis accommodatum

A in rem præsentem. Potentia visus specificatur ab obiecto, quod est coloratum: & tamen constat coloratum esse genus ad plures colorum species. Et nihilominus si consideretur secundùm modum immutandi potentiam & terminandi actionem eius, nõ habet rationem generis, sed speciei atomæ: quia eodem modo immutat albedo & nigredo; & eodem modo terminat actionem potentiæ. Sic ergo in proposito, ratio entis vt specificãs Metaphysicam non debet absolutè considerari in ratione rei, sed vt subest alicui lumini eodẽ omnino modo abstrahenti. In hoc ergo sensu conceditur antecedens argumenti & negatur consequentia.

Ad probationem respondetur, q̃ vtrumq; verũ est; B
& q̃ Deitas vt subest reuelationi est ratio formalis: & etiam reuelatio vt ostendit Deitatẽ. Hæc enim vnũ cõputantur, vt etiam articulo septimo repetendum erit.

Ad secundum argumentũ negatur minor. Ad probationem iam satis explicatum est circa tertiam cõclusionem huius dubij, quomodo ratio formalis Mathematicæ non consistit in indiuisibili, sed est maior vel minor abstractio à materia sensibili. Cæterùm ratio formalis nostræ Theologiæ in indiuisibili consistit. Abstrahit enim ab omni re ordinis naturalis, vt in solutione ad sextum amplius explicabitur.

Ad tertium argumentum negatur consequẽtia. Ad C
probationem concedimus quòd differentia scientiæ sumitur per ordinem ad aliquid reale, quod se tenet ex parte obiecti, quæ est ratio formalis, quæ attingitur. Sed hæc non sufficeret specificare scientiam, nisi vt subest rationi formali, quæ se tenet ex parte luminis per quod fit reuelatio obiecti, quæ est ratio sub qua. Vnde consequentia facta non valet.

Ad quartum argumentum distinguo antecedens. Nam dupliciter posset mihi Deus reuelare obiecta illarum scientiarum. Vno modo infundens distinctos habitus tales, quales homo sua opera potuisset acquirere. Et sic concedo antecedens & nego consequentiã: D
quia talis reuelatio non est formaliter supernaturalis ordinis, nisi tantum quãtùm ad modum miraculosum ex parte principij effectiui, quod non variat speciẽ rei. Sicut eiusdem speciei est homo resuscitatus à Deo; & ab alio genitus. Altero modo potest Deus infundere scientiam illorum obiectorum talem, qualem homo acquirere ex puris naturalibus non poterat. Et sic posset Deus per vnicum habitum & sub vnica ratione luminis docere hominem plura obiecta humanarũ scientiarum. Atque ita Christus dominus habuit scientiam infusam per se, cuius ratio formalis vnica secũdum speciem se extendit ad vniuersa nostrarum scientiarum E
obiecta, & multò plura.

Ad quintum argumentum posset aliquis respõdere primo, quòd maior illa ex doctrina Aristotelis intelligenda est in scientijs acquisitis ex viribus humani ingenij, non autem in scientijs vel infusis vel lumine supernaturali acquisitis. Et ratio huius differentiæ est; Quia in acquisitione scientiarum procedimus à sensibilibus, quæ sunt materialia & minùs intelligibilia, abstrahentes quidditates à materia quantum fieri potest. Et ideir co secundùm maiorem vel minorem abstractionem species scientiarum distinguuntur. At verò in scientia de Deo Theologica procedimus immediatè à cognitione Dei per lumen supernaturale, quod exsuperat omnem sensum & rationẽ nostrã. Et inde procedimus

Universidad de Deusto
Biblioteca

eodem lumine mediante ad cognitionem conclusionum, quæ ex tali principio deducuntur; ac propterea nostra Theologia non opus est, vt specificetur per abstractionem à materia.

Respondetur secundò & melius, meo iudicio, iuxta doctrinam circa tertiam conclusionem traditam, quòd quanuis Metaphysica abstrahat à materia intelligibili, eo quòd tractat de ente & de substantia, quæ in sua definitione non includit materiam corporalem, atque ideo dicitur abstrahere à materia intelligibili, quia nulla materia corporalis intelligitur in definitione substantiæ: sed nihilominus ad Metaphysicam pertinet considerare per se species substantiæ, quæ omnes includunt materiam quandam Metaphysicam, scilicet potētiam & actum. Sunt enim & ipsi Angeli compositi ex esse & essentia, quæ se habet vt potentia respectu ipsius esse. At verò Theologia per se solum de Deo considerat, qui est purus actus: de creaturis vero non considerat, vt de partibus subiectiuis sui obiecti: sed de illis agit, quatenus sub diuina reuelatione cadere possunt & ad ipsum Deum ordinari. Quamobrem maior est abstractio nostræ Theologiæ, quàm Metaphysicæ: abstrahit enim à materia Metaphysica.

Ad sextum argumentum, plurima dixi in commentarijs, quæ dictauī Salmanticæ in Theologico gymnasio super Secunda secundæ, quæstione prima, articu. 1. dubio secundo. Quæ fauente domino, propediem in lucem exibunt. Interim tamen breuiter respondeo ad argumentum, q̄ diuina reuelatio, seu reuelabilitas eadem est ratio formalis sub qua & fidei & Theologiæ. Sed non æqualiter & eodem modo. Nam diuina reuelatio, vt est formalis ratio fidei includit intrinsecè obscuritatem. Quoniam fides inclinat ad assensum certū ex sola autoritate dicentis. Ad quod necesse est, vt obiectum assensus sit non visum. Nam vt vulgò dicitur, (El creer es cortesia.) At verò, vt est ratio formalis sub qua Theologiæ, non includit intrinsece & per se obscuritatem, sed per accidēs, vt dictum est articulo præcedenti, dubio vltimo. Imò vero arbitror, quòd nostra Theologia quantum est ex parte sua postulat claritatē in principijs: siquidem illam est habitura, quando fuerit in statu perfecto suæ speciei. Vnde quod aliqui dicunt, Theologiam abstrahere à reuelatione clara vel obscura, non placet, nisi in eo sensu dicatur, quòd species Theologiæ conseruari potest sub reuelatione obscura, dummodo sit certa reuelatio de Deo & ab ipso Deo. Verumtamen huiusmodi conseruatio nō est argumentum, quòd ipsa Theologia per se abstrahat ab obscura vel clara reuelatione. Quemadmodum si dicerenus, quòd aquæ forma non requirit per se intensam frigiditatem, quia potest conseruari cum minima frigiditate & intenso calore. Ecce primam differentiā, propter quam per se & formaliter loquendo non est eadē ratio formalis fidei & Theologię, quanuis materialiter contingat, eādem reuelationem esse rationem formalem vtriusque. Altera differentia est. Quia reuelabilitas siue diuina reuelatio quatenus fidem respicit, est immediata ratio assentiendi quibusdam veritatibus, quæ se habēt vt principia Theologiæ: quatenus vero Theologiam respicit, non est immediata ratio assentiendi conclusionibus: sed mediante consequentia euidente alio lumine. Et sic acquiritur habitus Theologicus & lumen Theologicum, quod virtualiter est ex diuina reuelatione. Quapropter obiectum propriè & formaliter Theologiæ est virtualiter reuelatū, vt diximus in tertia conclusione commentariorū in. 2. 2. vbi supra. Quæres amplius explicabitur in solutione ad septimū.

Ad septimum ergo argumentum, vt plenè respondeamus notandum est, demonstrationes Theologicas esse in duplici differentia. Quædā enim sunt quæ procedunt ex vtraque præmissa certa secundum fidem. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex altera certa secundum fidē catholicam, & altera naturaliter cognita lumine naturali vel immediatè vel mediatè, siue in philosophia naturali, siue morali, siue in Metaphysica. Cæterùm consequentia syllogismi semper debet esse euidens secundùm regulas dialecticas, vt ostendimus articulo præced. dubio. 1. ad tertium argumētum contra opinionem doctissimi Soto.

Nota secundo, potissimam demonstrationē Theologicam eam esse, vbi vtraque præmissa est certa secundum fidem. Quia ratio assentiendi præmissis est diuina reuelatio: & eadem est ratio assentiendi conclusioni non immediatè, sed mediatè, videlicet, mediante consequētia nota lumine naturali. Sit exemplum. Filius Dei est æqualis Patri, Christus est filius Dei, ergo Christus est æqualis Patri. (Mitto nunc an cōclusio ista aliàs sit immediatè credita per fidem.) In huiusmodi ergo demonstrationibus lumen naturale, quo iudicatur bonitas conclusionum, non est ratio formalis assentiēdi, sed conditio & quasi applicatio rationis formalis antecedentis ad conclusionem. Et idcirco posset alicui videri, quòd tantum lumen fidei cōcurrat ad assensum conclusionis. Nihilominus, vt statim explicabo, etiam ex huiusmodi demonstrationibus acquiritur habitus & lumen quoddam Theologicum ad assentiendū similibus conclusionibus. Vnde ad argumentum factū concedo libenter ad assensum conclusionū Theologicarū semper duo lumina concurrere, alterum lumen fidei, alterū verò ab illo genitū in ipsa cōpositione præmissarum, quo lumine demonstratur conclusio. Cuius luminis reuelationem appellat Caietanus virtualem Dei reuelationem, quia tale lumen ex virtute luminis fidei adiuncta demonstratione veluti quidam splēdor profi ciscitur. Et quidē lumē fidei in huiusmodi demonstrationibus habet se vt causa vniuersalis, hoc vero lumen velut particularis. Illud se habet velut lumen naturale primorū principiorū in singulis disciplinis, hoc autē se habet veluti lumē virtute luminis naturalis acquisitum circa aliquod genus scibilis. Hinc ergo colligitur plena solutio argumēti. Dicimus enim, q̄ quemadmodū non impedit vnitatē specificā sciētiæ Geometriæ, q̄ lumen primorū principiorū cōcurrat ad assensum cōclusionū simul cū lumine habitus acquisiti, imò semper hoc est necessariū formaliter vel virtualiter; ita neque impedit vnitatē Theologicæ sciētiæ, q̄ lumē fidei, quod est primorū principiorū, simul cōcurrat cū lumine & habitu Theologico ad assensum cōclusionis. Et ratio est. Quia vnitas scientiæ pēsanda est ex vnitate luminis, quo immediatè assentimus cōclusioni: & hoc lumē in Theologia facit obiectū virtualiter reuelatū. Verū est tamē, q̄ propter affinitatē luminis Theologici, & subordinatiōnē, quā habet ad lumē fidei, solet dici à Theologis, candē rationē formalē esse assensus fidei & Theologicatū conclusionū, sed diuersimodē. Hic autē diuersus modus est à nobis hactenus explicatus. Cæterum quando altera

altera præmissa est de fide, altera vero naturali lumine cognita vel demonstrata, tunc lumen acquisitum non est ita purè Theologicū, sicuti cum vtraque præmissa est de fide, aut ex duabus de fide vtraque demonstrata. Et ratio huius est. Quoniam assensus conclusionis non solùm reducitur ad principium fidei, sed etiam ad principium naturali lumine cognitum. Ergo cum habeat originem ex duobus principijs diuersi ordinis, non est in illo tanta simplicitas, ac si originem duceret à solis principijs immediatè fidei lumine cognitis. Sed nihilominus etiam tunc conclusio dicenda est Theologica. Et ratio est. Quia præmissa cognita lumine naturali non assumitur à Theologo propter se: sed propter ministerium ad officium Theologi, quod per se est ex rebus fidei conclusiones deducere. Sed quia posset aliquis dicere, quòd intentio Theologi non mutat rationem scientiæ, dicimus secundò, quod merito conclusio dicetur Theologica. Quia iam in obscuritate assimilatur fidei. Deinde quia magis certa est, quàm si ex duobus principijs naturalibus demonstraretur.

Sed dices. Contra. Conclusio sequitur debiliorē partem antecedentis, sed certitudo ex principio naturali minor est, quàm ex principio fidei, ergo conclusio sequitur minorem certitudinem.

Respondetur, quòd conclusio dicitur sequi debiliorem partem, non quia si altera præmissa sit cōtingens, consequens sit contingens, vel si aliqua præmissa est falsa, consequens sit falsum. Sciunt enim periti in Dialectica, quòd in bona consequentia potest dari antecedens falsum, & consequens verum. Sed sensus est, quòd in bona consequentia, quicquid debile inuenitur in consequenti referendum est ad præmissam debilem. Vt v.g. si dicam. Omne animal est irrationale, omnis homo est animal, ergo omnis homo est irrationalis, consequens est falsum, non pro minori, quæ necessaria est, ergo pro maiori. Cæterum si dictum illud, conclusio sequitur debiliorem partem, intelligatur de conclusionibus, quæ sunt in demonstrationibus; tunc adhuc oportet distinguere. Nam si demonstratio sit à posteriori, falsum est, quòd conclusio sequatur debiliorem partem, imò verò conclusio est certior, quàm antecedens. Vt si dicas, omne animal risibile est rationale, homo est animal risibile, ergo homo est rationalis. Si autē demonstratio fiat à priori: tunc cōclusio dicetur sequi debiliorem partem, quatenus si in altera parte est minor certitudo, aut minor euidētia, (nam falsitas esse nō potest, cùm sit demonstratio) tunc in conclusione non erit certitudo tanta vel claritas tanta, quanta fuisset, si illa conclusio esset tam certa vel euidens, quàm altera. Vnde in hoc syllogismo, omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis, conclusio obscuritatem quidem habet ex præmissa de fide. At verò & si non habeat tantam certitudinem, quantam haberet, si vtraque præmissa esset de fide, nihilominus maiorem certitudinem habet ex vna de fide & altera lumine naturali cognita, quàm si vtraque esset certa solùm ex lumine naturali.

Denique aduerte, non esse necessarium ad conclusionem Theologicā, q̄ vtraque vel altera præmissa sit immediatè de fide imò contingit, vtrāque vel alteram esse etiā conclusionem Theologicam. Vt v. g. Omne animal discursiuū est risibile, Christus est animal discursiuum, ergo Christus est risibilis. Sufficit enim, quòd præmissæ, vel præmissa, reducantur ad principiū fidei.

Sed pro maiori complemento eorū, quæ diximus in hac solutione duo sunt adhuc explicanda. Alterum est, an aliquod principiū fidei possit Theologicè etiam demonstrari. De qua re diximus in. 2. 2. q. 1. art. 5. dubio. 1. paulò ante solutionē argumentorū post quintā conclusionē. Sed nunc breuiter dico, nullum esse inconueniens, si dicamus, etiam articulum fidei posse demonstrari Theologice saltem à posteriori, vt. v. g. Omnis homo qui resurgit, mortuus est, Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est. Verumtamen huiusmodi demonstrationes videntur esse inutiles: quoniā nihil certitudinis, aut claritatis conferunt conclusioni. Alterum est, an in prima demonstratione Theologica cōcurrat ad assensum conclusionis aliquod lumen Theologicū acquisitum? Ad quod respōdetur, q̄ sicut in alijs scientijs in prima demonstratione, quæ procedit ex primis & immediatis nondū genitus est habitus, sed tunc primum generatur, & nihilominus assensus conclusionis, non sit immediatè ex lumine primorū principiorum, alioqui non esset scientia: ita etiam contingit in prima demonstratione Theologica, q̄ quanuis tūc nondū fit genitum lumen: ipsa tamen demōstratio actualis quidam splendor est originem habens ex lumine fidei.

Ad vltimum argumentum respondetur negando sequelam. Quia non omnes particulares reuelationes sunt circa ipsum Deum: Theologia verò procedit ex lumine, quod per se primò reuelat Deū vt obiectū supernaturale, siue sit lumē fidei, siue lume gloriæ. Vnde existimo, q̄ absque aliquo istorū luminum non potest esse vera Theologia. Ex quo rursus colligo, q̄ quantūlibet aliquis haberet lumen propheticum, nisi haberet lumen fidei, vel lumen gloriæ, quod Christus habuit, nō poterit habere scientiā Theologicā. Cuius rationē collige ex D. Tho. in. 3. d. 24. q. 1. artic. 1. ad tertium, & art. 2. ad quartu, & de verit. q. 14. art. 8. ad decimumtertium, & ex. 3. p. q. 7. artic. 8. In quibus locis inter alias differētias vna est potissima, q̄ quāuis prophetia & fides possint esse de eodē obiecto materialiter, vt. v. g. de passione Christi fuit olim prophetia & fides in prophetis; tamen fides formaliter respicit passionē, in quātum aliquid habet æternū & diuinū, scilicet, in quantum est Deus, qui passus est, tēporale verò respicit materialiter. At prophetia è cōtrario se habet. Respicit enim ipsum tēporale, quasi propriū obiectum. Hæc ille. Ecce igitur rationē quare solum lumen propheticum nō sufficiat per se ad assensum principiorū Theologiæ, cuius obiectum, siue subiectū est ipse Deus. Reliqua verò considerat per ordinem ad Deum immediatè cognitū lumine supernaturali. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm sacra doctrina sit scientia practica.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundum Philosophū in. 2. Metap. * Sacra autē doctrina ad operationem ordinatur, secūdum illud Iacob. 1. Estote factores verbi, & non auditores tantum. Ergo sacra doctrina est practica scientia. 4 Infrā ar. 5. cap. Et 1. prol. art. 3. q. 1. Text. 3. tomo. 3.

¶ 2 Præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea, Sacra doctrina diuiditur per legem veterem & nouam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

SED contra, Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, vt moralis de actibus hominum, & ædificatiua de ædificijs: sacra autē doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera: non ergo est scientia practica, sed magis speculatiua.

RESPONDEO dicēdum, quòd sacra doctrina (vt dictum est *) vna existens se extendit ad ea, quæ pertinent ad diuersas scientias philosophicas propter rationem formalem, quam in diuersis attendit: scilicet prout sunt diuino lumine cognoscibilia. vnde licet in scientijs philosophicis alia sit speculatiua, & alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se vtrāque, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea, quæ facit. Magis tamen est speculatiua quàm practica: quia principalius agit de rebus diuinis quàm de actibus humanis: de quibus agit secundùm quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

art. præce.

Et per hoc patet responsio AD OBIECTA.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Sacra doctrina comprehendit sub se practicum & speculatiuum, quæ in alijs scientijs distinguuntur per particulares rationes. Ratio huius sumitur ex simplicitate luminis diuini, sub quo considerantur omnia ea, quæ pertinent ad sacram doctrinam, & ex assimilatione ad scientiam Dei, qua se cognoscit & ea quæ facit.

Secunda conclusio. Sacra doctrina magis est speculatiua, quàm practica. Ratio est, quia principalius agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis.

COMMENTARIVM.

DVbium vnicum est in hoc articulo, Vtrùm prima conclusio D. Thomæ sit vera. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Theologia non potest esse eminenter practica & speculatiua, neq; formaliter vtrumque, ergo nullo modo. Consequentia patet, & probatur antecedens. Nam si Theologia eminenter esset vtrunque, hæc propositio simpliciter esset falsa, Theologia est speculatiua. Quoniam, quæ eminenter dicuntur de aliquo, non prædicantur simpliciter, sicut Deus est eminenter ignis & tamen non est ignis, & sol eminenter est calidus & tamen non est calidus. Rursus probatur ꝙ sacra doctrina non sit formaliter vtrūque. Quoniam practicum & speculatiuum sunt differentiæ oppositæ diuidentes habitus & virtutes, vt docet Philosophus. 2. Metaph. tex. 3. & lib. 6. c. 1. & 3. de Anima tex. 49. Sed differentiæ oppositæ non possunt eidem formaliter conuenire, vt rationale & hinnibile, congregatiuum visus & disgregatiuum, ergo.

Arguitur secundo, Theologia nullo modo est practica, ergo non est simul practica & speculatiua. Consequentia patet, & probatur antecedens. Obiectū Theologiæ non est à nobis operabile, cùm sit ipse Deus, ergo non est practica ipsa Theologia. Patet consequētia. Quia prima conditio necessaria ad scientiam practicam est, ꝙ eius obiectum sit à nobis operabile. Nam & præterea practica dicitur. Confirmatur. Theologia non est proxima regula & principium operationis, ergo nō est practica. Patet consequentia. Quia practicus habitus debet esse proxima regula & principiū operationis. Antecedens verò probatur. Quia Theologia per se ipsam non dirigit actionem studiosam, nisi mediante prudētia, quæ est proxima regula ex parte intellectus dirigendi actus virtutum. Et confirmatur secūdò. Nam aliàs omnis Theologus esset bonus simpliciter, (quod vtinam esset verum.) Sed experiētia oppositū ostēdit.

Arguitur tertiò. Si Theologia est scientia practica, ideò esset, quia dirigit ad amorem vltimi finis, qui est Deus: sed hac ratione non potest esse practica, quoniā ad dilectionem vltimi finis sufficit ex parte intellectus, quòd proponatur obiectum per habitum fidei ipsi voluntati, ergo non requiritur Theologia vt dirigat voluntatem ad vltimum finem. Et confirmatur. Quia naturalis scientia, quæ habetur de Deo autore naturæ, qualis est Metaphysica aut Physica purè, speculatiua est, ergo sciētia supernaturalis de Deo autore gratię nō erit practica. Probatur cōsequētia ex paritate rationis.

Arguitur quartò. Philosophia moralis non est propriè practica, ergo neque Theologia. Consequētia videtur bona. Quia ita se habet Philosophia moralis respectu moralium & naturalium virtutum: sicut Theologia respectu virtutum supernaturalium. Etenim sicut moralis philosophia virtutes morales in communi definit & diuidit, earumq; proprietates ostendit; ita Theologia versatur circa supernaturalium virtutum quiddi tatem & differentiā. Antecedens verò probatur. Nam philosophia moralis nō præstat facultatē philosopho, vt benè operetur, sed opus habet virtutes acquirere.

Arguitur quintò, & probatur Theologiam nō esse speculatiuam. Quia finis Theologiæ est benè operari & vltimum finem assequi, ergo est practica. Consequētia probatur. Nam Philosophus in locis citatis ait, in eo consistere practicam scientiam, ꝙ sit propter opus. Antecedens verò probatur ex illo. 2. ad Timot. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata &c. vt perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Et confirmatur. Quia fides est habitus practicus, ergo & Theologia. Antecedens præterquam ꝙ est D. Tho. in. 2. 2. q. 4. art. 2. probatur ex illo. 1. Petri. 1. Reportantes finem fidei vestræ salutem animarū vestrarum. Consequētia verò probatur. Quoniam fides est habitus principiorum Theologiæ, ergo si habitus principiorum est practicus, etiam habitus conclusionum, quæ ex illis principijs deducuntur.

IN hac quæstione variæ sunt Doctorum sententiæ. Quidam dicunt, Theologiam esse formaliter speculatiuam: quidam putant esse practicam formaliter. Alij docent, vtrunque illi cōpetere formaliter. Demq; D. Tho. in prima conclusione articuli videtur docere, Theologiam esse eminenter speculatiuam & practicā. Quod verò sit formaliter, nō expresè definit. Has opiniones refert Durand. in. q. 6. Prologi, & Scotus. q. 4. Prologi. Extraneis tamen opinionibus prætermissis solum inuestigare intendimus quid senserit D. Thomas de hac re.

Pro cuius intelligentia aduertēdum est primò, quod in hac re supponenda sunt tanquàm principalia fundamenta, quæ M. Soto in Logica. q. 4. procœmiali de distinctione sciētiæ practicæ & speculatiuæ dicit. Et alijs omissis,

omissis, illa differentia est maximè aduertenda, quæ essentialis est, nempè quod sciētia speculatiua est proxima regula speculationis, non autē operandi, vt scientia de rosa dirigit intellectum ad scientificam rosæ cognitionem, nullo verò modo est regula faciēdi rosam. Cæterum sciētia practica est regula proxima operādi, non autem dirigit ad contemplationē, vt ars pictoria.

Secundò est notandum, ꝙ speculatiuum & practicum dupliciter possunt cōsiderari. Vno modo vt sunt differentiæ oppositæ diuidentes habitus finitos & inferioris ordinis. De quibus agit Aristot. 3. de Anima tex. 49. & 2. Metaph. c. 1. & 6. Ethic. c. 2. & D. Tho. 1. p. q. 14. artic. vlti. & in. 3. d. 23. q. 1. & de verit. q. 14. artic. 4. Altero modo possunt accipi practicum & speculatiuum, non vt sunt differentiæ determinatæ & cōtrariæ, sed ablatis imperfectionibus, quibus inter se opponuntur: & hoc modo conueniunt sciētiæ diuinæ. Nam speculatiuum prout inferioris ordinis est, dicit perfectionem, scilicet quòd ordinetur ad contemplationem: habet tamen adiunctam imperfectionem, videlicet quòd nullo modo sit regula operandi. Practicum verò dicit perfectionem scilicet quòd sit causa operis, quod quidem maxima perfectio est, nam esse causam effectiuā, dicit perfectionem; habet tamen admixtam quandam imperfectionem, videlicet, ꝙ nullo modo ordinetur ad contemplationem. Practicum ergo & speculatiuū possunt accipi demptis his imperfectionibus, ita vt nō sint differentiæ mutuò se excludentes. In quo sensu omnis habitus, qui perfectè disponit ad opus, siue sit proxima regula operis, siue remota, est formaliter practicus, siue compatiatur secum rationem speculatiuam, siue illam excludat. Et eodem modo loquendum est de habitu speculatiuo, ꝙ omnis ille habitus erit speculatiuus, qui per se disponit ad speculationem siue sit proxima regula siue remota. Primo verò modo accipiuntur, vt sunt differentiæ essentialiter diuidentes scientiam finitam. Dixi finitam; nam vt benè dicit Caietanus respectu scientiæ infinitæ practicum & speculatiuum non sunt differētiæ essentiales. Et in hoc sensu speculatiuum est illud, quod est proxima & immediata regula ad speculationem dirigens, ita vt non sit simul proxima regula dirigens ad opus. Practicum verò illud est in hoc sensu quod taliter est proxima regula operis, quòd non est simul proxima regula ad speculationem.

Tertiò est notādum cum Caietano in hoc articulo, quòd aliqua forma dicitur continere plures eminēter, eo quod est altioris & perfectioris ordinis. Et ea, quæ in inferioribus sunt dispersa, in superioribus habent vnitatem. Sicut Angelus supremus cognoscit plura per vnum conceptum, quæ cognoscuntur ab inferiori per plures. Et notitia Christi Domini, qua cognoscit infinita, æquiualet infinitis inferioris ordinis, vt docet elegantissimè idem Caiet. in. 3. p. q. 10. art. 3. Vbi dicit, quòd vnum indiuiduum superioris ordinis excedit infinita inferioris ordinis. Et ita forma ordinis superioris facit effectus multarum formarum ordinis inferioris cum magna perfectione dēptis imperfectionibus. Id quod in inferioribus non fieret, nisi cum distinctione & multiplicitate formarum. Atque ita cōtinere aliquid eminenter est esse formam alterius ordinis, quæ maxima cum vnitate & sine imperfectione facit effectus multarum formarum.

Vltimò aduerte cum eodem Caietano in hoc articulo, ꝙ Theologia est sciētia & forma alterius ordinis. Nam omnes scientiæ naturales sunt ordinis naturalis & inferioris; Theologia verò, cùm sit participatio quędam diuinæ scientiæ, est scientia ordinis superioris. Et ideò eminenter cōtinet sine aliqua diuisione & imperfectione ea quæ reperiuntur in omnibus scientijs inferioribus. Et ita D. Tho. in artic. 3. expresè docet, quòd Theologia se habet ad alias scientias sicut sensus cōmunes ad sensus proprios. Nam sicut sensus communis nō diuersificatur ex differentijs obiectorum aliorum sensuum, sed sine diuisione & maxima cum perfectione continet omnia, quæ continent alij sensus, quia est altioris ordinis: ita se habet Theologia respectu aliarum scientiarum.

HIS positis sit iam prima conclusio. Theologia est simul practica & speculatiua eminenter, si practicum & speculatiuum accipiantur priore modo, vt sunt differentiæ diuidentes habitū inferioris ordinis. Itaque non implicat, ꝙ differentiæ oppositæ conueniant eidem rei eminenter. Hæc conclusio probatur. Obiectum Theologiæ eminenter continet practicum & speculatiuum, ergo & ipsa Theologia eminenter continet vtrunque. Consequentia probatur. Nam habitus sapit naturam obiecti. Antecedens verò probatur primo. Quia obiectum Theologiæ est Deus vt pertinet ad ordinem supernaturalem; Deus verò est summum speculabile; & ea parte, qua est vltimus finis omnium desideriorum, dirigit ad operationē. Secūdò probatur antecedens. Fides est eminenter practica & speculatiua, vt docet D. Tho. 2. 2. Vbi supra, ergo idem erit de Theologia. Et confirmatur. Quia ipsa fides perfecta exigit societatem donorum Spiritus sancti quæ pertinent ad intellectum: sed dona Spiritus sancti constat esse practica, ergo ipsa fides secundùm propriam speciem perfectam practica est, ac per consequens & scientia, quæ procedit per se ex talibus principijs, qualis est Theologia; erit etiam practica. Secūdo probatur conclusio. Diuina Theologia, quæ est exēplar nostræ Theologiæ, est practica & speculatiua simul, ergo & nostra Theologia, quæ est impressio illius scientiæ diuinæ. Tertiò probatur. Visio beatifica est eminenter practica & speculatiua, ergo & ipsa Theologia est eminenter practica & speculatiua. Patet consequētia. Nam eadem videtur esse ratio de Theologia quæ est ordinis supernaturalis, atque de visione beatifica.

Secunda conclusio. Si loquamur de practico & speculatiuo in secunda acceptione sublatis imperfectionibus, Theologia est speculatiua & practica formaliter. Et quidem ꝙ sit formaliter speculatiua, facile ab omnibus Theologis conceditur. Quòd autem simul sit practica formaliter in secunda acceptione, primò potest probari argumentis factis pro prima conclusione. Secundo probatur. Intellectus humanus respectu diuersorum est formaliter practicus & speculatiuus, vt docet D. Tho. in. 1. p. q. 79. art. 11. ergo etiam Theologia potest habere hoc ipsum multò melius. Consequētia probatur. Quoniam est superioris naturæ & excellentioris ordinis. Tertiò probatur. Practicum & speculatiuum formaliter in illa secunda acceptione cōueniūt diuinæ scientiæ, ergo & Theologiæ possunt conuenire. Antecedens probatur manifestè. Nam practicū importat, ꝙ sit causa agens & regula operationis ad extra; causa autem actiua dicit perfectionem simpliciter, ergo potest

Deo

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deo conuenire formaliter. Sicut conuenit ei scientia & sapientia formaliter. Consequentia verò probatur. Nam videtur esse omnino eadem ratio, cùm Theologia sit quædam diuinæ scientiæ participatio.

Tertia conclusio. Theologia primò & per se est speculatiua, secundariò per se est practica. Hanc conclusionem docet D. Thomas in hoc articulo, quando dicit, q̃ Theologia magis est speculatiua, quàm practica, quia principalius agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis, de quibus agit secundùm q̃ per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit. Itaque secundùm D. Thomam, si agit Theologia de praxi & operatione est in ordine ad cognitionem, ergo primò & per se est de cognitione, secundariò per se de praxi tanquam de medio necessario ad cognitionem. Deinde probatur ratione. Primò obiectum Theologiæ est verum diuinum secũdùm q̃ in se est absolutè loquendo, secundarium verò est ipse Deus, secundùm q̃ ad hominem refertur vt finis illius, ad quem per operà oportet peruenire, sed Theologia qua ratione est speculatiua, cõtemplatur Deum primo modo; qua ratione verò est practica cõtẽplatur ipsum secundo modo, ergo primò & per se est speculatiua, secundariò vero est practica. Secundò probatur. Nam verum practicum posterius est semper speculatiuo: sed Theologia est speculatiua & practica, ergo prius est speculatiua, quàm practica. Maior probatur. Nam verum eò est prius, quò est simplicius & magis abstractũ, sed verum speculatiuum est magis abstractum, quàm verum practicum, nam verum practicum concernit appetitum, speculatiuum verò minimè, ergo est magis abstractum. Confirmatur. Nam ens est simplicius & abstractius & quid nobilius quàm bonũ, vt docet D. Tho. infra in hac parte. q. 82. art. 3. eo quòd bonũ dicit ens concretum dicens ordinem ad appetitũ: sed verum practicum concernit appetitum, verum autem speculatiuum non dicit ordinem ad appetitum, ergo primò & per se est speculatiuum, secundario per se practicũ, atq; adeò idem erit de habitu, qui sapit naturà obiecti. Tertiò. Dona Spiritus sancti, vt intellectus, scientia, sapientia per se primò sunt speculatiua, vt docet D. Tho. 2.2. q. 8. art. 3. & q. 9. art. 3. & q. 45. arti. 3. ad tertiũ, ergo idem erit de Theologia. Et ratio est optima. Nam dona Spiritus sancti, & Theologia, & fides versantur circa res agendas, quatenus ipsæ res agendæ referũtur ad contemplationem & visionem, ergo per se primò intenditur per istos habitus diuina contemplatio. Et hæc est potissima ratio D. Thomæ in omnibus istis locis, & literalis D. Thomæ expositio in hoc articulo.

Sed quærit aliquis, vtrùm Theologia sit formaliter speculatiua sumẽdo speculatiuum priore modo, vt est differentia scientiæ inferioris ordinis, & idem dico de practico.

Ad cuius intelligentiam sit quarta conclusio. Probabile est, q̃ Theologia non sit formaliter speculatiua, neq; formaliter practica, sumendo speculatiuũ & practicum vt sunt differentię scientiæ finitæ, & inferioris ordinis. Hanc sententiam tenet expresse Caietanus in hoc articulo. Et eam videtur docere D. Tho. in artic. 3. Nam dicit, quòd Theologia respectu scientiarum inferioris ordinis habet se veluti sensus cõmunis respectu aliorum sensuum: sed nulla differentia inferiorum sensuum formaliter competit sensui communi, ergo nulla differentia scientiæ inferioris ordinis potest formaliter Theologiæ cõpetere. Deinde probatur ratione: Nam quod aliquid sit eminenter tale nihil aliud est, quàm quòd sit tale per formam alterius ordinis, vt diximus in tertio notabili: sed nostra Theologia est eminenter speculatiua, ergo est speculatiua per formam alterius ordinis, ergo nõ conuenit ei formaliter differentia scientiæ inferioris ordinis. Secundò. Deus non est formaliter sapiens, si sapientia accipiatur pro sapientia inferioris ordinis, sed solum est eminenter sapiens, quoniam sapientia isto modo dicit imperfectionem: sed esse speculatiuum vt est differentia scientiæ inferioris ordinis dicit intrinsecè imperfectionem, ergo non potest reperiri formaliter in scientia ordinis superioris, qualis est Theologia. Confirmatur. Sol est eminenter calidus & non formaliter, quia est calidus per formã altioris ordinis, scilicet, per lucem, quæ virtualiter & eminenter continet calorem: sed nostra Theologia est practica & speculatiua sumendo practicum & speculatiuum, vt est differentia scientiæ inferioris ordinis per formã altioris ordinis, ergo non est formaliter speculatiua nec practica. Vltimo. Theologia non ordinatur per se ad speculationem & contemplationem taliter quòd nullo modo ordinetur ad operationem, ergo Theologia nõ est formaliter speculatiua sumendo speculatiuum, vt est differentia scientiæ finitæ & inferioris ordinis. Patet consequentia. Nam speculatiuum vt est differentia inferioris ordinis taliter ordinatur ad speculationem, quòd nullo modo ordinatur ad praxim.

Quinta conclusio. Si speculatiuum sumatur, vt est differentia scientiæ finitæ, & inferioris ordinis, probabile est, quòd Theologia sit formaliter speculatiua, nõ tamen formaliter practica, sed eminenter. Hæc conclusio statuitur contra Caietanum, in hoc artic. Ad cuius expositionem nota, quòd speculatiuum non excludit quamcunq; regulam dirigentem ad opus, sed regulam dumtaxat proximam. Et similiter practicũ solum excludit proximam regulam speculationis. Itaque nihil vetat, quòd scientia, quæ formaliter est speculatiua, etiã per se loquendo disponat ad operationem, dum tamẽ non disponat proximè. Et similiter, scientia practica formaliter per se loquendo potest esse dispositio remota speculationis, in quo differt sententia hæc à Caietano. Probatur tamen nostra conclusio. Nam speculatiuum & practicum non sunt differẽtiæ oppositæ essentialiter, nisi qua ratione dicunt proximam regulam, alterum regulandi, alterum speculandi, ergo non se excludunt mutuò nisi præcisè secundum hanc rationem. Antecedens supponitur à nobis ex primo fundamẽto. Nam sciẽtia practica essentialiter cõsistit in hoc, quòd sit proxima regula operis, speculatiua autem in hoc, q̃ sit proxima regula speculationis. Hoc supposito probatur cõclusio. Theologia est proxima regula dirigẽs ad speculationem diuinæ veritatis, ergo formaliter est speculatiua. Probatur consequentia. Quia speculatiuũ, quæ est differentia scientiæ solùm excludit regulam proximam operandi, ergo stat Theologiam esse speculatiuam, & quod remotè possit dirigere ad opus, dum tamen proximè nõ dirigat. Maior & minor probatur. Theologia procedit modo resolutorio diffinitione & argumentatione, non autem procedit modo compositiuo, ergo est regula proxima operationis & nõ operis. Patet consequentia. Nam quod scientia sit proxima regula

regula speculationis inde prouenit potissimè, vt notat M. Soto quæstione citata, quia procedit modo resolutorio, q̃ autem sit proxima regula operandi, oritur ex eo, q̃ procedit modo compositiuo. Item probatur minor, nempe, quòd Theologia non sit proxima regula operis: sed remota tantùm, tertio argumento in principio quæstionis facto cum eius cõfirmatione, quod efficacissimè probat, Theologiam non esse proximã regulam operis, & consequenter quòd non est formaliter practica. Et ita exponitur D. Tho. in hoc articulo, dum dicit, quòd Theologia magis est speculatiua, quàm practica, quoniam loquẽdo de practico & speculatiuo, vt sunt differentiæ scientiæ inferioris ordinis, Theologia formaliter est speculatiua, non tamẽ est formaliter practica, quoniam est proxima regula speculationis, non autem est proxima regula operis. ¶ Secunda pars conclusionis probatur. Theologiæ per se cõpetit dirigere ad opus morale & practicum, non autẽ dirigit ad opus vt proxima regula operandi, sed tanquã ratio superior includens rationem speculatiuam, ergo &. Pro intelligentia huius rationis nota, q̃ Deus est vltimus finis hominum secundùm quòd est verum quoddam infinitũ speculabile. (Pro nunc enim supponimus, quòd essentialis beatitudo consistit in visione Dei.) Cum ergo Theologia versetur circa Deum secũdùm quòd est infinitum verum speculabile lumine diuino, consequens est Theologiam respicere Deum secundùm illã rationem formalem secundùm quam est finis vltimus; atq; adeò cum ex fine sumatur tota ratio mediorum, colligitur, quòd Theologiæ ex proprio obiecto cõpetit dirigere voluntatem in ordine ad media vltimo fini proportionata, quæ sunt opera virtutum. Et ita in Sacris literis; sicut dicitur de fide, quòd operatur & quòd implet mandata; ita de diuina scientia dicitur quòd operatur. Vnde Prouerb. c. 10. dicitur de diuina sapientia; Sapientia est viro prudentia. Nam sicut dicit Aristo. 3. de Anima, quòd intellectus speculatiuus extẽsione ad opus fit practicus: ita dicitur de diuina sapientia, quæ speculatiua est, quòd in viro, qui exercet opera viri, extendit se ad opus & fit practica. Nam prudentia sonat virtutem practicam. Et idem habetur in multis alijs locis. Et ex hoc probatur maior argumenti principalis hoc modo. Theologiæ conuenit ex suo obiecto formali dirigere ad opus practicum, ergo competit illi per se. Consequentia autem principalis argumenti est euidens: nam id, quod cõtinetur in ratione superiori, quæ ad plura se extendit, continetur eminenter. Sicut calor eminenter cõtinetur in Sole, quia forma Solis superior est calore ipso, & ad plures alios effectus se extendit. Vltimò probantur omnes conclusiones simul. Theologia ordinatur ad beatificam visionem tanquàm ad finem vltimum, cui per se proportionatur Theologia, quia est eiusdem ordinis, nempe supernaturalis: sed visio beata est speculatiua & practica, ergo Theologia est speculatiua & practica. Probatur consequẽtia. Quia ratio speculatiui & practici in scientijs sumitur (autore Aristotele, lib. 6. Metaphy.) ex fine.

Ad argumenta in oppositum. ¶ Ad primum argumentum respondetur ex prima conclusione, & secundo notabili. Fatemur enim simpliciter esse verum, q̃ Theologia est formaliter speculatiua & practica, si tamen practicum & speculatiuum accipiantur demptis imperfectionibus, & non quatenus sunt differentiæ limitatæ scientiarum inferioris ordinis: sicut si diceremus, quòd Angelus habet scientiã Mathematicam formaliter, quanuis non habeat illam cum limitata differentia, prout in nobis distinguitur à Physica; quin potius vnico habitu plura obiecta nostrarum scientiarum formaliter scit, & ille habitus est formaliter Metaphysicæ & Physicæ, eo q̃ habet rationẽ formalem simpliciorem circa omnia ista obiecta. Respondetur secundò iuxta doctrinam vltimæ conclusionis; quòd Theologia est simpliciter speculatiua formaliter, non verò formaliter practica, sed eminenter.

Ad secundum argumentum respondetur, quòd ad hoc, vt scientia sit practica in scientijs inferioribus, necesse est q̃ obiectum sit operabile à nobis: quoniã earũ obiectum est creatura, neque est vltimus finis. At verò in scientia superiori, qualis est Theologia, non est necessaria huiusmodi conditio, eo quòd versatur circa vltimum finem omnium actionũ humanarũ, ac proinde non potest vltimus finis esse actio humana, aliàs daretur processus in infinitum. Satis ergo fuerit, q̃ Theologia versetur circa assequutionem vltimi finis, & dirigat operationem mediorum, quæ ad finem proportionata sunt, videlicet, opera virtutum.

Ad primam confirmationem negatur consequẽtia. Nam & synderesis naturalis habitus practicus est, & tamen nõ immediatè dirigit studiosam operationem, sed mediante prudentia.

Ad secundam confirmationem negatur sequela. Et est similis instantia in exemplo de synderesi, quæ cùm sit practica, non tamen facit hominem bonum simpliciter. Quia non disponit ad rectè operandũ immediatè per se ipsam hic & nunc, & in omni euentu, quod est propriũ virtutis simpliciter. Imò vt docet Aristo. lib. 1. magn. moral. c. 1. Virtutes qui nouit non cõtinuò studiosus est: & nihilominus moralis scientia dicitur practica: quia reducit suas cõclusiones ad principia vniuersalia practica, quæ ipsa synderesis naturaliter dictat, & in communi inclinat ad operandum secũdùm illa principia. Sic ergo nostra Theologia ad hunc modũ dicetur practica, non solum ex parte addiscentis, qui debet illam ordinare ad dilectionem Dei. (Nam & Aristoteles tanti æstimabat suam Ethicam, vt nõ putaret dignũ auditorem, nisi bonis moribus prædium. 1. Ethic. c. 3.) verùm etiam est practica Theologia ex lumine reuelato & habitu fidei vnde procedit. Et sic adhuc dupliciter. Primò ex fide, quæ est virtus non solùm speculatiua, sed etiam est veluti synderesis quædam infusa, quæ remurmurat malo & instigat ad bonum, quod est officium synderesis naturalis vt docet D. Thom. 1. p. q. 29. art. 12. Secundò etiam est practica Theologia ex coniunctione donorum intellectus, scientiæ & sapientiæ cum ipso lumine fidei, quæ dona proculdubio practica sunt, vt docet D. Thom. vbi supra. 2.2. cui consonat quod dicit D. August. 12. de Trin. c. 2. q̃ ratio superior versatur circa diuina conspicienda & cõsulenda. Ergo ratio superior, prout versatur circa Deum obiectũ supernaturale, necesse est, vt altiori modo conspiciat & consulat diuina: hoc autem facit per fidem & supernaturalia dona. Hinc sequitur, quod cæteris paribus doctior erit in Theologia, qui charitatem habuerit, quàm qui non habuerit. Quia sine charitate non sunt coniuncta huiusmodi dona Spiritus sancti cum fide, quæ illuminant mentem, & intellectum dãt paruulis. Vnde videmus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

demus egregios Theologos non mediocri sanctitate A fuisse præditos.

Ad tertium argumentum respondetur, quòd probat, posse hominem assequi vltimum finẽ absque media Theologia: sicut potest quis absque sciẽtia philosophiæ moralis esse bonus moraliter. Sed tamẽ non probat, quòd vbi fuerit Theologia, nõ possit esse practica iuxta modos, quos in conclusionibus explicauimus.

Ad confirmationem negatur consequentia, & disparitas rationis consistit in hoc, quòd Physica & Metaphysica nihil agunt de assequutione vltimi finis beatitudinis. Theologia verò bona ex parte versatur circa media, per quæ beatitudo potest adipisci. Cæterùm ex parte addiscentis quælibet scientia quantumlibet spe- B culatiua potest dirigi ad laudem & cultum Dei. Nam & propterea Apostolus ad Rom. 1. vehementer philosophos reprehendit, quòd cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt.

Ad quartum argumentum facilè concedo, q̃ Theologia conuenit cum Philosophia morali, quantùm ad hoc, quòd vtraque in communi & non in particulari dirigit actiones humanas; & quantùm ad hoc, quòd vtraque indiget virtutibus ad rectè operandum: imò etiam quantùm ad hoc, q̃ vtraque præsupponit principia, quæ per habitum practicũ dictantur, & præcipiuntur in communi. Atque hoc pacto vtraque practica dicitur. Verùmtamẽ differẽtia est. Quoniã nostra Theologia adhuc magis practica dicitur, quàm philosophia moralis. Quia principia Theologiæ habentur ex fide, quæ est quasi supernaturalis synderesis, & ex propria specie, si perfecta est, postulat rectitudinem voluntatis, iuxta illud, quod docet D. Tho. 2.2.q.4.art.2. &. 3. & præsertim in. 5. vbi ait. Ad hoc quòd actus fidei sit perfectus, requiritur, vt voluntas infallibiliter ordinetur ad vltimum finem. Et quòd hæc perfectio est per charitatem. Cæterùm naturalis synderesis etiam ante virtutes acquisitas perfecta est in sua specie. Et idcirco Theologia magis practica est, quoniam ex talibus principijs D proficiscitur, quæ secundùm propriam speciem sine charitate non sunt perfecta.

Ad quintũ argumentum respondetur, q̃ finis per se primus Theologię non est rectè operari, sed potius cõtemplari quid ex talibus principijs sequatur. Vnde Theologia non est simpliciter practica eo modo, quo Aristoteles loquitur de praxi. Erit autẽ practica eminẽter, vel etiã formaliter, iuxta variũ modũ explicatum in ipsis cõclusionibus. Semper tamen est magis speculatiua, quam practica, quanuis finis per se secundus sit dirigere actiones humanas in communi ad adipiscendum finẽ vltimũ. Ad testimonium verò Apostoli respondeE tur primò, q̃ fortasis loquitur de omni opere bono, quod est ministeriũ doctoris Euãgelici. Hoc enim per illã vocẽ, homo Dei, intelligitur, scilicet, minister Dei, ad quem pertinet exercere actus, quos ibi prædixerat, scilicet, docere, arguere, corripere & erudire in iustitia. Si autem intelligatur per, omne opus bonum, omne opus virtutis, tunc respondetur, quòd vtilis quidem est scientia reuelata ad huiusmodi opera exercenda, quanuis non sit finis per se primo intentus scientiæ Theologiæ. ¶ Ad confirmationem respondetur, quod iam sæpe dictum est, Theologiæ per accidens esse, vt proceedat ex cognitione obscura principiorum. Vnde consequentia confirmationis non valet.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm sacra doctrina sit dignior alijs scientijs.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur q̃ sacra doctrina non sit dignior alijs sciẽtijs. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ sciẽtiæ, de quarum principijs dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

¶ 2 Præterea, Inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico: sed sacra doctrina accipit aliquid à Philosophicis disciplinis. Dicit enim Hieron. in Epistola * ad Magnum oratorem vrbis Romæ, quòd doctores antiqui in tantum Philosophorum doctrinis atque sententijs suos referserunt libros, vt nescias quid in illis priùs admirari debeas: eruditionem seculi, an scientiam scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior alijs scientijs.

SED contra est, quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ huius: Prouerbiorum. 9. Misit ancillas suas vocare ad arcem.

C RESPONDEO dicẽdum, quòd cùm ista scientia quantùm ad aliquid sit speculatiua, & quantùm ad aliquid sit practica *, omnes alias transcendit tam speculatiuas quàm practicas. Speculatiuarum enim scientiarum vna altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantùm ad vtrunque hæc scientia alias speculatiuas scientias excedit. Secundùm certitudinem quidem: quia aliæ scientiæ certitudinem habẽt ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare: hæc autem certitudinẽ habet ex lumine diuinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatẽ verò materiæ: quia ista scientia est principaliter de ijs, quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantùm quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, † quæ ad vlteriorem finem non ordinatur, sicut ciuilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum ciuitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad vltimum finẽ ordinantur omnes alij fines scientiarum practicarum. Vnde manifestum est secundùm omnem modum eam digniorem esse alijs.

AD primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam, esse quo ad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri: qui se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lumen solis: sicut dicitur in. 2. Metaphy. Vnde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, vt dicitur in vndecimo de animalibus. *

AD secundum dicendum, quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia tradũtur. Non enim

enim accipit sua principia ab alijs scientijs, sed immediatè à Deo per reuelationem. Et ideo non accipit ab alijs scientijs tanquam à superioribus, sed vtitur eis tanquam inferioribus & ancillis: sicut architectonicæ vtũtur subministrantibus, vt ciuilis militari. Et hoc ipsum quòd sic vtitur eis, non est, propter defectum, vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri: qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ scientiæ) cognoscuntur, facilius manu ducitur in ea, quæ sunt supra rationẽ, quæ in hac scientia traduntur.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Sacra doctrina est dignior omnibus alijs scientijs speculatiuis. Ratio est. Quia est certior, & de digniori obiecto considerat.

Secunda conclusio. Sacra Theologia dignior est omnibus alijs practicis disciplinis. Ratio est. Quia finis huius scientiæ inquantum est practica, est æterna beatitudo, ad quam sicut ad vltimum finem ordinantur omnes alij fines scientiarum practicarum.

Tertia conclusio ad secundum argumentum. Sacra doctrina vtitur alijs scientijs tanquam inferioribus, non propter suam indigentiam, sed propter defectum intellectus nostri, qui hac via facilius manu ducitur in ea, quæ sunt supra rationem.

COMMENTARIVM.

ADuerte ante omnia circa rationes D. Thomæ, quòd quanuis potuisset dignitatẽ Sacræ Theologiæ præ cæteris ostendere, quia est altioris ordinis, scilicet ex principijs reuelatis; tamen maluit ex ijs, in quibus conuenit cum alijs scientijs secundùm genus scientiæ, videlicet ex certitudine & dignitate obiecti, in quibus ipsæ scientiæ inter se aliæ alijs præstant, demonstrare, quòd etiam in istis nostra Theologia omnes excellit.

DVbium potissimum in hoc articulo est; An sa- D cra doctrina sit certior, quàm omnes aliæ scientiæ. Nam de dignitate nulla potest esse dubitatio, cùm obiectum illius sit ipse Deus, vt finis supernaturalis. Sed maximè aduertendum est, quòd tota ratio dubitandi de certitudine Theologiæ comparatione ad certitudinem aliarum scientiarum nascitur ex conditione, quam habet Theologia pro statu vitæ præsentis, in quo procedit ex principijs ex diuina reuelatione, sed sub obscuritate fidei cognitis. Quoniam prout Theologia futura est in Patria, vbi principia lumine beatifico cognoscentur, nulla potest esse ratio dubitandi, an sit certior, quàm naturales scientiæ, quarum principia naturali lumine cognoscuntur. Et idcirco omnia argumenta, quæ in præsenti dubio afferri possunt contra primam conclusionem Diui Thomæ, immediatè procedunt, vt probent, quòd fides nõ sit certior, quàm aliæ scientiæ naturales, quæ procedunt ex principijs lumine naturali euidentibus. Quæ disputatio propria & legitima est in. 2.2.q.4.artic. 8. vbi expresè quærit D. Thomas, vtrum fides sit certior scientia & alijs virtutibus intellectualibus. In quo loco hoc dubium latè examinaui, atque pro viribus definiui. Et quoniã nulla mihi specialis difficultas occurrit, & commentaria nostra super. 2.2. iam sunt in promptu, vt fauẽte domino in lucem prodeant; idcirco ab huius dubitationis prolixa repetitione consultò supersedeo. Nihilominus interim in hoc loco dicam breuiter, quæ ad intelligentiam huius articuli necessaria visa sunt. ¶ Dubitat enim statim nouitius aliquis Theologus, quo pacto Theologia pro isto statu certitudine alias scientias superat, cum tamẽ Diuus Thomas fateatur in solutione ad primum, quòd nihil prohibet id, quod est certius secundùm suam naturam, esse quo ad nos minùs certum propter debilitatem nostri intellectus. Et insuper fatetur, quod dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et deinde dicit, quòd minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quàm certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus. Hæc tria difficultatem habent. Et vt incipiamus à minùs difficili, quod vltimo loco dicit, desiderabilius esse minimũ, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarũ, adiuuat ad comprobandam dignitatem Theologiæ super alias scientias, non tamen certitudini attestatur. Verumtamen de alijs duobus dictis maior est difficultas. Quoniam certitudo nihil aliud est, quàm determinatio & adhæsio intellectus ad aliquam veritatem, vt docet Diuus Thomas in. 3. Sent. distin. 23. q. 2. artic. 2. C quæstiũcula. 3. Sed maior est adhæsio intellectus, quæ efficitur ex principijs aliarum scientiarũ respectu conclusionum, ergo sunt aliæ scientiæ certiores. Huius argumenti minor probatur. Quia est impossibile dissentire conclusionibus aliarum scientiarum, nisi quis fortè obliuiscatur principiorum; at potest quis Theologicæ conclusioni dissentire sine oblitione principiorum, si de principijs dubitet, aut illis dissentiat. Ecce hoc argumento tangitur tota difficultas.

Pro cuius solutione tria notanda sunt. Primum est, quòd certitudo est triplex. Quædam est ipsius obiecti secundum esse reale, quod habet in se, vel in ordine ad diuinum intellectum. Et huiusmodi certitudo bene potest esse cum opinione nostra de tali obiecto. Vt si v.g. Papa reuera mortuus est, sed ego tantùm opinor esse mortuum. Et ratio est. Quia talis certitudo obiecti nihil præstat intellectui. Nam quod attinet ad modum iudicandi etiam si Papa viueret, opinarer esse mortuum. Altera certitudo potest considerari solùm ex parte cognoscentis, qui pro suo cerebro absque aliqua probabili ratione proterue adhæret alicui affirmationi aut negationi. Et huiusmodi potius est inhæsio proterua assentientis, quàm vera certitudo, quanuis assentiens dicat, se certissimum esse, atque hoc pacto aliqui hæretici firmiùs adhærent suis erro- E ribus (imò & interdum mortem patiuntur pro illorum testimonio) quàm alij veritatibus. Est tertia certitudo assensus, quæ efficitur ex certitudine obiecti, quod vt certum cognoscitur sub vera ratione formali per lumen & habitum certe & infallibiliter inclinantem ad assensum rei, quæ ita se habet. Et de huiusmodi certitudine est nostra comparatio, cùm dicimus, vnam scientiam esse alia certiorem.

Nota secundo quòd primi generis certitudo secundum se cõsistit in indiuisibili. Nam reuera si Papa viuit, non est magis vel minus certũ per hoc, q̃ quis certiùs vel minùs certè opinetur Papã viuere. Et similiter Deũ esse trinum & vnum, non est magis vel minus certum

C secundùm

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum se, siue quis opinetur, siue certò credat, siue dissentiat. Secunda verò certitudo maior erit vel minor: prout homo fuerit magis minusve proteruus, aut cerebrosus. Verumtamen tertij generis certitudo maior est aut minor etiam respectu eiusdem obiecti, quatenus forte in alis ratio assentiendi fuerit commodiùs applicata vel minùs commodè, & quatenus ipsemet habitus inclinans ad assentiendum fuerit perfectior vel minus perfectus. Et hoc pacto vnus Christianus firmiùs & certiùs credit quàm alius, quatenus perfectius lumen intra eandem speciem habet quàm alius. Sed quilibet Christianus certiùs assentit & firmiùs adhæret ijs, quæ sunt fidei, quàm alijs veritatibus, quantumlibet humana scientia demonstratis. Et ratio huius est. Quoniam obiectum ipsum quod in se summa veritas est, applicatur intellectui fideli sub ratione formali infallibili, & ipsemet Deus per habitum infusum, & Spiritus sancti auxilium mouet intellectum & voluntatem ad assentiendum propositis veritatibus. Quanquam enim volentes credimus; tamen non proprio cerebro adducti, sed Spiritus sancti virtute & testimonio persuasi firmiter adhæremus. Qui enim credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se, vt dicitur in prima Canonica Ioannis cap. 5. Christiani igitur vtentes hoc medio & ratione assentiendi, fortiùs adhærent rebus fidei, quàm veritatibus naturalibus demonstratis.

Notandum tertiò, quòd cùm D. Thomas dicit in solutione ad primum, quòd nihil prohibet id, quod est certius secundùm naturam, esse quo ad nos minùs certum propter debilitatem intellectus nostri, & quòd dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani, hoc, inquam, non est intelligendum de rei ipsius certitudine primo modo à nobis exposita. Hæc enim certitudo impertinens est ad certitudinem intellectus, nisi res ipsa appareat sub aliqua certa ratione formali: & nihilominus quia ipse intellectus est secundùm se minùs proportionatus tam supremis veritatibus, quales sunt quæ per fidem creduntur; & quia vti talibus adiumentis ad credendum scilicet habitu fidei & lumine, & auxilio Dei positum est in nostra voluntate, idcirco possibile est, quòd noster intellectus dissentiat veritatibus fidei, dum non vtitur prædictis auxilijs. Et hoc est, quod aliqui solent dicere, fidem esse minùs certam, quàm scientiam ex parte subiecti. Volo rem hanc exemplo elucidare. Si habitus naturalis etiam primorum principiorum esset talis conditionis, quod liberum esset nobis sicut vestem prolibito exuere illum, & iterum induere, profectò ipse habitus non esset minùs certus secundùm se quàm modo est, tametsi intellectus non vtens illo dubitare posset, aut etiam errare circa prima principia. Hæc enim dubitatio, & hic error in ipsum subiectum refunderetur. Similiter si quis pugnaturus cum bestia nollet vti armis tutissimis, quæ apud se habet, non est armorum defectus, quòd ipse dilanietur à bestia. Sic igitur si nos induamus armaturam Dei, vt admonet Apostolus ad Ephes. 6. potentes erimus stare aduersus insidias diaboli. Et si in omnibus sumpserimus scutum fidei omnia tela ignea nequissimi poterimus extinguere. Nostra igitur Theologia, quoniam ex certissimo habitu & lumine fidei procedit, acquirit sibi maiorem certitudinem, quàm scientiæ, quæ procedunt ex habitu & lumine naturali. Fit enim comparatio habitus ad habitum, luminis ad lumen, & scientiæ ad scientiam secundùm se, & prout eis vtitur intellectus. Si autem homo noluerit vti lumine & habitu infuso, sed potiùs à se reiecerit, iam iste defectus non conuenit habitibus secundùm se, sed ipsi subiecto in ordine ad habitum, quo liberè vtitur. Et hæc pro ista difficultate in præsenti dicta sufficiant. ¶ Sed tandem circa rationem secundæ conclusionis aduerte, quòd cùm D. Thomas ait, practicarum scientiarum illam digniorem esse, quæ non ordinatur ad vlteriorem finem alterius, intelligendum est de ijs, quæ subordinantur. Nam v. g. ars coquinaria non est nobilior militari, quanuis militaris ordinetur ad finem ciuilis, & coquinaria non ordinetur ad finem alterius artis. At verò, quia finis nostræ Theologiæ, quatenus consideratur vt practica, est omnium vltimus, ad quem ordinantur fines omnium artium & omnia quæ sunt, ideirco proculdubio dignissima est. Neque intelligas, quòd beatitudo æterna sit finis omnium operantium ex arte, sed est finis rei operatæ & rationum operandi.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm hæc doctrina sit sapiẽtia.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ: quia sapientis est ordinare, & non ordinari. 1. Metaphysi.* Sed hæc doctrina supponit principia sua aliũde (vt ex dictis patet*.) Ergo hæc doctrina non est sapientia.

¶ 2 Præterea, Ad sapientiã pertinet probare principia aliarum scientiarum: Vnde & caput dicitur scientiarum, vt sexto Ethicor. patet.† Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

¶ 3 Præterea, Hæc doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem habetur: vnde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, vt patet Isa. 11. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

SED contra est quod dicitur Deut. 4. in princ. Ie. Hæc est nostra sapientia & intellectus coram populis.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare & iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in vnoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; vt in genere ædificij artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens & architector respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides. Vnde dicitur 1. Corint. 3. Vt sapiens architector fundamentum posui. Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitũ finem. Vnde dicitur Prouerb. 10. Sapientia est viro prudentia. Ille igitur, qui cõsiderat simpliciter altissimam causam totius vniuersi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur. Vnde & sapientia dicitur esse diuinorũ cognitio (vt patet per August. 12. de Tri.†) Sacra autẽ doctrina proprijssimè determinat de Deo secundùm quod est altissima causa: quia non solum quãtum ad illud quod est per

est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognouerunt, vt dicitur Rom. 1. Quod notũ est Dei, manifestũ est illis.) sed etiã quantũ ad id, quod notum est sibi soli de seipso, & alijs per reuelationem communicatum. Vnde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

AD primum ergo dicendum, quòd sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed à scientia diuina, à qua sicut à summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur.

AD secundum dicendum, quòd aliorum scientiarum principia vel sunt per se nota, & probari non possunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua scientia. Propria autem huius scientiæ cognitio est, quæ est per reuelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quicquid enim in alijs scientijs inuenitur veritati huius scientiæ repugnans, totum condemnatur vt falsum. Vnde dicitur 2. Corinth. 10. Consilia destruentes & omnem altitudinẽ extollentem se aduersus scientiam Dei.

AD tertium dicendum, quòd cùm iudicium ad sapientem pertineat secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare vno modo per modũ inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, rectè iudicat de his, quæ sunt secundum virtutem agenda inquantum ad illa inclinatur. Vnde & in. 10.* Ethicor. dicitur, quod virtuosus est mensura & regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus diuinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundùm illud 1. Corinth. 2. Spiritualis homo iudicat omnia, &c. Et Dion.* dicit. 2. c. de diuin. no. Ierotheus doctus est non solum discens, sed & patiens diuina. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam secundùm quòd per studium habetur: licet eius principia ex reuelatione habeantur.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Sacra doctrina maximè est sapientia inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Hanc conclusionem probat D. Tho. sicut & conclusiones articuli præcedentis, ostendens, qua ratione in humanis scientijs aliqua dicitur sapientia. Et inde concludit, quòd cum talis ratio inueniatur in sacra Theologia meritò dicitur & est sapientia.

ADuerte hic argumentum D. Thomæ huiusmodi esse. Ille sapiens dicitur in vnoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ponit exẽplum in artificialibus & moralibus. Nam artifex qui disponit totam formam domus, dicitur sapiens in genere ædificij, & est architectus respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna & lapides. Cui exemplo alludit Apostolus. 1. ad Corinth. 3. vt sapiẽs architectus fundamentum posui, videlicet, tam firmũ, quale oportebat esse ad tantum ædificium, quod pertingeret cœlum. Talis enim est ædificatio fidelium, quorum fundamentum est Christus Iesus. Apponit etiam aliud exemplum S. Thomas in moralibus. Nam in gubernatione totius humanæ vitæ, qui prudentiam habet, dicitur sapiens, inquantum ordinat humanos actus varios, & in omni loco & tempore & circunstantia ad debitum finem. Atque ita explicat illud Prouer. 10. Sapientia est viro prudentia, ac si diceret, prudentia viri, quæ iam multa experientia comparata est, est illi sapientia: quoniam in illo genere rectè viuendi vniuersaliter bene ordinat & iudicat. Et propterea Arist. 6. Ethic. cap. 8. dicit sapientiam non esse in iuuenibus, quia experimento multo comparatur. Et de hac sapiẽtia in genere moris practica, vilius est loqui D. August. in libro vnico de vita beata tom. 1. circa finem, cùm inquit: Sapientia nihil aliud est, quàm modus animæ, quo se ipsam liberat, vt neque excurrat in nimium, neque infra quàm plenum est coarctetur. Hæc ille. Tametsi huiusmodi vniuersalem rectitudinem reuera nemo possit assequi experimento multo, vt putauit Arist. sed gratia Dei necessaria est & prudentia infusa, vt homo possit experimento talem habere prudentiam acquisitam, quæ vere possit dici viro sapientia. His itaque exemplis ante oculos positis, quorum ratio est, quoniam sapientis est ordinare & iudicare; vt dicitur. 1. Metaph. cap. 2. iudicium autem per altiores causas de inferioribus habetur; iam probatur conclusio.

Ille igitur qui considerat simpliciter altissimã causam totius vniuersi, quæ Deus est, maximè sapiens dicetur, & simpliciter sapiẽs: sed sacra doctrina propriissimè determinat de Deo secũdum q̃ est altissima causa nõ solum quãtum ad id, q̃ per creaturas philosophi cognouerunt, sed etiã quantum ad id, quod notũ est soli Deo de se ipso, vel alijs per reuelationem communicatum.

Secunda conclusio colligitur ex doctrina solutionis ad primum. Non repugnat sapientiæ, quòd sua principia accipiat à scientia diuina, quæ est in Deo. Ratio est. Quoniam ab illa, quæ est infinita sapientia, necesse est, quòd omnis nostra cognitio deriuetur & ordinetur.

Tertia conclusio in solutione ad secundum. Non pertinet ad sacram doctrinam, quatenus sapientia est, probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Ratio est. Quia quanuis quædam principia aliarum scientiarum per aliquam rationem naturalem probentur in alia scientia superiore, non tamen omnia. Quoniam quædam sunt per se nota, quæ probari non possunt.

Vnde plane colligitur, q̃ ad rationem sapientiæ nõ pertinet probare principia inferiorũ scientiarum. Et si quæ probat, hoc per naturalẽ rationẽ perficit. Nostra autem Theologia, quãuis sit summa sapientia, nõ probat principia aliarũ scientiarũ, quia per reuelationẽ habetur. Sed pertinet ad eam iudicare de principijs aliarũ scientiarum, an repugnent reuelatis à Deo, vel non.

Tertia conclusio in solutione ad tertiũ. Sacra doctrina differt à sapiẽtia, quæ est donũ Spiritus sancti in modo iudicãdi. Ratio huius est. Quia sapiẽtia, quæ est donũ Spiritus sancti charitati annexum, iudicat per modũ inclinationis: sacra verò doctrina, quæ etiã sapientia dicitur, iudicat per modum cognitionis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sicut scientia moralis iudicat de actibus virtutis etiam si virtutem non habeat coniunctam.

Hactenus de litera D. Thomæ, quam præter morem paraphrasticè interpretari volui. Quoniam ex illius intelligentia facilius dissoluentur difficultates, quæ ab aliquibus proponuntur.

COMMENTARIVM.

DVbitatur vnicè circa primam conclusionẽ; An sit vera. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Theologia est verè & propriè scientia, vt art. 2. dictum est, ergo non est propriè sapientia. Consequentia probatur. Nam sapientia & scientia condistinguuntur in genere virtutum intellectualiũ, vt patet ex Arist. lib. 6. Ethicor. cap. 4. & 8. Vbi distinguit virtutes intellectuales in intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, & artem, ergo non potest eadem virtus intellectualis esse sapientia & scientia. ¶ Arguitur secundò. Sapientia est virtus altior, quàm scientia & intellectus, vt colligitur ex Arist. lib. 11. Metaph. cap. 1. & Diuus Thomas docet. 1. 2. q. 66. artic. 5. ad vltimum. Sed nostra Theologia nõ est aliquid altius quàm habitus principiorum, qui est ipsa fides, ergo non est sapientia. ¶ Arguitur tertiò. Sapientia propriè consistit in pura contemplatione veritatis, vt ait Aristo. in. 1. Metaphy. cap. 2. Quamobrem dicit, eam esse liberam & quæ sui ipsius gratia acquiritur: sed Theologia, vt in artic. 4. dictum est, non consistit in sola contemplatione veritatis, sed etiam est certo modo practica & dirigens actiones, ergo non est sapientia. ¶ Arguitur quartò. Sapientia, vt docet Arist. ibidem, est quæ potest assignare causas omnium scibilium: sed hoc Theologia non efficit, vt patet, ergo non est sapientia. ¶ Arguitur quintò, & probatur, quòd saltim non sit maximè sapientia: Est argumentum. Illa est maximè sapientia, quæ directiua est aliarum scientiarum, sicut Metaphysica dirigit alias scientias; Theologia verò non dirigit Metaphysicam, quinpotius Metaphysica videtur dirigere Theologiã, ergo. Probatur minor. Quia ferè nulla est quæstio Theologica, in qua non plurima ex Metaphysicis adducamus. At Metaphysica omnia determinat sine adminiculo Theologiæ, ergo. ¶ Arguitur sextò. Quia sapientia reuelata consistit in adimpletione mãdatorum Dei, iuxta illud Deuter. 4. Vbi postea quam fuerat factus sermo de mandatis, dictumque fuerat; Obseruabitis & implebitis illa, subiungitur; Hæc est enim vestra sapientia & intellectus coram populis: sed hoc officiũ non pertinet ad Theologiam, ergo non est sapientia reuelata. Conradus super. 1. 2. quæst. 57. arti. 2. negat Theologiam esse sapientiam.

Pro intelligentia huius difficultatis nota cum Caietano. 1. Poster. ca. 10. dub. vlti. ad secundam obiectionem, vbi ait, quòd sicut scientia dupliciter sumitur, vno modo formaliter prout est habitus per demonstrationem acquisitus, alio modo, vt virtus, quæ facit bonum habentem & opus eius bonum reddit: ita & sapientia dupliciter considerari potest. Vno modo vt virtus: altero modo, vt per demonstrationem acquiritur. Si loquamur de sapientia, & scientia, vt sunt in genere virtutis, sic adinuicem condistinguũtur. Quoniam alio modo perficitur intellectus iudicando de rebus per causas altissimas, & alio modo iudicando per causas inferiores. Et quoniam Aristot. in. 6. Ethic. loquebatur de sapientia & scientia, vt virtutes sunt, ideò sapientiam distinxit contra scientiam, & similiter D. Tho. 1. 2. q. 57. art. 2. vbi ponit tres habitus intellectuales speculatiuos, scilicet, intellectum, scientiam & sapientiam. Et similiter in Opusc. 70. super Boëtium de Trin. q. 5. secũdum ordinem quæstionum à principio Opusculi artic. 1. ad primum, inquit, quòd. 6. Ethic. determinat Arist. de habitibus intellectualibus in quantum sunt virtutes intellectuales. Et ait, quòd distinguuntur secũdùm modos, quibus perficiunt intellectum. Docet secundò Caietanus vbi supra, quòd sapientia non distinguitur à scientia, sicut vna species contra aliam, sed sicut proprium contra cõmune. Atque ita solum differet ab alijs scientijs sicut perfecta species ab alijs imperfectioribus. Et quidem hoc verum esse, probatur ex Arist. 1. Metap. cap. 1. & 2. vbi docet, Metaphysicam esse sapientiam, & tamen constat, Metaphysicam non differre ab alijs scientijs, nisi sicut perfectissima species. Et D. Thomas in Opusc. citato. q. 2. art. 2. ad 1. inquit, ꝙ sapientia non diuiditur contra scientiam sicut oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, vt dicit Philosophus. 6. Ethic. c. 8. caput omniũ scientiarũ regulans omnes alias in quantũ de altissimis principijs est. Et in. 1. Metaphy. appellatur Dea scientiarum.

Nota secundò, ꝙ aliqui Theologi volunt distinguere sapientiam, ita vt dupliciter accipiatur. Vno modo, vt est scientia, quæ considerat per altissimam causam. Et ita dicunt verificari, quod modo dicebamus, sapientiam differre ab alijs scietijs solum sicut perfectissimam speciem. Altero modo volunt, accipi pro quodam habitu supremo & eminenti, qui sub vnica ratione formali, quæ est ratio ipsius habitus, se extendat ad cognitionem principiorum omnium & cõclusionum. Et sic ille habitus neque est intellectus, neque est scientia; sed eminenter intellectus & scientia. In qua acceptione aiunt, differre sapientiam ab omnibus alijs scientijs nõ sicut speciem contentam sub genere scientiæ, sed sub alio genere. Et de tali sapientia verificãt, quòd sit altior habitu intellectus. Et ita interpretantur D. Thomam in. 1. 2. q. 66. art. 5. & Arist. 6. Ethic. cap. 5.

SED mihi notandum tertiò videtur, ꝙ prædicta acceptio est in intelligibilis eo pacto, quo à quibusdam modernis proponitur. Primò quidẽ quoniam Arist. loquitur de virtutibus intellectualibus humanis, quæ vel naturaliter inditę sunt, vel propria operatione acquisitæ. Vt. v. g. intellectus est habitus naturaliter inditus: scientia verò est habitus acquisitus. Hinc est argumentum. Sapientia in prædicta acceptione nõ est habitus naturaliter inditus hominibus, aliàs omnes essent sapientes. Rursus neque est habitus acquisitus. Nam vel acquiritur per demonstrationẽ, & sic est scientia. Vel acquiritur ex actibus, qui proficiscuntur ab habitu primorum principiorũ, & hoc esset ridiculum: tum quia circa prima principia nõ generatur habitus: tum etiã quia tam habitus ille genitus esset minus perfectus quàm habitus primorum principiorũ, in cuius virtute generatur. Ergo non est in nobis aliquis habitus sapientiæ, qui non sit sub genere scientiæ per se & formaliter. Fateor tamen, ꝙ talis sapientia reperitur in Deo, qui sub eadem ratione cognoscit principia & conclusiones per causam altissimã, scilicet per cognitionẽ diuinæ essentiæ. Reperitur etiam in beatis, quatenus vident Deũ, & in ipso tanquã in altissima causa vident omnia

omnia scientiarum obiecta cum suis principijs. Ac similiter concedo, quòd scientia infusa animæ Christi Domini est sapientia illo modo eminenti supra scientiam nostram & habitum primorum principiorũ: imò & in Angelis naturaliter est ista sapientia, in quibus nõ distinguitur habitus scientiæ ab habitu primorũ principiorum. In omnibus autem prædictis tribus sapientijs inuenitur ratio scientiæ, quatenus ipsa cognitio extenditur ad conclusiones siue effectus, quanuis sit eadem cognitio causæ. Verum in cognitione humana, fãteor, me nõ intelligere, quæ nam, & quomodo, & vnde sit ista sapientia, cuius ratio formalis superior sit quàm ratio formalis habitus primorum principiorum, qui dicitur intellectus: quoniam immediate perficit intellectum ad assensum sine aliquo discursu, sed statim cognitis terminis iudicet veritatem aut falsitatem, & rursus superior etiam sit quàm habitus per demonstrationem acquisitus. Et denique in Arist. ego non agnosco aliam sapiẽtiam simpliciter quàm Metaphysicam, quã per demonstrationẽ acquiri omnes fatentur. ¶ Notandum ergo quartò, quòd quemadmodum in prædicamento Qualitatis diuiditur dispositio, quæ est prima species qualitatis, in habitum, & dispositionem tãquam in species; & nihilominus habitus est dispositio difficilè mobilis. In quibus loquutionibus oportet obseruare, quòd nomen dispositio æquiuocè sumitur. Vno modo vt est nomen generis subalterni, vt abstrahit à qualitate facilè vel difficilè mobili. Altero modo vt appropriatur alteri parti specificæ & condistinctæ habitui, quæ intrinsecè includit, quòd sit facilè mobilis: ita videtur mihi scientia distinguenda vt vno modo accipiatur in genere pro habitu acquisito per demonstrationem; & deinde diuidatur in sapientiam & scientiam, vt sapientia sit scientia per causam altissimam, scientia verò, vt condistinguitur à sapientia, importet cognitionem per causas inferiores. Cæterùm ipsa sapientia, quæ est habitus acquisitus per demonstrationem, quomodo sit superior intellectu, qui est habitus primorum principiorum difficultatem habet. Sed nihilominus ita mihi videtur explicandum, quòd hæc superioritas in sapientia humana non consistit in hoc, ꝙ per ipsam assentiamus primis principijs. Hoc enim proprium est intellectus, vt cognitis terminis immediatè assentiat primis principijs. Neque cõsistit in hoc, quòd sapientia demonstret prima principia, quoniam sunt indemonstrabilia. Sed consistit in hoc, quòd per sapientiam, hoc est, per Metaphysicam acquisitam sit potens homo explicare prima principia non solùm aliarum scientiarum, sed etiam ipsius Metaphysicæ, & illa defendere ab impugnatoribus, id quod ad nullam aliam scientiam pertinet, sed quælibet scientia inferior omnino præsupponit sua principia, neque officium illius est explicare vel defendere illa, sed hoc proprium est Metaphysicæ. Et ratio huius est: Quia Metaphysica habet pro obiecto ipsum ens, cuius cognitionem distinctam & perfectam non per aliam scientiam acquirit homo, quàm per Metaphysicam. Incipimus enim in nostro discursu à cognitione entis confusa, & paulatim per alias scientias perficitur nostra cognitio circa quasdam particulares rationes entis. Sed tamen in sola Metaphysica entis perfecta cognitio habetur, ad quam pertinet, considerare proprias illius passiones & distinctionem ipsius esse ab essentia. Atque ex hac ratione entis, quæ est maximè abstracta à materia, & inuenitur essentialiter in primo ente, prouenit, vt hæc sapientia iudicet eo modo, quo possibile est de alijs scientijs & de ipsarum principijs; & insuper ad se ipsam reuertatur, & circa sua propria principia se exerceat, propterea quòd terminos illius iam distinctiùs penetrat, ac proinde aliqualem illorum rationem potest reddere. Quod non pertinet ad habitum primorum principiorum, ac proinde quantùm ad hoc sapientia ponitur à D. Tho. 1. 2. q. 66. art. 5. maxima inter virtutes intellectuales. Quòd si quis attente legerit Diuum Thomam in. 1. 2. q. 57. art. 2. videbit, nos nõ ex nostro cerebro prædicta documenta confinxisse, sed ex ipsa D. Thomæ doctrina accepisse. Sed insuper ipsa ratio nobis suffragatur. Quoniam id quod dicimus intelligibile est, oppositum autem intelligi non potest, vt ostendimus in tertio notabili.

HIS ita constitutis circa scientiam & sapientiam humanam; facile iam erit ostendere, quomodo nostra sacra Theologia verè & propriè sapientiæ rationem habeat. ¶ Sit ergo vnica conclusio. Sacra Theologia verè & propriè est sapiẽtia. Probatur. Quia sacra Theologia est scientia per causam altissimam, ergo est sapientia. Consequentia patet ex definitione sapientiæ. Antecedens probatur. Quia sacra Theologia habet pro obiecto proprio ipsum Deum, qui est maximè ens & causa totius generis subalterne. Et confirmatur. Quia habet pro obiecto ipsum Deum vt cognoscibilem lumine superioris ordinis, ergo si Metaphysica est sapientia supra omnes alias humanas scientias, propterea quòd ipsius proprium obiectum est ens, in cuius cognitione peruenitur aliquo modo ad cognitionem Dei; multò magis erit sapientia sacra doctrina, cuius proprium obiectum est ipse Deus sub tali ratione tam eminentis luminis, vt cognoscantur de Deo etiam quæ naturale lumen superant. Et præterea probatur conclusio. Quia omnes proprietates, quæ conueniunt sapientiæ, prout ab Aristotele & Philosophis definitur, conueniunt nostræ Theologiæ, vt in solutionibus argumentorum patebit, ergo est sapientia.

AD argumenta in oppositum respondetur. ¶ Ad primum nego consequentiam; & ad probationem respondetur, ꝙ scientia condistinguitur contra sapientiam, prout significat habitum acquisitũ per inferiores causas. ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod nostra Theologia secundùm aliquid conuenit cum humana sapientia, quatùm ad hoc, quòd vtraque conuertitur ad explicanda & defendenda sua prima principia. Vnde bene possumus concedere, quod secundùm aliquid Theologia est excellentior fide. Quoniam ad fidem non pertinet rationem fui reddere. Verumtamen simpliciter loquendo habitus fidei perfectior est nostra Theologia, præsertim pro isto statu. Cæterùm inter sapientiam humanam & habitum primorum principiorum maior potest esse differentia in hoc, quòd humana sapientia sit excellentior quam intellectus. Et ratio est. Quia distincta cognitio entis, de quo sunt prima principia Metaphysicalia, pertinet ad ipsam sapientiam: distincta verò cognitio Dei, de quo est fides, non pertinet ad nostram Theologiam, sed ad lumen gloriæ. Et propterea non habet talem excellentiam & tantam supra fidem, sicut habet Metaphysica supra intellectum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd humana sapientia propter suam limitationem præcisè consistit in pura contemplatione veritatis. Et de hac loquitur Aristoteles in loco citato. Cæterum nostra Theologia propterea quòd est altioris ordinis, quanuis principaliter & primariò consistat in contemplatione veritatis, tamen etiam per se secundo extenditur ad actiones, per quas homo dirigitur ad assequutionem perfectæ contemplationis primæ veritatis. ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod neque ad sapientiam humanam pertinet assignare causas omnium scibilium immediate & per seipsam, sed solum explicare & defendere principia aliorum scibilium, propterea quòd sapientia eiusdem ordinis est cum alijs scientijs. At verò nostra Theologia, cùm sit altioris ordinis, solùm habet explicare & defendere propria principia. De alijs verò principijs aut conclusionibus aliarum scientiarũ habet iudicare, an sint consonantia vel dissonãtia cum suis primis principijs; & quomodo gratia perficiat naturam & natura non repugnet gratiæ. Si quid autem inuenit in alijs scientijs, quod veritatibus fidei repugnet, etiam si naturales Philosophi putẽt illius se scientiam habere, pertinet ad Theologum ostendere, quòd illorum rationes non sunt demonstrationes, & quòd dissolui possunt. Vt si. v.g. Philosophus aliquis gentilis intendat naturali ratione ostendere, quòd in sacramento altaris sit substantia panis, quia sunt propria accidentia panis, quæ non possunt esse sine subiecto, quoniam accidentis esse est inesse; ad Theologum pertinet respondere & inuenire solutionem dicendo, quòd autor naturæ, qui est causa totius esse substantiæ & accidentis, potest supra ordinem naturalem operari & conservare accidentis esse absque actuali inhærentia ad substantiam. Neque enim est de essentia accidẽtis, vt actu inhæreat, sed vt habeat aptitudinem inhærẽdi. Atque ita ostenditur, quòd ratio gentilis Philosophi non concludit. Et hoc officium fecit egregiè Diuus Thomas in Summa cont. gentes. ¶ Ad quintum argumẽtum iam partim responsum est in prædicta solutione ad quartum. Sed pro maiori complemento respondetur, quòd nulla scientia etiam Metaphysica dirigit Theologiam. Sed tamen omnes scientiæ ancillantur ei, & præsertim Metaphysica, vt etiam hic verificetur, quòd supremũ infimi attingit infimum supremi. Atque ita plurimum vtilitatis habet, quòd Theologus circa Metaphysicalia principia sese exerceat. Sed profectò ipsamet Metaphysica maiorem habet nitorem & perfectionẽ, dum Theologiæ deseruit, quàm dum inferioribus imperat, aut seorsum addiscitur. Id quod experimento manifestum est, maximè Theologiam D. Thomæ addiscentibus. Hi enim præ cæteris in Metaphysicalibus eruditissimi euadunt. Habemus ergo, quòd Metaphysica dirigitur & perficitur à Theologia. ¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod vt in plurimum in Sacris literis nomine sapientiæ intelligitur, vel donum sapientiæ, de quo dicit D. Tho. in solutione ad tertium, quòd iudicat de ijs, quæ agenda sunt per modum inclinationis: aut etiam fit sermo de cognitione fidei. Veruntamen etiãm aliàs sæpè fit sermo de sapientia Theologica, ad quam pertinet scripturarum interpretatio, & circa ea, quæ sunt fidei ratiocinatio, iuxta illud quod dicit Christus Dominus; Omnis scriba doctus in regno cœlorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo noua & vetera. Dicitur autem scriba doctus in regno cœlorum, prædicator & Doctor Euangelicus, qui ex multa cognitione scripturarũ scit proferre, quid cuique expediat. Et Ecclesiast. 39. capite de hac sapientia dictum est; Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens, & in prophetis vacabit. Et multa alia, quæ Theologo conueniunt. Sed paulò post dicitur, quàm necessaria sit oratio ad vtilitatem Theologiæ & exercitium ac ministerium illius. Inquit enim; Cor suum tradet ad vigilandum diluculo ad dominum, qui fecit illum, & in conspectu altissimi deprecabitur. Aperiet os suum in oratione, & pro delictis suis deprecabitur. Si enim dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiæ replebit illum, & ipse tanquàm imbres mittet eloquia sapientiæ suæ. Ecce vbi loquitur de dono sapientiæ, quod dicitur spiritus sapientiæ, sine quo omnis alia sapientia vana est & inutilis, saltem habenti. Quoniam quid prodest homini, si vniuersum mundum lucretur, se ipsum autem perdat & detrimentum sui faciat?

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm Deus sit subiectum huius scientiæ.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit subiectum huius scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum Philosophum in primo posteriorum: * sed hæc scientia nõ supponit de Deo quid est: dicit enim Damascenus; In Deo quid est, dicere impossibile est, ergo Deus non est subiectum huius scientiæ.

¶ 2 Præterea, Omnia quæ determinãtur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius sciẽtiæ: sed in Sacra scriptura determinatur de multis alijs quã de Deo, puta de creaturis & de moribus hominum: ergo Deus non est subiectum huius scientiæ.

SED contra, illud est subiectum scientiæ, de quo est sermo in scientia: sed in hac sciẽtia fit sermo de Deo (dicitur enim Theologia quasi sermo de Deo) ergo Deus est subiectum huius scientiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus est subiectum huius scientiæ. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum: propriè autem illud assignatur obiectum alicuius potentiæ vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo, & lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata: vnde coloratum est proprium obiectum visus: omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus: vel quia habent ordinem ad Deũ, vt ad principium & finem: vnde sequitur quòd Deus verè sit subiectum huius scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principijs huius scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subiectum principiorum, & totius scientiæ, cùm tota scientia virtute contineatur in principijs. Quidam verò attendentes ad ea, quæ in ista scientia tractantur, & non ad rationem, secundum quam considerantur, assignauerunt aliter subiectum huius scientiæ, vel res & signa: vel opera reparationis: vel totum Christũ, id est, caput

caput & membra: de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundùm ordinem ad Deum.

AD primum ergo dicendum, quòd licèt de Deo non possimus scire, quid est, vtimur tamen eius effectu in hac doctrina vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina considerantur: sicut & in aliquibus scientijs philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causæ.

AD secundum dicendum, quòd omnia alia quæ determinãtur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo: non vt partes, vel species, vel accidentia, sed vt ordinata aliqualiter ad ipsum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia omnia pertractantur in Sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, vt ad principium & finem. Secunda ratio est. Quia idem est subiectum principiorum & totius scientiæ, cùm tota scientia virtute contineatur in principijs, sed principia huius sciẽtiæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo, ergo.

Secunda conclusio, ad secundum argumentum. Omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non vt partes, vel species, vel accidentia, sed vt ordinata aliqualiter ad ipsum.

COMMENTARIVM.

IN qua conclusione obiter aduerte, differentiam internostram Theologiam & Metaphysicam respectu Dei. Nam si Metaphysica agit de Deo, respicit illum vt partem potissimã sui obiecti adæquati, quod est ens. Theologia verò respicit Deum, vt totum & integrum obiectum non habẽs partes subiectiuas. Nam quidquid aliud considerat ea solum ratione cõsiderat, quatenus aliqualiter ordinatur ad ipsum.

DVbium potissimum est in hoc articulo; An conclusio prima D. Thomæ sit veraæ ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Nostra Theologia est scientia finita, ergo non habet Deum pro adæquato obiecto vel subiecto. Patet consequentia. Quia impossibile est, vt infinitum adæquetur finito. ¶ Arguitur secundo. Viatores non cognoscimus Deum quidditatiuè, ergo Deus non est adæquatum subiectum nostræ scientiæ. Probatur consequentia. Quia medium demõstrationis cuiuslibet scientiæ debet esse quodquid est ipsius subiecti. Antecedens verò patet. Quia in hac vita solùm cognoscimus Deum & attributa eius quantum ad quæstionem, An est. Et confirmatur. Quia non minus repugnat dari scientiam Deo adæquatam, quàm speciem intelligibilem: sed non habemus speciem intelligibilem repræsentantem Deum, ergo neque scientiam. Confirmatur secundò maxime si teneamus cum Capreolo, in. 1. q. 3. Prol. quòd scientia est collectio specierum. Tunc est argumentum. Nulla species vel nulla collectio specierum repræsentat Deum immediatè & per se, ergo nostra Theologia non habet Deũ pro immediato & per se subiecto. Antecedens probatur. Quia omnes intelligibiles species, quas nos habemus immediatè repræsentant creaturas. ¶ Arguitur tertiò. Nam ex cõclusione D. Thomæ sequitur, q omnia scibilia pertinent per se ad cõsiderationem Theologiæ nostræ. Probatur sequela. Quia omnia, ordinabilia sunt ad ipsum Deum. ¶ Arguitur quartò. Scientia debet præsupponere de suo subiecto, An est & quid est, vt patet. 1. Poster. Sed nostra Theologia non præsupponit de Deo, quòd sit, sed potiùs hoc demonstrat, vt in q. 2. facit D. Thomas ergo. ¶ Arguitur quintò. Et probatur quòd Deus sub ratione Deitatis non sit subiectũ nostræ Theologiæ. Nam Deus ea ratione terminat scientiam nostram, quatenus à nobis cognoscitur: sed à nobis in hac vita semper cognoscitur secundùm aliquam proprietatem. v.g. quòd sit creator, vel saluator per effectus naturæ vel gratiæ: vt in solutione ad primum docet D. Thomas, ergo melius dixisset, quòd creator vel saluator est subiectum nostræ Theologiæ. Et confirmatur. Quia D. Thomas articulo præcedenti dixit, quòd Theologia considerat Deum secundum quòd est prima & vniuersalissima causa, ergo subiectum Theologiæ non est Deus sub ratione Deitatis. ¶ Arguitur sextò. Fides habet Deum pro obiecto, ergo Deus non est obiectum Theologiæ. Patet consequentia. Quia diuersorum habituum non potest esse vnum & idem obiectum, ergo ratio D. Thomæ non est bona. Et confirmatur. Nam si ratio D. Thomæ bona est, quæ fundatur in hoc, quòd idem est obiectum principiorum & totius scientiæ; sequitur, quod subiectum Theologiæ debeat dici veritas prima. Patet sequela. Quia Diuus Thomas in. 2. 2. q. 1. artic. 1. docet, quod obiectum fidei est veritas prima. ¶ Arguitur septimò. Si ratio D. Thomæ bona est; sequitur, quòd obiectum Metaphysicæ sit Deus. Patet sequela. Quia Metaphysica principaliùs considerat de Deo, & reliqua omnia ad cognitionẽ illius refert. Quòd si respondeas, quòd Metaphysica non considerat Deum vt sic, sed vt est ens. Contra. Quia hoc ipsum dici potest de Theologia, videlicet, quòd Deum considerat vt est ens increatum, & reliqua omnia vt ab ipso sunt, & in illum ordinantur. ¶ Arguitur octauò contra eandem rationem, quatenus dicit, quòd tota scientia virtute continetur in principijs, & quòd omnia quæ tractantur in scientia debent referri ad subiectum illius. Est argumẽtum. Nam si D. Tho. loquatur de continentia effectus in causa, hoc videtur falsum: quia in alijs scientijs multa continentur, quæ non sunt effectus suorum obiectorum; Aut intelligit de continentia, qua species continentur sub genere, sicut ternarius continetur sub numero, & pars subiectiua sub toto communi. Et hoc etiã falsum est, prout patet ex secunda conclusione Diui Thomæ ad secundum argumẽtum. Vel tandem intelligit de continentia secundùm ordinem, quatenus aliqua referuntur ad vnum, & tũc sequitur, q̃ ad singulas scientias pertinerẽt omnia. Patet sequela. Quia nullæ res creatæ sunt adeo disparatæ, vt non possint ad inuicem ordinari secũdùm aliquã rationẽ. Igitur nullus modus huius continentiæ reliquus est, ac proinde ratio nulla. ¶ Arguitur nonò. Christus Dominus est subiectum adæquatum nostræ Theologiæ, ergo non bene ponitur, quòd sit Deus. Antecedens probatur eadem ratione D. Thomæ. Quia omnia, quæ considerat Theologus, referuntur in Christum vel secundum quod est Deus vel secundùm quòd est homo. Et confirmatur. Quia sicut sunt septẽ articuli diuinitatis, ita etiam sunt septem humanitatis, ergo Theologia nostra nõ minus

Universidad de Deusto
Biblioteca

versatur circa Christum hominem quàm circa Deum. Et confirmatur secundò. Quia Christus est Sacræ scripturæ subiectū. Finis enim legis Christus est. ad Rom. 10. Et illud. Scrutamini scripturas. Ioan. 5. Illæ enim sunt, quæ testimonium perhibent de me. Et iterū Paulus 1. Corinth. 1. Nos prædicamus Christū & hūc crucifixū. Et nihil aliud arbitratus sum scire inter vos nisi Iesum Christum, & hunc crucifixū. 1. Corinth. 2. Ergo scientia nostra in hac vita habet pro subiecto Christū.

Vltimò arguitur. Salus nostra est finis proximus totius Theologiæ, ergo nō Deus. Antecedēs patet. Nam omnia, quæ Deus fecit; propter nos & propter nostrā salutem fecit proximè. Consequentia verò patet. Quia illud est subiectum, quod adæquatè & proximè terminat scientiam.

DE hac quæstione variæ sunt Doctorum sententiæ. Durandus. q. 5. Prologi tenet, quòd subiectum Theologiæ est actus meritorius, subiectū verò Theologi, prout explicat articulos fidei & deducit conclusiones ab illis, est Deus vt saluator. D. Bon. q. 1. Prologi dicit, q̄ subiectū Theologiæ est Christus quatenus Deus & homo. Ægidius in. 1. Sententiarum q. 3. Prologi, & quodlib. 3. q. 2. tenet, quòd est Deus vt præmiator. Hugo de Sancto Victore de Sacramentis cap. 2. tenet, quòd est opus reparationis. Scotus in. 1. q. 3. Prologi tenet, quòd est Deus prout hæc essentia. Ex Thomistis etiam quidam dicunt, quòd subiectum est Deus vt verus. Alij verò dicūt, quòd subiectum Theologiæ est Deus in se, obiectum autem est veritas complexa, quæ concluditur. Alij verò dicunt, quòd subiectum non est solum Deus in se, sed Deus in effectu & per effectum cognoscibilis. Et D. Tho. in Prologo primi Sententiarum. q. 4. expressè docet, q̄ Theologia habet pro obiecto ens diuinum per inspirationē cognoscibile; & non Deum nisi sicut subiectum principale. Itaque sicut Metaphysica agit de omni ente naturali, partialiter tamen de Deo: ita Theologia agit de omni ente supernaturali partialiter tamen de Deo.

PRO intelligentia huius quæstionis supponendū nobis est primò, quòd subiectum hic nō sumitur, vt solum dicat causam materialem circa quā, sed etiam vt dicit id, de quo passiones demonstrantur in scientia, sicuti proprijssimè subiectum dicitur respectu scientiæ. Quod insinuat D. Thomas cùm inquit, quòd sicut se habet obiectum ad potentiam, sic subiectum ad scientiam. Ac si diceret, quòd sicut obiectum dicitur propriè respectu potentiæ, quia terminat immediatè actum illius: ita propriè dicitur subiectum respectu scientiæ, quia de illo & circa illud immediatè est actus scientiæ. Quare mihi placet sententia Capreoli in. 1. q. 4. Prolo. art. 2. qui tenet, obiectū propriè solum dici de conclusionibus, quæ inferuntur. In quo etiam sequitur eum Durandus in. 1. q. 5. Prolog.

Notandum est secundò, q̄ subiectum est duplex: alterum adæquatum, alterum verò inadæquatū seu attributionis & principalitatis. Quorū definitiones & conditiones vide apud M. Soto. q. 5. procemiali Logicæ.

HIS positis pro decisione quæstionis sit prima conclusio. Nec opus meritorij, nec salus hominis, aut aliquid huiusmodi est subiectū adæquatum Theologiæ. Probatur primò. Nam omnia ista, prout cōsiderantur à Theologo, ordinantur ad aliud, ergo Theologiæ cognitio non sistit in illis, & consequenter non sunt subiecta adæquata. Antecedēs probatur. Nam omnia ista cōsiderātur, prout sunt à Deo, & tendunt in Deum. Secundò. Quando aliqua scientia considerat effectum & causam; minùs principaliter considerat effectum: sed Theologia considerat actum meritorium & salutem nostram prout sunt à Deo; & Deum ipsum considerat, prout est causa illorum, ergo minùs principaliter considerat actum meritorium & alia huiusmodi, ac per consequens non erunt subiectū. Et confirmatur. Nam essentia Dei non est per attributionem ad actus nostros, sed potiùs è contra, ergo eodem ordine cadunt sub scientia Theologiæ. Probatur consequentia. Quia sicut comparantur in re, ita considerantur à scientia. Tertiò probatur. Etiam si nullus esset actus meritorius, aut salus hominis futura, posset nihilominus saluari Theologia eiusdem rationis atque modo; & tamē tunc non haberet pro obiecto adæquato actum meritorium, ergo. Maior patet. Nam si Angelus aut homo haberent fidem supernaturalem Dei in se; & ex illa deducerent conclusiones: tunc esset Theologia nostra, etiam si Deus decreuisset, nullum esse meritum aut salutem futuram. Ex quo infertur contra Duran. in. 1. q. 5. Prolog. art. 2. quòd Deus vt saluator non potest esse subiectum Theologiæ: tum quia esse saluatorem ordinatur ad glorificationem: tum etiam quia licet Deus non esset saluator, aut præmiator, posset tamen haberi Theologia de illo in se eiusdem speciei atque modò.

Secunda conclusio. Christus non est subiectum adæquatum Theologiæ. Probatur primò. Quia non est subiectum adæquatum fidei, vt demonstratur in. 2. 2. q. 1. art. 1. ergo neque Theologiæ. Secundò, quia Christus non est subiectum scientiæ beatorum, ergo nec scientiæ nostræ. Antecedens patet. Nam beati per se primò cognoscunt Deum & non Christum vt homo est. Præterea. Multa tractantur in Theologia, quæ non ordinantur ad Christum secundùm quòd Deus & homo, ergo. Antecedens probatur. Nam Deum esse trinū æternum &c. tantum sunt de Deo in se, ergo. Præterea. Nam Christus non potest terminare Theologiam formaliter, quatenus Deus & homo simul, ergo. Antecedens patet. Nam tunc subiectum Theologiæ esset complexum & ratio multiplex, cum ergo non terminet quatenus homo, vt dese manifestum est, nec quatenus Deus & homo, vt probauimus, superest, quod Christus formaliter non sit subiectum Theologiæ.

Tertia conclusio. Deus non est adæquatum subiectum Theologiæ, secundùm aliquod eius attributum. Probatur primò. Nam attributa comparātur ad Deū, vt proprietates illius, ergo Theologia, quæ agit de Deo, non habet pro obiecto formali aliquod eius attributum. Sicut scientia agens de homine non potest habere pro obiecto formali passionem illius. Et confirmatur. Nam attributum prædicatur & probatur de Deo à Theologo, ergo non erit subiecti ratio formalis. Consequentia probatur. Quia subiectum & ratio eius non est id quod dicitur de alio, sed id, de quo proprietates demonstrantur. Præterea probatur. Nam resolutio Theologiæ non sistit in aliquo attributo, ergo. Antecedens probatur. Nam quocunque attributo cognito, resolutio tendit in quod quid est Dei.

Quarta conclusio. Ratio formalis specifica obiecti fidei non potest esse formaliter specifica Theologiæ.

Hæc

Hæc conclusio in omni opinione vera esse debet. Hoc enim significat ratio formalis specifica alicuius habitus, per quod habitus specificatur. Si ergo esset eadem ratio specifica vtriusque habitus, scilicet, fidei, & Theologię, nō poterat alter ab altero specificè differre. Hanc conclusionem latius explicatam inuenies in nostris commentarijs super. 2. 2. q. 1. art. 1. dub. 2.

Sed sit iam quinta conclusio. Subiectum Theologię idem est, quod fidei, scilicet Deus sub ratione Deitatis. Hanc probat D. Thom. & tenet in hoc artic. vt patet in ratione cōclusionis primæ. Sed aduerte, q̄ D. Tho. iam in isto articulo non agit de obiecto formali aut de ratione formali obiecti Theologiæ, per quam per se primò specificatur. Nam si hæc esset Deus inquantum Deus est; eiusdem speciei esset lumen gloriæ, fidei, & Theologiæ: sed agit de subiecto Theologiæ: quo nomine significatur obiectum de quo habetur scientia vel etiam assensus ex habitu primorum principiorum. Et tale obiectum de quo siue subiectum scientiæ, idem est & debet esse respectu principiorum, & respectu ipsius scientiæ, vt patet inductiuè in omnibus scientijs. Id quod ita verū esse, patet. Quoniam iam D. Tho. in artic. 3. ostenderat, vnitatem Theologiæ ex vnitate obiecti secundùm rationem formalem, quæ est diuina reuelatio, desumendam esse. Quod nos illic satis explicauimus, ergo aliquid aliud intendit in hoc articulo determinare, quàm de obiecto formali specificante Theologiam: quod iam diximus esse virtualiter reuelatum. Ac propterea D. Tho. in hoc articulo de subiecto inquirit huius scientiæ, quod non est obiectum quomodolibet, sed est obiectum, de quo sub aliqua ratione formali aliquid dicitur, siue demonstratur in scientia. Et hoc constat in nostra Theologia esse Deū principaliter & per se. Reliqua verò, quæ veniunt in consideratione Theologiæ, neq; sunt obiectum formale neque materiale tāquam subiectum scientiæ de quo intendit aliquid scire tanquam de aliqualiter ordinabili ad Deum. Et hoc ipsum insinuat in argumento, Sed contra, ex significatione nominis Theologiæ, quæ dicitur sermo de Deo. Vnde colligitur, quàm extra chorum canere videātur inuestigantes alias formalitates de subiecto Theologiæ.

AD argumenta in oppositum ex dictis facile respondetur. ¶ Ad primum respondetur, q̄ vnum alteri adæquari dupliciter potest intelligi. Vno modo æqualitate Arithmetica: sicut duo corpora sunt æqualia, quia ambo habēt tot palmos aut digitos quantitatis: & duo numeri æquantur, quia habent tot vnitates. Altero modo dicitur aliquid alteri adequari æqualitate quadam proportionis. Et hoc contingit, quando illud quod dicitur æquari, consideratur secundum aliquam rationem alsimilari alteri (cuius metam non transcendit) & non secundùm omnem rationem. Et ita solemus dicere, q̄ dispositiones accidentales adæquantur formæ generandi: & tamē constat, q̄ illa forma est substantialis, & excedit dispositiones accidentales in ratione essendi. Dicimus ergo, q̄ nostra Theologia adæquatur subiecto de quo agit, secundùm aliquam rationem formalem reuelationis, scilicet, quia considerat omnia, quæ sunt virtualiter reuelata in principijs per se & immediatè reuelatis de ipso Deo, vt q̄ sit trinus & vnus &c. non tamen requiritur pro isto statu, vt ad finem huius intenti perueniat, ita vt non sit aliquid aliud virtualiter reuelatum, quàm quod à Theologo cognoscitur. Nam etiam Arithmeticus nullus est ita perfectus, vt cognoscat omnes conclusiones, quæ virtualiter continentur in principijs. Vide D. Thom. infra. q. 12. artic. 1. ad quartum argumentum.

Ad secundum argumentum cōcedo antecedens, & nego consequentiam. Et ad probationem respondetur, q̄ etiam in hac vita, licèt non perfectè & distinctè cognoscamus quidditatem Dei; tamen non solùm per reuelationem, sed etiam ex effectibus cognoscimus aliqua, quæ pertinent ad quidditatem Dei. Vt q̄ Dei essentia sit suum esse, q̄ sit purus actus, q̄ sit trinus in personis & vnus in substantia. Vnde ex hac cognitione & Metaphysicus & Theologus possunt habere sciētiam de Deo. Ad primam confirmationem negatur maior. Et ratio differentiæ est. Quia species desumuntur à rebus sensibilibus. Et ideo solum habent repręsentare sensibilia. Secundariò vero & quasi in ænigmate repræsentant res abstractas à materia. Quarum iam suppositā cognitione quòd sint, & quodammodo quid sint, siue naturaliter siue supernaturaliter; deinceps per discursum habetur scientia, vel Metaphysica, vel Theologica. Quam tamen Theologiam fatemur esse imperfectā pro isto statu. Sed in patria erit perfectissima, quando subiectum illius lumine gloriæ cognoscetur.

Ad secundam confirmationem respondetur, quòd illa sententia Capreoli nunquam mihi placuit. Sed tamen illa admissa respondent aliqui, quòd species intelligibiles possunt dupliciter ordinari. Vno modo respectu obiecti, quod adæquatè & per se repræsentant. Altero modo respectu illorum, ad quæ inadæquatè & secundariò se extendunt. Vnde sicut in prima ordinatione specierum consistit ratio scientiæ respectu obiecti adæquati; ita dicunt quòd in secunda coordinatione specierum consistit ratio scientiæ Theologiæ: Et volūt confirmare ex D. Tho. in. 2. 2. q. 173. art. 2. dicente; q̄ ex ordinatione specierū in phantasia & intellectu Prophetæ, procedit lumen prophetiæ ad cognoscenda diuina. Et etiā in. 3. p. q. 11. ar. 4. & q. 12. ar. 4. docet, quòd Christus dominus vtebatur speciebus inferioribus per scientiam infusam, quæ illis præstantior erat. Sed profectò hæc testimonia D. Thom. non probant, quòd ipsa specierum collectio habeat rationem scientiæ: quin potius in Christo domino ponit habitum scientiæ infusum distinctum ab speciebus ordinatis. Et in prophetis ponit lumen vt principium intelligendi.

Ad tertium argumentū negatur cōsequentia. Quia D. Tho. docet de veri. q. 14. ar. 8. ad. 16. q̄ nō opus est, vt scientia consideret omnia, quæ possunt enunciari de suo subiecto. Multa enim enūciari possunt de ente mobili, quæ non cadunt sub physica. Quia illa non manifestantur per principia scientiæ Physicæ. Quòd si quis roget. A quo ergo scientia limitatur, vt eius consideratio non se extendat ad omnia, quæ dicuntur de subiecto? Respondetur, quòd limitatur à ratione formali sub qua ipsorum principiorum. Atq; ita virtualis reuelatio obiecti Theologici limitatur ex reuelatione formali & immediata principiorum, vt non ad plura se extendat, quàm ad ea, quæ sub lumine virtualis reuelationis apparere possunt.

Respondetur secundò, quòd extensio alicuius scientiæ ad plura vel pauciora dupliciter potest considerari. Vno modo quantum est ex parte rationis formalis & luminis. Et sic omnis scientia se potest extendere ad sin

Universidad de Deusto
Biblioteca

gula, quæ sub illa ratione formali possunt obijci. Sicut potentia visus potest se extendere ad videndum quamlibet speciem coloris etiam creabilem de nouo. Atq; ita nostra Theologia ad infinitas conclusiones sigillatim se potest extendere, si tamen in infinitum multiplicabiles sunt, sicut proportiones numerorum in Arithmetica & Musica. Altero modo potest considerari ex parte subiecti & sicut de facto inuenitur in addiscentibus: & sic nulla Theologia se extendit nisi ad limitatas & finitas conclusiones.

Ad quartum argumentum respondetur, quòd Deũ esse, præambulum est ad Deum esse trinum & vnum. Et sicut natura præsupponitur ad gratiam, & intellectus ad fidem, & rursus gratia & fides perficiunt naturam; inde prouenit, vt Theologus consideret de subiecto suo, An est, per demonstrationes, quæ naturaliter haberi possunt. Non quia tales demonstrationes ad ipsam Theologiam per se pertineant & ab ipsa eliciãtur: sed tanquam ad dominam imperantem & iudicãtem, quomodo conueniant neq; repugnẽt principijs fidei, & si in aliquo deficiunt, corrigit Theologia & perficit.

Ad quintum argumentum respondetur, quòd licèt proprium sit scientæ acquisitæ præsertim in hac vita cognoscere Deum in suis effectibus; nihilominus ex illis colligimus, & q̃ Deus est, & quid est quantum ad aliqua. Vnde rursus philosophamur, & attributorũ Dei rationem reddimus, & ostendimus, quod sit immutabilis & æternus & quòd habeat liberum arbitrium. Tamen etiam Theologia, quæ scientia est virtualiter reuelata ratione principiorum ex effectibus Dei saluatoris colligit magis distinctam cognitionem ipsius Dei circa, An est, & quid est, secundum ordinem, qui supra totam naturam relucet in effectibus gratiæ. Vnde prouenit, quòd meritò Theologi explicent dictum Apostoli ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quòd inquirentibus se remunerator est, non quatenus Deus solum cognoscitur, vt autor naturę, sed vt est quoddam principium ordinis supernaturalis gratiæ, & remunerationis supernaturalis, quæ reuera consistit in aperta visione Dei. Quanuis enim idem Deus sit, qui ex naturalibus effectibus demonstratur esse: tamẽ ipsum esse Dei eminentiori modo cognoscitur, vt est principiũ gratiæ quã vt est principiũ naturæ. Sicut eminentiori modo cognoscitur vt finis supernaturalis adipiscendus supernaturalibus actionibus, quã vt est naturalis finis omniũ rerum, ad quẽ vniuersæ res proprijs & naturalibus actionibus ordinãtur. Vnde ad argum. negatur cõsequentia. Quia subiectum, de quo Theologia aliquid demonstrat, ipse Deus est secundũ se, quãuis ad cognoscendum, An Deus sit, & aliquo modo quid sit, vtamur effectibus naturalibus vel supernaturalibus, sicut dicit D. Tho. in solutione ad primum. ¶ Ad sextũ argumentum patet iam ex dictis in quarta & in quinta conclusione, in quibus ostendimus, quomodo obiectum formale fidei differat ab obiecto formali Theologiæ, & nihilominus vtriusq; subiectum idem est, scilicet Deus: quia nomine subiecti intelligitur obiectum de quo aliquid consideratur in scientia & non intelligitur ratio formalis, sub qua consideratur. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad septimum optime respõsum est ibidem. Ad replicam respondetur negãdo antecedens. Nam Theologia de ipso Deo immediatè considerat aliquas proprietates, quæ consequuntur ad ipsius esse, prout cognoscitur principium ordinis gratię. Reliqua vero omnia considerat nõ vt partes per se pertinentes ad ipsum Deum, sed quatenus aliquo modo ordinabilia sunt ad ipsum Deum vt principium & finẽ gratiæ, vt in solutione ad secundum insinuat D. Tho. ¶ Ad octauum argumentum respondetur, quòd omnia de quibus per se primò est scientia Theologica, pertinent ad Deum, tanquàm proprietates, quæ cõsequuntur ex principijs reuelatis: vt v. g. suppositò, quòd spiritus sanctus procedit à patre & filio, optimè cõcluditur, quòd non procedit per actionem intellectus sed voluntatis: & multa alia similia, de quibus nunc non est dicendum per singula. Alia verò sunt, quæ demonstrantur in hac scientia, quæ per se secundò pertinent ad subiectum illius: & hæc neq; sunt Deus, neq; partes subiectiuæ, quales nullas habet ipse Deus. Licet enim sit in tribus personis, non est tamen sicut genus in speciebus, aut aliquid commune abstractum, sed vt aliquid singularissimum & perfectum, quod est in tribus personis. Sed sunt effectus ordinis supernaturalis, qui referuntur ad Deum vt ad principium ordinis gratiæ. Vt sunt sacramenta, & sacræ literæ, dispositiones hominis ad gratiam. Alia vero sunt, quæ quanuis secundùm se sint ordinis naturalis, neque sint effectus Dei, vt est principiũ ordinis supernaturalis: tamen sunt ordinabilia ad finẽ supernaturalem: & hac ratione considerantur à Theologo. Et tunc respondetur ad sequelam, non esse candẽ rationem de singulis scientijs. Quoniam non omnia, quæ tractantur in vna scientia sub certa ratione formali, possunt ad aliam pertinere sub illius formali ratione. Vt v. g. quòd triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis, nulla ratione potest pertinere ad Physicam aut Musicam. ¶ Ad nonum argumentum iam diximus in secunda conclusione. Nam & ipsius Christi tandem consideratio reducitur ad Deum. Iuxta illud Apostoli. 1. ad Cor. 3. Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. Quanuis enim Christus dominus sit proximum principium nostræ salutis, non tamen est primum principium effectiuum ordinis gratiæ, nisi inquantùm Deus. Quoniã Deus erat in illo mundum reconcilians sibi. Neque rursus Christus est vltimus finis nostræ beatitudinis inquantũ homo, sed inquantum Deus. Consistit enim nostra beatitudo in visione immediata Dei, sicut etiam & animæ Christi beatitudo in eadem visione Dei consistit. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd articuli humanitatis reducuntur ad articulos diuinitatis. Est enim ipse Deus saluator: & ad effectum humanæ salutis ordinatur ipse Christus inquantum homo ab ipsomet saluatore, inquantum est Deus. ¶ Respondetur secundò, quòd omnes articuli, quos dicimus humanitatis, eatenus pertinent ad fidem, quatenus in illis est aliquid æternum, quod fides considerat & credit, videlicet, quòd filius Dei est incarnatus, quòd filius Dei est natus & mortuus, &c. ¶ Ad secundam confirmationem respõdetur, quòd Christus non est subiectum primarium & per se primum sacrarum literarum, nisi inquantum est Deus. Sicut etiam est obiectum & subiectum fidei & saluator hominum ac remunerator. Sed quoniam salutem hãc humani generis Deus efficit mediante merito & ministerio Christi, in quo ipse Deus plurimũ voluit glorificari, ideo maxima pars scripturarum personat Christum. Ipse tamen Christus est primus effectus & potissimus

simus Dei saluatoris. ¶ Ad vltimum argumentum respondetur, nego antecedens: imò salus nostra potius est finis fidei proximus, quàm ipsius scientiæ Theologiæ, quæ per se primò in contemplatione veritatis consistit, & consequenter quodammodo dirigit ad salutẽ, dum sumus in via. Cæterùm directio in vitam æternam pertinet ad fidem, quæ per charitatem opetatur. ¶ Ad locum vero D. Tho. quem adduximus ex. q. 4. in prologo sententiarum respondetur, q̃ D. Tho. illic sequebatur opiniones vulgares scholasticorum. ¶ Respondetur secundò, q̃ ibi non loquitur de subiecto Theologiæ, sed de obiecto quomodolibet posito cadere sub ratione diuinæ reuelationis: & huiusmodi sunt multa singularia & contingentia. At verò in hoc articulo loquitur de proprio & per se subiecto Theologiæ.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm sacra doctrina sit argumentatiua.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non sit argumentatiua: dicit enim Ambro. in lib. de sacramẽtis *: Tolle argumenta vbi fides quæritur. Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur: vnde dicitur Ioan. 20. Hæc scripta sunt vt credatis. Ergo sacra doctrina non est argumentatiua.

¶ 2 Præterea. Si sit argumentatiua, aut argumentatur ex autoritate, aut ex ratione. Si ex autoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati (nam locus ab autoritate est infirmissimus secundum Boet. †) Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundùm † Gregorium in homilia, fides non habet meritũ vbi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentatiua.

SED contra est quod dicitur ad Tit. 1. de Episcopo amplectente eum qui secundùm doctrinam est fidelẽ sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probãda, sed ex principijs argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientijs: ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei: sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus 1. ad Corin. 15. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamẽ considerandum est in scientijs philosophicis, quòd inferiores scientiæ, nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ: suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si aduersarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen soluere rationes ipsius. Vnde sacra scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si aduersarius aliquid concedat eorum, quę per diuinam reuelationem habentur: sicut per autoritates sacræ doctrinę disputamus contra hæreticos: & per vnum articulum contra negantes alium. Si verò aduersarius nihil credat eorum, quæ diuinitus reuelantur: nõ remanet amplius via ad probãdum articulos fidei per rationes, sed ad soluendum rationes, si quas inducit, cõtra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari cõtrarium, manifestum est probationes, quæ contra fidẽ inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumẽta.

AD primum ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandũ, quę fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, vt dictum est.

AD secundum dicendum, quòd argumentari ex autoritate est maximè proprium huius doctrinæ, eò q̃ principia huius doctrinæ, per reuelationem habentur. Et sic oportet, q̃ credatur autoritati eorum, quibus reuelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinæ: nam licet locus ab autoritate, quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab autoritate, quæ fundatur super reuelatione diuina, est efficacissimus. Vtitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandũ aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subseruiat fidei: sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Vnde & Apostolus dicit. 2. ad Corin. 10. in captiuitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est, q̃ etiam autoritatibus philosophorum sacra doctrina vtitur, vbi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt: sicut Paulus Actuum. 17. inducit verbum Arati dicens; Sicut & quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi autoritatibus vtitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Autoritatibus autem canonicę scripturę vtitur proprie ex necessitate argumentando. Autoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo ex proprijs, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra reuelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt: Non autem reuelationi si qua fuit alijs doctoribus facta *. Vnde dicit Augustinus in epist. ad Hierony. Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, vt nullum autorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credã. Alios autem ita lego, vt quantalibet sanctitate doctrinaq; præpolleant: non ideo verum putem, quòd ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

In cor. art.

Epist. 19. paulo post princ. to. 2.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei.

Secunda conclusio. Sacra doctrina argumentatur contra negantes quædam principia, si aduersarius alia principia concedit.

Tertia conclusio. Contra negantes vniuersa principia fidei non argumentatur Theologia ad probandum ipsa principia, sed soluit contrarias rationes, quæ cum sint contra certam veritatẽ solubiles sunt.

Quarta conclusio in solutione ad secundum. Proprium est maximè sacræ doctrinæ argumentari ex autoritate.

Quinta conclusio ibidem. Autoritatibus aliorum doctorum

Universidad de Deusto
Biblioteca

doctorum Ecclesiæ vtitur Sacra Theologia, quasi ex
proprijs arguendo, sed probabiliter.

Sexta conclusio ibidem. Sacra doctrina etiam ratione humana, & philosophorum autoritatibus interdum vtitur quasi extraneis argumentis & probabilibus.

COMMENTARIVM.

CIrca istum secundissimum articulum plurima grauissimaque dubia, & digna, quæ à diligenti Theologo examinentur, se se offerunt. Quę omnia si pro materiæ latitudine sigillatim discutienda essent, librum integrum componere oportebat. Id quod diligenter quidem & eruditissime præstitit præceptor meus frater Melchior Cano in libro, cui titulum inscripsit de locis Theologicis.

Mihi vero ea erit seruãda methodus in huius articuli examinatione scholastica, vt nihil prætermittã eorũ, quæ ad intelligentiam Theologicæ argumentationis secundùm suas partes pertinere videbuntur. Nec tamẽ ita ad singularia descendam, vt speciales materias, quæ in alijs locis D.Tho. opportunius pertractantur, anteuertam. Vt v.g. de autoritate Papę & Concilij & Ecclesiæ & alijs similibus in particulari & exactè, non est hic disserendum, vbi agitur de modo & forma argumẽtandi secundùm communes rationes locorum, quorũ in sacra Theologia est vsus. Sed nihilominus exempli causã non poterimus omnino effugere, quominus aliqua in particulari documenta proferamus.

ANte omnia igitur priusquàm de differentia locorum argumentandi in sacra Theologia dicamus operæpretium erit circa literalem intelligentiã conclusionum huius articuli quædam animaduertere.

Primum omnium D.Tho. dum quærit in communi, An sacra doctrina sit argumentatiua, non respondet in corpore articuli directe, sed præsupposito, q̃ sit argumentatiua ex testimonio ad Titum. 1. quod in argumento, Sed contra, citauerat, vbi de Episcopo dicitur, vt potens sit exhortari in doctrina sana & eos, qui contradicunt arguere, statim processit ad explicandum capita locorum argumentandi in sacra doctrina.

DVbitatur ergo primo circa prædictam conclusionem, quam D.Tho. præsupponit, An sacra doctrina siue Theologia sit argumẽtatiua? Hoc dubium moueo, non quia argumenta in oppositum multum momenti afferant: siquidem & D.Thom. duo facillima attulit, sed vt ostendam, quàm sit certum, sacram doctrinam esse argumentatiuam; & quàm sit piũ huiusmodi argumentis Theologum operam dare.

Sit ergo certa conclusio. Sacra Theologia est argumentatiua. Probatur primò ex definitione ipsius. Quia sacra doctrina est vera scientia, quæ ex principijs reuelatis procedit, ergo est argumentatiua. Probatur consequentia. Quia omnis scientia est argumentatiua. Probatur secundò ex illo. 2. ad Timot. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum, ad arguendum, &c. Probatur tertiò exemplis. Primo Christi domini Theologorum omnium magistri, qui sæpè ex sacris literis argumentabatur contra repugnantes doctrinæ suæ. Occurrit exemplum, quando Christus dominus dixit Luc. 6. ad Pharisæos. Neq; hoc legistis, quod fecit Dauid, cum esurijsset ipse & qui cum illo erant, quomodo intrauit in domum Dei, & panes propositionis sumpsit & manducauit. Ex quo testimonio conuincere illos voluit, licitum esse absq; violatione Sabbathi spicas manibus confricare, vt esurientes comederent. Item Matth. 19. tentantibus eum Pharisæis, ac dicentibus, si licet homini dimittere vxorem suam quacunq; ex causa, respondit. Non legistis, quia qui fecit ab initio, masculum & fœminam fecit eos, & dixit: Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori suæ. Quod ergo Deus coniunxit, homo nõ separet. Ecce ex loco Scripturæ argumentatus est ad probandum non esse licitum, dimittere vxorẽ quacunque ex causa. Et Matth. 21. dixit eisdem. Nunquam legistis in scripturis. Lapidem, quem reprobauerunt ædificantes &c. Et iterum ibidem. Nunquam legistis, quia ex ore infantium & lactentium perfecisti laudem? Ex quibus locis argumentabatur, se esse Messiam. Hoc ipsum Apostoli sæpè fecerunt, vt patet in Actibus Apostolorum, & ex suis canonicis epistolis, in quibus sæpè argumentantur, & ex vno aliud inferunt. Quorũ exempla cuiq; legenti facilè occurrunt. Hoc ipsum officium & sanctæ Ecclesiæ doctores ad Ecclesiæ ædificationem sæpissimè fecerunt, vt patet, tum in illorum exhortationibus, tum etiam in scriptis contra varios hæreticorum errores. Vbi multis modis argumentantur ex sacris literis, ex Ecclesiæ traditionibus & etiam autoritate eorundem doctorum. Augustinus enim Cyprianum, & Hieronymum, & Ambrosium citat. Sæpè etiam humanarum disciplinarum vsum, & philosophorum autoritatem non reijciunt. Atq; in hunc modum verificatur quod August. dicit lib. 4. de Trin. c. 1. q̃ huic sacræ scientiæ tribuitur, vt per eam fides saluberrima gignatur, nutriatur, defendatur, & roboretur, & quòd eam proprio vocabulo Apostolus appellauit scientiam. Est igitur tam certa conclusio, vt oppositum non dubitem erroris damnare.

DVbitatur secundò, An prima conclusio articuli sit vera? Et videtur q̃ non sit vera, imò q̃ sit contradictio in litera D.Tho. Nam q̃ sit futura cõmunis resurrectio mortuorum articulus fidei est; & tamen Apost. 1. ad Cor. 15. argumentatur ad ostendendam communem mortuorum resurrectionem ex eo, q̃ Christus resurrexit, ergo doctrina sacra argumentatur ad sua principia probanda: & D.Tho. perperam attulit testimonium Apostoli, vt concluderet, q̃ sacra doctrina non argumentatur ad sua principia comprobanda, imo ex isto testimonio oppositum conuincitur: siquidem ex vno principio fidei aliud principium concluditur. ¶ Arguitur secundò, principia nostræ fidei sunt euidenter credibilia, vt latè ostenditur in. 2. 2. q. 1. art. 5. ergo fiunt argumenta, quibus ostendantur esse euidenter credibilia: quæ argumẽta plurima retulimus in. 2. 2. vbi supra, ergo Theologia argumentatur ad sua principia probanda. ¶ Arguitur tertiò. Quoniam ipse D.Tho. in Summa contra gentes, nostræ fidei dogmata plurimis rationibus etiam naturalibus persuadet. Vt v.g. q̃ sit resurrectio mortuorum, q̃ sit possibile videre Deum sicuti est, & alia multa, ergo. ¶ Arguitur quartò. Hæc est necessaria consequentia, Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est, ergo potest Theologus vnum principium efficaciter ex alio probare.

AD hoc dubium respondetur breuiter, & sit prima conclusio. ¶ Theologia non argumentatur ad probandum sua principia efficaciter necessariò concludendo, neque à priori, neque ab effectu. Hęc conclusio patet ex ratione D.Thomę. Et confirmatur. Quia si re vera sunt principia ipsius scientiæ nõ potest scientia illa ab alijs incipere, aliôquin iam non essent principia scientiæ. ¶ Et si quis obijciat, q̃ Physicus potest incipere ab effectibus, quos per sensum percipit ad ostendendum esse principia ipsorum effectuum, ergo etiam in Theologia poterunt principia saltim à posterioti efficaciter probari. Respondetur, quicquid sit de antecedenti, nego consequentiam. Non enim est eadẽ ratio. Quoniam effectus naturales, præsertim qui ad sensum patent, possunt sufficienter ostendere sua naturalia principia. Quoniam est proportio inter effectus & causam ipsorum naturali lumine cognita. At verò respectu principiorum Theologiæ, quæ sunt de Deo quatenus est autor gratiæ supra totum naturæ ordinẽ, non sunt aliqui effectus nobis euidentes, qui proportionem habeant & necessariam connexionem cũ ipsis primis principijs. Ac propterea neq; à posteriori possumus euidenter probare sacræ Theologiæ principia.

Sit secunda conclusio. Ad sacram Theologiam pertinet non solùm explicare sua prima principia, sed etiam probabiliter ostendere esse vera & euidenter credibilia esse demonstrare. Cuius rei exemplum habes in eommentarijs super. 2. 2. supra, vbi adduximus plurima argumenta, quibus euangelica doctrina demonstratur euidenter credibilis. Et huiusmodi argumenta non solum conducunt ad inducendum infidelem ad fidem, sed etiam ad remouendas tentationes fidelis, quibus interdum impugnatur contra fidei veritatem. Neq; hoc est contradictũ Ambro. lib. 1. de fide. c. 5. vbi ait. Tolle argumenta, vbi fides quæritur, quia huiusmodi argumenta non inducuntur tanquam ratio credendi, sed tãquam ratio destruens argumenta falsa, quibus aliquis tentatur, vt discedat à fide. Aufertur enim illi infirmo scandalum, ne discedat à fide.

Tertia conclusio pro intelligentia secundæ conclusionis D.Tho. Quando sacra Theologia argumentatur contra negantes quædam principia, si concedunt alia; procedit interdum nõ solum probabiliter, sed etiã necessaria consequentia. Vt v.g. aduersus Iudæos, qui admittunt vetus testamentum, fiunt argumenta necessaria ex suppositione veteris testamenti, quibus concluditur, iam Messiam aduenisse, vetusq; testamentum adimpleuisse. ¶ Etsi aliquis dicat. Quare ergo non conuertuntur omnes Iudæi? Respondetur cum Apostolo 2. Cor. 3. quòd velamen positum est ante faciẽ eorum dum legitur Moyses. Cùm ergo D.Thom. in secunda conclusione inquit, q̃ sacra doctrina argumentatur cõtra negantes quædam principia, non intelligit de argumentatione solum probabili. Nam isto pacto etiam argumentatur contra negantes principia vniuersa, quod D.Thomas in tertia conclusione negat, in qua pari forma loquitur, atque in secunda. Intelligit ergo in vtraq; conclusione de argumentatione non solum probabili, sed necessaria.

AD argumenta in oppositum respondetur, q̃ argumentatio Apostoli potiùs est ad infideles & negantes resurrectionem mortuorum, quàm ad fideles. Ait enim; Si Christus prædicatur, quoniam resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, q̃ resurrectio mortuorum non est? Ecce vbi vnum articulum fidei cõcedebant, scilicet, q̃ Christus resurrexit alterum vero negabant. Et ideo Apostolus ex resurrectione Christi & alijs, quæ admittebant, argumentatur ad resurrectionem mortuorum comprobandum non solùm ex concessis, sed etiam ex prophetia Oseæ. 13. quasi deducendo ad inconueniens, quòd si non esset resurrectio mortuorum nunquam adimpleretur prophetia, quæ dicit; Absorta est mors in victoria, vbi est mors victoria tua? vbi est mors stimulus tuus? Etenim si mortui non resurgunt, mors in æternum vinceret. Cæterũ consequentia illa, quam Apostolus facit concludens, q̃ si Christus resurrexit; & nos resurgemus: non est euidens lumine naturali, sed est euidenter credibilis ex suppositione, scilicet, quòd Christus, qui est caput & redemptor hominum, resurrexit. Neque D.Tho. perperam attulit testimonium Apostoli ad probandũ, quòd sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda. Quoniam quanuis resurrectio mortuorum sit principium Theologiæ, tamen argumentum fiebat ad illos, qui negabant huiusmodi principium. Attulit etiã D.Tho. hoc exemplum, vt nos doceret similiter argumentari. ¶ Ad secundum argumentum respondetur non militare contra primam conclusionem. Quoniam illa non negat ea, quæ sunt fidei, probari posse secundũ cõmunem rationẽ credibilis, sed simpliciter per Theologiam probari negat. Cæterum secundùm rationem communem D.Tho. docet. 2. 2. q. 1. ar. 4. ad secundum argumentum, quòd ea quæ sunt fidei, possunt esse visa sub ratione communi credibilis. ¶ Ad tertium argumẽtum respondetur, quòd D.Tho. in Summa cont. gent. non intendit demonstrationes facere eorum, quę sunt fidei, sed persuasiones vehementes, quòd sint possibilia nec rationi naturali repugnantia. ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quòd eiusmodi consequentiæ in quibus vnus articulus ex alio potest colligi, sunt inutiles argumentationes, nisi fiant ad eos, qui negãt vnum principium & concedunt aliud. Quare simpliciter loquendo Theologia non argumentatur ad probanda sua principia. Hæc de ista difficultate.

CIrca tertiam conclusionem articuli notandum est, quòd cùm omne argumentum intellectum conuincens debeat procedere ex veris & per bonam consequentiam, necesse est, vt dupliciter Theologus argumenta facta contra fidem dissoluat. Vno modo negando antecedens, altero modo negando consequentiam. Sed adhuc dupliciter potest negare antecedens, vel consequentiam. Vno modo ex proprijs Theologiæ, non quidem scitis sed creditis, vt v.g. si quis obijciat contra fidem Trinitatis, quòd nulla res eadem numero est plures hypostases; & tunc Theologus respondeat, nego antecedens, imò Deus est vna substantia numero & tres hypostases. Altero modo potest respondere ex scitis, vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, vt si v.g. ad eandem obiectionem respondeat Theologus, nego antecedens, si res illa sit infinita essentia vel infinita substantia. Tunc respondet ex scitis non simpliciter: neq; enim scit, sed credit, quòd res infinita sit plures hypostases, sed scit, non repugnare intellectui, quòd essentia illimitata sit in pluribus suppositis. Atq; ita saltem dubiam facit obiectionem, vt non certò cõcludat. Porrò si alius obijciat contra mysterium Eucharistiæ in hunc modum: Accidentis esse, est inesse, ergo si accidẽtia sunt in hoc sacramento, sequitur, quòd insunt substantiæ. Tunc respondebit Theologus ex scitis, quòd accidẽ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

accidentis esse non est formaliter actu inesse, sed in apti A
tudine. Quæ propositio scita est, quanuis non ex proprijs principijs Theologiæ: tamen Theologus ex proprio officio vtitur alijs scientijs, tanquã ancillis ad dissoluendum obiectiones proprijs principijs contrarias. Dicendum ergo, quòd primi generis solutiones non sunt Theologales: sed cuiusuis fidelis est sic respondere. At verò solutiones reliquæ Theologales sunt, quæ procedunt ex scitis vtrolibet modo. ¶Rursus etiam in negatione consequentiæ dupliciter potest responderi. Vno modo negando absolute quamlibet consequentiam in qua aliquid contra fidem infertur, ita vt respon
dens nullam rationem reddat vel defectum consequen B
tiæ assignet, & talis responsio cuiuslibet Christiani est. Altero modo poterit quis respondere assignans aliquã differentiam comparationis vel defectum consequentiæ ostendens, & talis responsio ad Theologi munus spectat. Vt si v.g. obijciat aliquis contra mysteriũ Trinitatis. Hæc est bona consequentia, omnis homo generat, Petrus est homo, ergo Petrus generat: ergo & ista est bona consequentia. Omnis Deus generat, filius est Deus, ergo filius generat. Tunc Theologus respondebit, quod istæ consequentiæ non sunt similis formæ; & assignabit instantiam; Omnis motus est actio, passio est motus, ergo passio est actio. In qua antecedens ab C
omnibus conceditur, & consequens negatur. Ac proinde sicut Philosophus naturalis, aut Metaphysicus tenebitur respondere ad hanc tertiam consequentiam & dicere, q̃ non est similis primæ propter aliquem Logicalem defectum: sic etiam & Theologus respondebit, q̃ secunda consequentia non est similis primæ, & assignabit eundem defectum, quem philosophus, vel certè alium similem iuxta prioristicæ resolutionis regulas. De quibus modò non est dicendum per singula.

¶De locis Theologicis.

IAm vero ad ea, quæ grauiora sunt accedendum no- D
bis est, videlicet, vt circa quartam, quintam & sextã conclusiones D.Tho. in quibus differentia locorũ, ex quibus Theologus argumenta deducit, à D.Thom. proponitur, potissima dubia, quæ sese possunt offerre diligenter examinemus. ¶Principio pro notitijs Theologis dicendum nobis breuiter est, quid sit locus Theologicus, & quotuplex sit locus Theologicus. Est igitur locus Theologicus sedes quædam & caput, vnde Theologus argumenta desumit. Neque in huius diffinitionis explicatione plurimùm immorandum est. Quoniam sicut in alijs humanis scientijs sunt sua cuiq; capita & principia argumentorum, quæ secundùm artem dialecE
ticam disponuntur. Id quod Aristoteles in Topicis se esse videtur proponens communes locos, ex quibus omnis argumentationis forma ad omnem disputationem inueniretur. Ad hunc ergo modum & nos præsupponentes, quæ ex dialectica communia sunt omnibus disciplinis (cuius ignorantiam multis Theologis aliàs diligentissimis plurimùm nocere video) quosdam locos Theologiæ proprios proferimus quasi prõptuaria quædam, ex quibus Theologus necessarias argumẽtationes ad confirmandam veritatem & refellendam falsitatem facilè depromat. Huiusmodi autem locorum diuisio iuxta doctrinam D. Tho. in prædictis conclusionibus trimembris est. Nam ad tria capita reduxit arguendi locos quibus Theologus vti possit.

PRimum caput est autoritas Sacræ scripturæ. Ac proinde primus locus, & potissimus argumentandi Theologo est ex autoritate Sacræ scripturę. Cuius rationem D. Thomas reddit in solutione ad secundum argumentum; Quia principia huius doctrinę per reuelationem habentur, ac proinde Theologia tanquã ex maximè proprio loco procedit ex autoritate Scripturæ canonicæ. In qua ea quæ ad fidem pertinent sacris scriptoribus reuelata continentur. ¶Secundus locus argumentandi Theologo est ab autoritate aliorũ doctorum Ecclesiæ, vnde Theologus (inquit D. Tho. probabiliter argumentatur. ¶Tertius locus, quo Theo
logus quasi extraneo vtitur, est humana ratio & philosophorum autoritas. Ex quibus probabilia argumenta deducit. Hæc habemus ex D.Tho.

ATverò recentiores Theologi distinctionis gratia & vt exactiùs discipulos erudirent, maiorem horum locorum numerũ proferunt. Inter quos diligentissimè ac cum mirabili eruditione præceptor meus Cano in hac parte supereminere videtur. Numerat itaque ille decem capita Theologicarum argumentationum. Ex quibus Theologus pro rerum opportunitate procedit. ¶Primus locus est autoritas scripturæ sacræ, quæ libris canonicis continetur. Secundus locus est traditio Apostolica, quæ quanuis scripta non sit, tamen doctrina est, quæ ab ipso Christo & Spiritu sancto per Apostolos de aure in aurem ad nos vsque transisse creditur. Et idcircò huiusmodi traditiones viuę vocis oracula rectè dici possunt. Tertius locus est autoritas Ecclesiæ. Quartus locus est autoritas concilij generalis. Quintus est autoritas Ecclesiæ Romanæ, in quo etiam includitur autoritas summi Pontificis. Sextus est autoritas sanctorum patrum Ecclesiæ doctorum. Septimus est autoritas scholasticorum Theologorum, quibus adiungitur autoritas iuris Pontificij peritorum. Octauus est naturalis ratio, quæ in omnibus disciplinis naturali lumine inuentis sese exercet. Nonus locus est autoritas philosophorum naturalium, quibus adiungitur autoritas Cæsarei iuris consultorum, qui verã philosophiam moralem profitentur. Decimus & vltimus est humanæ historiæ autoritas, siue per autores fide dignos scriptæ, siue maiorum relatione traditæ.

SEd rogas, quid est in causa, quare D.Tho. illa tantùm tria capita commemorauit? Respondetur, q̃ D.Tho. exempli gratia illa tria posuit, ad quæ nihilominus & decem numerata reduci poterunt. Quoniã ad autoritatem canonicæ scripturæ Ecclesiæ autoritas etiam Romanæ & conciliorum ac traditionũ Apostolicarũ firmitas reduci poterit. In his enim omnibus diuina autoritas cõtinetur, quæ primò in sacris literis siue in sacrarũ literarum autoribus inuenitur, in quibus etiã Ecclesiæ autoritas commendatur, dum dictũ est Petro. Matth. 16. Tu es Petrus; & super hanc petrã ædificabo Ecclesiam meam. Deinde ad aliorũ doctorum Ecclesiæ autoritatem reduci potest tanquam aliquid minus, autoritas scholasticorum & philosophorum, quorum autoritas in hac parte non tanta est, atq; sanctorum patrum, quos ipsi Theologi scholastici meritò venerãtur. Cæterum ad tertium caput, cuius meminit D.Tho. reliqua, quæ inter decem numerata sunt, facilè reducẽtur. En tibi quid sit locus Theologicus; & quotuplex sit.

Deinceps ex prædictis locis numeratis quædam nobis deligenda sunt de quibus in hoc loco opportunè disputatio suscipitur. Secernamus ergo locos illos, de A
quibus in alijs partibus summæ D.Tho. latiùs Theologici scholastici disputare cõsueuerunt. Huiusmodi sunt autoritas traditionum Christi & Apostolorum, autoritas Ecclesiæ Catholicæ & summi Pontificis Ecclesiæ Romanæ episcopi, autoritas etiam ipsius Romanæ Ecclesiæ. De quibus omnibus in. 2. 2. q. 1. ar. 10. etiã à me abundè satis disputatum est. Cæterùm ex reliquis locis non omnes specialem habent difficultatem, vt hic & nunc prolixius versentur. Patet enim, etiam non Theologis, quæ & quanta sit humanæ rationis & philosophorum atque historiæ humanæ autoritas. Quapropter circa huiusmodi, neque libet neque licet in præsentia immorari. Tota igitur nostra disputatio legitimè B
nunc impendetur atque terminabitur circa tria loca Theologica pro viribus explicanda, videlicet, circa autoritatem sacræ scripturæ, & circa autoritatem sanctorum patrum, & circa autoritatem scholasticorũ Theologorum, iurisque pontificij peritorum, qua ex parte circa Theologalia versantur. Vt ergo de his tribus ordinatè agamus.

DVbitatur tertiò in ordine commentariorum huius articuli; Quid sit sacra scriptura; vtrùm sit Spiritu sancto inspirante & verba dictante conscriptæ. Ecce quomodo iam incipimus exercere, quę di C
cta sunt de sacra Theologia, q̃ ad eam pertinet explicare sua principia, quorum vnum est, Esse scripturam sacram infallibilem, quæ per Dei reuelationem ab hominibus conscripta est. Et nihilominus valde vtile erit, definitionem Sacræ scripturæ proponere atq; dilucidare. Vt ergo more nostro procedamus, arguitur pro parte negatiua argumentis eorum, qui, vt Hieronymus in procœmio super epistolam ad Philemonem testatur, opinati sunt non semper sacros scriptores Deo inspirãte scripsisse. ¶Est igitur primum argumentum. Imbecillitas humana non potest ferre ad multum temporis Spiritus sancti supereminentem illuminationem: sed D
huiusmodi autores plurima scripserunt, in quibus multum temporis insumebant: ergo non est verosimile, q̃ continuè ab Spiritu sancto agerentur. Et confirmatur. Quia plurima continentur in scripturis sacris, quę propter sui humilitatem indigna videntur, vt à Spiritu sancto dictarentur, vt v. g. quòd iuniorem Tobiam canis sequutus sit in sua peregrinatione Tob. 6. Itẽ quod in 2. epist. ad Tim. c. 4. dicit Apostolus: penulam, quam reliqui Troade apud Carpum veniens affer tecum. Et ibidem, Lucas est mecum solus. Et alibi. 1. ad Tim. 5. Modico vino vtere propter stomachum tuum & frequentes infirmitates tuas. Et alia multa similia, quæ indigna E
videntur, vt speciali auxilio Dei scripta esse credantur. ¶Secundò. Prædicti autores plurima scripserunt temporalia, quorum ipsi testes oculati extiterunt, ergo ad huiusmodi scribenda non erat necessaria diuina inspiratio. Antecedens patet. Nam D.Ioan. inquit. c. 19. Cõtinuò exiuit sanguis & aqua, & qui vidit testimonium perhibuit. Et plurima alia scripsit, quæ ipse proprijs auribus audiuit à Christo, & proprijs oculis vidit, ergo ad huiusmodi superflua erat Spiritus sancti illuminatio. Et Moyses plurima scripsit de exitu Israel de Ægypto, quorum ipse oculatus testis fuit. Et confirmatur ex eo, quod inquit Lucas. c. 1. Visum est mihi assequuto omnia à principio diligenter ex ordine tibi scribere optime Theophile, ergo Euangelium Lucæ nõ Spiritu sancto inspirante atq; dictante, sed vt ipse inquit, sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt, & ministri fuerunt sermonis) humana traditione scriptum est. Et Marcus etiam (testante Hieronymo in cathalogo scriptorum Ecclesiasticorum) scripsit Euangelium, sicut Petrum narrantem audierat. Ergo non Deo inspirante & verba dictante scriptum est. ¶Tertiò. Si Sacra scriptura tota Spiritu sancto inspirante & verba dictante esset conscripta; vnus & similis esset stylus loquutionis iuxta subiectam materiam. Quemadmodum Ciceronianus stylus vbiq; agnoscitur: at vero videmus in sacris literis dictionis maximam differentiã iuxta vniuscuiusq; scribentis ingenij atq; linguæ proprietatem. Id quod D. Hierony. super Isaiam obseruauit aduertens Isaiam, eo quod de semine regio esset, elegantiùs cæteris Prophetis fuisse loquutum. Est ergo signum, quòd ipsi sacri scriptores proprio Marte saltim verba componebant. ¶Quartò. Autores noui testamenti dum veteris testimonia proferunt non eisdem verbis referunt, quibus scripta sunt, sed seruata sententiæ veritate, alijs vtuntur uerbis, ergo signum est, quòd in verborũ compositione vnusquisq; proprio Marte vtitur. Antecedẽs probatur ex D.Hiero. in Isaiæ. c. 7. vbi ait, quòd in multis testimonijs quæ Apostoli & Euangelistæ de libris veteribus assumpserunt non sunt sequuti verborum ordinem, sed sensum. In cuius rei testimonium adducit illud Isaiæ. c. 7. Ecce virgo cõcipiet, & pariet filiũ, quod citans Matthæus dixit. c. 1. Ecce virgo in vtero habebit, & pariet filium, & vbi dicebatur, vocabitur, posuit Matthæus vocabunt nomen eius. Hoc ipsum docet Euthimius super Matth. c. 3. & adducit exemplum ex capit. 9. Isaiæ, quod Matthæus citat. c. 4. Terra Zabulon & terra Neptali via maris trans Iordanem Galileæ gentium. Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, &c. Et tamen apud Isaiam non eisdem verbis scriptum fuerat. Item idem docet Hiero. in Amos. c. 5. & super epistolam ad Ephes. c. 5. vbi Apostolus citans illud ex Genesi: Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, non vtitur eisdem verbis. Quæ omnia confirmantur. Quoniam ipsimet Euangelistæ eandẽ narrantes historiam non eisdem verbis & circunstantijs vtuntur. ¶Quintò. Quoniam Apostolus. 1. ad Cor. 12. ait; Cæteris ego dico non dominus: si autem omnia Spiritus sancti reuelatione scriberet, nõ dixisset. Ego dico, non Dominus, sed potius vt prophetæ dicebant. Hæc dicit Dominus. Et confirmatur ex D.Basilio lib. 5. contra Eunomium. c. penult. vbi inter alia docet, quòd Spiritus non aliquando sua, aliquando quæ Dei sunt loquitur; sed omnia Spiritus verba, Dei verba sunt: Moyses autem & Paulus & alij Prophetæ quandoq; ea, quæ Dei sunt, loquuntur, quandoq; sua. Origenes etiam in homil. 16. super Numeros ait, sermonem Ionæ ad Niniuitas à Iona potius quàm à Deo prolatum fuisse. Nã per Moysen multa quidem loquutus est Deus: aliqua tamen & Moyses propria autoritate mandauit. Et Ambrosius lib. 8. in Lucam. c. 16. in illud, Ad duritiam cordis vestri, inquit; Quæ propter fragilitatem humanam scripta sunt non à Deo scripta, & affert exemplum ex Apost. 1. ad Cor. 12. Vbi inquit; Præcipio non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere. Et paulo post inquit; Cęteris ego dico non Dominus. Hic ait Ambrosius, negauit Apostolus, legis esse diuinæ, vt coniugium qualecunque soluatur. Et hoc ipsum confirmatur ex

Universidad de Deusto
Biblioteca

2. ad Cor. 11. vbi ait Apostolus. In quo quis audet, in A insipientia dico, audeo & ego. Ministri Christi sunt, vt minus sapiẽs dico, plus ego. At vero verba Spiritus sancti in insipientia dici non possunt, ergo Apostolus humano spiritu ibi est loquutus. ¶ Vltrinò. Si omnia quæ Apostolus scripsit existũt ex diuina reuelatione, sequitur, q̃ summus Pontifex non possit dispensare in eo, q̃ bigamus fiat Episcopus. Quoniam Paulus dicit, vt sit vnius vxoris vir. ¶ Propter hæc & similia argumenta non defuerunt olim, qui partem negatiuam sequuti fuerint. Inter quos notatur Erasmus in annotationibus super Matth. c. 2. & super. c. 1. Marci.

PRo decisione veritatis aduertendum est, quòd eũ B aliqua scriptura dicitur Deo inspirante conscripta, triplicitèr potest intelligi. Primo modo, quia res ipsæ, de quibus scribendum est, occultæ erant scriptori, & Deo reuelante illi innotescunt. Iuxta illud Psal. 50. Incerta & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi. Altero modo quoniam res, quæ scribitur, nota quidem erat scriptori, tamen quòd animum ad scribendum appulerit, Deo specialiter mouente atq; inspirante, factum est. Ac proinde speciali quadam assistentia Spiritus sancti detinetur scriptor, ne malitia aut obliuione in aliquo decipiatur. Tertio modo ita dicitur scriptura reuelata siue ex reuelatione, quoniam ipse Deus, C non solùm res occultas scribenti reuelauit, vel ad res sibi notas scribendas excitauit, & ne erraret manu tenuit, sed etiam verba ipsa singula, quibus scriberet, suggessit & quasi dictauit.

Sit ergo prima conclusio. Sacra scriptura, de qua loquimur, ex diuina reuelatione habetur interdum primo, interdum secundo modo. Hæc conclusio certa debet esse apud omnes catholicos. Et probatur. Quia partim plurima continet supra omnem naturalem rationem eleuata, quale est mysterium Trinitatis, & incarnationis, & alia plurima, partim vero quæ vel experientia, vel humana ratione constare poterunt. Sed in his D omnibus scriptor ipse quantumlibet diligens & attentus, nihilominus aliquando falli poterat, aut obliuiscì, ergo in omnibus illis rebus partim reuelatione, partim inditatione & assistentia sanctus affuit spiritus, ne aliqua via scriptor à veritate deuiaret. Patet consequentia. Nam vt inquit Augustinus in epistola. 8. & 10. ad Hieronymum. Si in sacro quouis libro vna quælibet falsitas reperitur, totius libri certitudo perit. Quo argumento ipsemet lib. 2. de consensu Euangelistarum capit. 12. ostendit, Prophetarum & Apostolorum scripta nullam omnino habere falsitatem. Et confirmatur. Nam si semel admittamus, scriptorem sacrum in ali E quo vno etiam leuissimo defecisse, iam arbitrandũ erit, quænam sit res leuis & quænam grauis. Si autem hoc humano arbitrio relinquatur iudicandum, cuidam videbitur leue, quod graue est, ac proinde scripturarum certitudo deficit. Deinde probatur ex illo Petri in. 2. canonica cap. 1. Omnis prophetia propria interpretatione non fit, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines, hoc est, ministri Dei. Item Apostolus 2. Cor. 13. An experimentum quæritis eius, qui in me loquitur Christus? Tunc est argumentum. Blasphemũ esset dicere, quòd Deus in aliquo vno leuissimo mentitur, ergo si Spiritus sanctus locutus est per Prophetarum scripta, sequitur quòd ipse Spiritus sanctus in aliquo fallit, aut fallitur, aut certè q̃ Propheta in nullo.

Præterea Matth. 5. inquit dominus. Donec transeat A cœlum & terra iota vnum, aut vnus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. Ergo si vetus testamentum, aut lex Mosis neque in vno iota aut apice errat, multo minus Euangelium Christi errare poterit. Præterea. Si quod mendacium in sacris literis leue dici potest iuxta contrariè opinantium sermonem, maximè esset si sacri scriptores, aliquid ex proprio marte confingerent ad laudem Dei & populi ædificationẽ: sed hoc ipsum Apostolus. 1. ad Cor. 15. grauissimum esse iudicat, dum inquit. Si Christus non resurrexit, inuenimur falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus aduersus Deum, quòd suscitauerit Christum, quem non suscitauit; ergo nulla falsitas potest esse leuis in sacris scriptoribus, qui vice Dei loquuntur. Et denique in vanũ videmur laborare, dum testimonia scripturarum in cõfirmationem conclusionis adducimus; quoniam aduersarij hæc eadem testimonia leuem materiam continere fortasis respondebunt. Habeamus igitur conclusionem præmissam certam secundùm fidem catholicam, quam à sanctis patribus accepimus, & Ecclesia catholica magistra, & duce omnium fidelium animis indita est.

Secunda conclusio. Spiritus sanctus non solum res in scriptura contentas inspirauit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictauit atque suggessit. Hæc conclusio videtur consequens ad præcedentem. Nam si relinqueretur in arbitrio scriptoris sacri, quibus verbis intellecta proferret aut scriberet, posset errare in legitima explicatione eorum, quæ sibi reuelata sunt, ergo in sacris literis posset reperiri aliqua falsitas. Consequentia patet, & probatur antecedens. Quoniam humanum est, etiam si homo errorem in mente non habeat sæpè in verbis errare, atque vnum pro altero proferre. Præterea hæc veritas confirmatur ex doctrina D. Ambrosij in proœmio D. Lucæ in illa verba. Quo- D niam multi conati quidem sunt ordinare narrationes rerum. Vbi inquit; Conati vtique illi sunt, qui implere nequiuerunt. Qui enim conatus est ordinare, suo labore conatus est. Sine conatu sunt enim donationes & gratia Dei, quæ vbi se infuderit rigare consueuit, vt nõ egeat, sed redundet scriptoris ingenium. Non conatus est Matthæus, non conatus est Marcus, non conatus est Ioannes, non conatus est Lucas: sed diuino spiritu vbertatem dictorum rerumque omnium ministrante, sine vllo molimine cœpta compleuerunt. Ecce vbi inquit, quòd spiritus sanctus ministrauit illis vbertatem dictorum, hoc est verborum & rerum. Et confirmatur ex ipso textu. Quoniam (inquit) Ordinare narrationẽ rerum. Quod quidem non solum est intelligere res ipsas, sed etiam orationem componere verbo, aut scripto, qua explicentur, quæ intellecta sunt. Item D. Gregor. in proœmio moralium. cap. 1. inquit. Ipse igitur Deus hæc scripsit, qui hæc scribenda dictauit. Dictare autem verba ipsa determinare significat. Et confirmatur ex Psal. 44. Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Quæ comparatio in hoc videtur consistere, quòd sicut calamus ab ipso scribente determinatur vt hos characteres exprimat, ita & Prophetæ imaginatio determinata verba recipit, vt verbo aut scripto proferat. Et tandem quorsum sacrarum literarum interpretes tã attente singula verba scripturæ sacræ expenderẽt, nisi eadem ab spiritu Dei dictata fuisse intelligerent? Probatur

batur præterea. Quoniam Spiritus sanctus dicitur lo- A
quutus per Prophetas, loqui autem per Prophetas non
solum est reuelare illis veritatem, sed eorum linguam &
calamum mouere, vt sic loquantur, quatenus conue-
nienter reuelata proferant iuxta illud Psalm. 44. Lin-
gua mea calamus scribæ velociter scribentis. Confirma
tur ex illo quod Christus dixit Matth. 20. Non enim
estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui lo-
quitur in vobis. Præcesserat autem, Nolite cogitare,
quomodo aut quid loquamini. Ergo sacris scriptoribus
datũ est quomodo & quid scriberent. Item Ierem. 36.
Est elegans huius rei testimonium, vbi cum Baruch ad
populum legisset librum, quem ipse scripsit dictante Ie B
remia, & interrogantibus principibus, quomodo scri-
pserit omnes sermones istos ex ore Ieremiæ, respondit
Baruch. Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me om
nes sermones istos, & scribebam in volumine attramen
to. Ecce argumentum. Qui loquitur legens in libro, nõ
componit verba, quæ loquitur, sed ea, quæ iam deter-
minata inuenit, cum ergo Propheta loqueretur quasi
legens in libro, iam ab Spiritu sancto in eius phantasia
scripta erant verba, quæ loquebatur.

Tertia conclusio. Si quis tamen asserat, quòd verbo-
rum compositio relinquitur sæpè scientiæ & diligentiæ
scriptoris sacri, ita tamen, quòd spiritus sancti assisten- C
tiam necessariam affirmet, vt scriptor ipse non erret in
verbis aut verborum compositione, nihil dicit fidei cõ-
trarium, vt grauem censuram mereatur ista assertio,
quanuis mihi non videatur vera, aut omnino tuta pro-
pter argumenta facta in confirmationem præcedentis
conclusionis. ¶ Probatur ista conclusio. Quia dum scri-
ptor sacer scribit res, quas ipse vidit, sufficit vt illa scri-
ptura dicatur sacra, quod instinctu Spiritus sancti ad
scribendum res illas animum appulerit, & quòd eius-
dem spiritus assistentia manuteneatur, ne memoria ex
cidant quæ narrare iubetur, ergo idem concursus Spiri D
tus sancti sufficiet ad verborum compositionem, quã
ipse sacer scriptor propriis viribus adinuenire, & facere
potest. Consequentia patet. Quia non minus refert re-
rum memoria gestarum, quàm ordo & compositio
verborum. Item probatur. Quia secundum prædictũ
modum dicendi non potest colligi, quòd in scriptura
sit aliqua falsitas etiam in re minima, aut leui. Sufficit
enim manutenentia Spiritus sancti ne homo erret in
ijs, quæ propriis viribus assequi poterat, quantis defe-
ctibiliter, si à spiritu Dei non manuteneretur. Cæterũ
etiam potest satisfieri testimonijs scripturæ sacræ in
quibus dicitur, Deum loqui per Prophetas, & verba E
Dei esse, quæ loquuntur, & alia similia, si dicatur, quòd
verba & sermones Dei esse dicuntur, quando Spiritus
sancti impulsu & manutenentia loquitur aut scribit
Propheta, etiam si verba idiomate sibi noto componat
atque ordinet. Dixerim autem in ista conclusione, sæ-
pe, quoniam interdum cum sacer scriptor loquitur de
rebus sublimibus, atq; supernaturalibus, etiam necessa-
rium videtur vt ipsa verba, quibus explicentur, inspi-
rentur à Deo. Sit exemplum, cum Ioannes dixit. c. 1.
sui Euang. In principio erat verbum, & verbum erat
apud Deum: & reliqua, non videtur possibile, vt arte
humana eam orationem componeret, nisi Spiritu sanc-
to dictante, verba didicisset. Nihilominus tutiùs dicitur
& absq; calumnia, q̃ quemadmodum Spiritus sanc-
tus animum scriptoris ad scribendũ applicat, etiã ver-

ba & eorũ compositionẽ tradat, & probatur. Quoniam A
nisi ita dicimus, vix poterimus differentiã assignare in-
ter sacram scripturam, & definitiones cõciliorum, quæ
à summo etiam Pontifice confirmata sunt, & inter sa-
cram scripturam. Nã vtrobiq; assistit Spiritus sanctus, ne
sit error. At vero si vtrobiq; verba & ipsorũ composi-
tio relinquitur humanæ industriæ, sequitur, nullam es-
se differentiã. Quoniam etiã conciliorum definitiones
lẽ veritatẽ continent. Quanuis etiã & ad hoc respõderi
posset, magnã esse differentiã. Quoniã conciliorũ defi-
nitiones, dũ scribũtur ab aliquo notario, dictãte Theo-
logo, nõ adest illic Spiritus sancti impulsus, vt scribat il- B
le, & iste dictet. Etenim in huiusmodi orationis cõposi-
tione ab illis errari poterit, & eorũ error postea corrigi-
tur à cõcilio. At vero sacra scriptura assistẽte Dei spiri-
tu cõscribit, neq; in terra superiorẽ habet, qui corrigat.

AD argumenta in principio dubij posita iam re-
spondendum est. ¶ Ad primum respondetur, q̃
Spiritus sanctus fortiter & suauiter mouet hu-
manam mentem supernaturali instinctu & illumina-
tione. Atq; ita quandiu voluerit continet, vt sibi minis-
tret intelligendo & scribendo quæ beneplacita sunt
illi. Neque tamen opus est, vt quæ à sacris scriptoribus
scripta sunt, vno motu continuo scriberentur, sed qui- C
busdam interuallis factis cessante Spiritus sancti impul
su cessabant, & iterum impellente scribebant. ¶ Ad cõ-
firmationem respondetur, q̃ omnia quæ continentur
in sacra scriptura, etiam si minima videantur, tamen vti-
lia sunt. Probatur primò. Quia Deus scripturarum spe-
cialis autor nihil sine causa dicit. Omnia enim refert ad
hominum vtilitatem & gloriam suam, iuxta illud Isai.
48. Ego dominus docens te vtilia, & ad Roma. 15. cap.
Quæcunq; scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta
sunt, &. 2. ad Timoth. 3. Omnis scriptura diuinitus in-
spirata vtilis est ad docendum &c. Cæterum in parti- D
culari aduertere quid vtilitatis habeat vnaquæque res,
quæ in aliqua historia narratur, non est præsentis instì-
tuti. Sed in communi dicimus, quòd plurima ad verita
tem historiæ & ornatum interponuntur. Quemadmo-
dum & in parabolis Euangelicis non omnia, quę inter-
ponuntur aliquid parabolicè significant, sed propter
ea, quæ significant annectuntur. Sicut dicit Chrysost.
super Matthæ. cap. 20. explicans parabolam de patre
familias, qui exit primo mane conducere operarios. Et
D. August. lib. 16. de ciuit. cap. 2. inquit; Non omnia,
quæ gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda
sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant attexun- E
tur. Et affert exemplum. Sicut solo vomere terra pro-
scindi tur, sed vt hoc fieri possit, etiam cætera aratri mẽ-
bra sunt necessaria. Item soli nerui in citara sonum effi-
ciunt, & tamen non soli nerui sunt in cithara, aut lyra.
Vide Pagninum in prologo Isagogi. Hinc aduertant
verbi Dei cõcionatores, q̃ quanuis piũ sit in sacrarũ li-
terarũ singulis circunstantijs mysticos sensus inquire-
re, id quod egregiè & cũ magno fructu effecit. D. Greg.
in suis moralibus historiã Iob tropologicè interpreta-
tus: tamẽ oportet, vt congruè & concinne modestèq;
& grauiter huiusmodi tropologicos sensus ex sacris lite
ris hauriat, atq; proferat. Quod autẽ in argumẽto quæ-
dã narrantur vt humilia & indigna Deo, qui ita dicũt,
non intelligunt scripturas, neque virtutem Dei. Nam
canis peregrinantem Tobiam sequutus prædicatores

D signifi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

significat, qui Christi vestigia sequuntur. Vide illic glossam ordinariam & interlinearem. Deinde, non modicum solatij nobis est, dum Apostolum, qui charitate cum Seraphinis contendere poterat, videmus in terra penulam indigentem, & sibi afferri mandantem. Præterea quòd Apostolus D. Lucæ charitatem, quam erga se habuit, narrauerit, non est abs re. Quòd autem erga Timothei salutem solicitus esset, quis non videat, nobis exemplum dedisse, vt erga proximos præsertim ministros Dei simus misericordes. In quem locum habes singularem homiliam integram D. Chrys. quæ prima est earum, quæ ad populum Antiochenum titulum habent, quæ habentur in principio tomi. 5. Vbi etiam docet Chrysost. quanta eruditione etiam in minimis scriptura sacra sit plena. ¶ Ad secundum argumentum iam diximus in prima conclusione, quomodo necessaria fuerit Spiritus sancti assistentia etiam ad ea infallibiliter enarranda, quæ ipsi sacri scriptores viderunt, & audierunt. ¶ Ad confirmationem respondetur, cp Spiritus sanctus interdum assumpsit ministros euãgelij eos, qui cum Christo conuersati sunt, vt omnibus modis testes essent mysteriorum Christi, vt euangelium eius etiam humano more credibile iudicaretur ab hominibus. Vnde & Petrus, vt refertur capit. 1. actorũ inquit. Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quo intrauit & exiuit inter nos dominus Iesus incipiens à baptismate Ioannis, vsque in diem, qua assumptus est à nobis, testem resurrectionis eius fieri vnum ex illis. Oportet, inquit, non quia præcipuum testimonium reddèdum esset propterea quòd Apostoli cum Christo fuerint conuersati, sed vt eorum testimonium etiam apud homines humano modo valeret & firmum esset. Verumtamen aliud testimoniũ certiùs & firmiùs erat illis in corde, cuius virtute & prædicabant, & scribebant, & cui testimonio nobis magis attendendum est. Sic enim docet Petrus in. 2. canonica cap. 1. dum inquit; Hanc vocem nos audiuimus de cœlo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto, & habemus firmiorem Propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes. Et post pauca. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines. Ad prædictum ergo finem potuit Lucas dicere: Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt & ministri fuerunt sermonis. Verumtamen quædam Lucas scripsit, quæ Apostoli non viderunt, vt annuntiatio angelica, & virgineus partus in loco tam humili, & angeli cantantes, gloria in excelsis, & multa alia, quæ ad infantiam Christi pertinent, quæ nisi à Spiritu sancto & fortè ab ipsa Dei genitrice narrante discere non potuit. Sed siue Lucas, siue Marcus ab alijs narrata scripserint, tamen vt narrata scriberent, Spiritus sanctus impulit, & vt in illorum narratione non obliuiscerentur, idẽ spiritus astitit imò vt probabilius & tutiùs videtur, superiore lumine eadem narrata docuit, & singula verba, quibus scriberentur, dictauit. ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd cum Deus omnia suauiter disponat, ita vniuscuiusque scriptoris sacri mentem illuminabat, eidemque verba dictabat quæ maximè illorum statum & conditionem decebant. Quemadmodũ & musicus spiritu oris sui aliter tibia, aliter tuba, & alijs instrumentis personat. Sic etiam multifarie multisque modis loquutus est olim Deus in Prophetis. Et Isaiæ. 11. dicitur, Deus in manibus Prophetarum assimilatus. Quia vnusquisque Propheta talibus vtebatur similitudinibus, quales sibi in promptu erant, & quasi in manu iuxta conditionem propriam. ¶ Ad quartum negatur consequentia. Quoniam cùm eodem spiritu loquerentur Euangelistæ, & Prophetæ, ad grauitatem loquentis Dei pertinebat, vt non eisdem omnino verbis rem eandem semper repeterent. Imò ex hoc ipso colligitur, quòd sacri scriptores non spiritu proprio loquebantur. Quoniam non ausi fuissent verbum vllum permutare. ¶ Secundò respondetur, quòd illa testimonia, quæ ex veteri testamento Euangelistæ citant, ita habentur in editione Septuaginta interpretum, qua editione ferè semper non sine mysterio Apostoli & Euangelistæ vtebantur. Sed quod mihi magis satisfacit illud est, quòd ipse autor scripturarum, cui sensus scripturarum notissimus est, differentibus verbis eadem proferebat. Id quod per quatuor Euangelistas passim fieri inuenimus tanta differentia verborum, vt interdum Sanctorum patrum opera ad illorum consonantiam intelligendam necessaria fuerit. ¶ Ad quintum respondetur, quòd Paulus, domini siue præceptum siue consilium in eo loco vocauit, quod Christus dominus ore proprio, vel præcepit in euangelio, vel consuluit. Cæterum consilium suum Paulus spiritus sancti cõsilium existimabat, cum aiebat. Puto autem quòd ego spiritum Dei habeam. ¶ Ad confirmationem respondet magister Cano lib. 2. de locis. cap. 8. ad secundum argumentum distinguens, ea quæ sacri autores scripserunt, esse in duplici differentia. Quædam quæ supernaturali solum reuelatione cognoscebant, & ea Basilius dicit, à Spiritu sancto esse. Alia verò naturali cognitione tenebant, quæ scilicet, aut oculis viderant, aut manibus (vt ita dicam) attrectauerant, & hæc, vt scriberentur, non egebant supernaturali lumine & expressa reuelatione, sed solum Spiritus sancti præsentia, vt sine vllo errore scriberentur, & hæc sunt, quæ dicit Basilius, Paulum, & Prophetas de suo loqui. Cæterum Origenes in ea sententia non perstitit. Ambrosius vero super primam epistolam ad Corin. cap. 7. consentit cum nostra explicatione in capite. 35. suorum commentariorum. ¶ Respondetur secundò, mihi probabilius esse, vt etiam ea ipsa quæ sacri scriptores viderant & contrectauerãt, superiori lumine iterum à Spiritu sancto illuminati intellexerint, & ab ipso verba quibus scriberent, acceperint. Idcirco Diuum Basilium aliter intelligo. Intendebat enim ex sacris literis confirmare Spiritum sanctum esse Deum, & hoc probat. Quia vbi introducitur in sacris literis Spiritus sanctus, vt in propria persona loquens, nunquam eius sermo contraponitur secundùm formam verborum sermoni Dei, tanquam si ipse non esset Deus. Cæterùm quando Prophetæ, & sacri scriptores de seipsis, & quasi in persona propria loquuntur, tametsi hoc ipsum quod loquuntur, spiritu Dei iuuante loquantur, tamen quæ dicunt, non possunt verificari, quasi Deus ea ipsa per se loquatur. Et horsum attulit dictum Ieremiæ capite. 12. Iustus quidem tu es Domine, verumtamen iusta loquar ad te. Quare via impiorum prosperatur &c. Quæ verba quanuis Propheta, Deo expresè iubente, & illuminante loquatur, tamen in persona Dei aut Spiritus sancti dici non possunt. Aliquando vero ita loquuntur quasi Deus ipse in propria persona loquens introducatur.

Quòd

Quòd si attentè legeris Basilium in prædicto loco, fortassis non displicebit hæc nostra solutio. Sed neq; mihi prior displicet. ¶ Ad vltimum argumentum quidam respondent, tantam esse Ecclesiæ autoritatem, vt quædã etiam de scripturis sacris immutauerit. Vt exempli gratia afferunt illud Act. 15. vbi Apostoli constituerunt, vt gentes conuersæ ad euangelium abstinerent à suffocato, & sanguine, & similiter cp baptisma conferretur in nomine Christi, & quòd Christus Eucharistiã post cœnam contulerit, Ecclesia vero non nisi ieiunis, Christus etiam sub ambabus speciebus Eucharistiam contulit, Ecclesia vero laicis sub vna tantum. Veruntamen huiusmodi responsio lubrica est, & erroris ansam præbet. ¶ Respondetur ergo melius & tutius, quòd præcepta quæ habentur in scriptura, quædam sunt temporalia, quæ secundum loci & temporis circunstantias conuenienter præcipiuntur, & tale fuit statutum Apostolorum de abstinentia, & suffocato. Quoniam huiusmodi commestio horrori erat Iudæis, cum quibus gentes conuersari oportebat. Verum cessante huiusmodi causa, Ecclesia sciens & prudens huiusmodi obseruantiam vel dissimulare, vel abolere potuit. Alia vero sunt præcepta vel naturalia, vel etiam supernaturalia, quæ non respiciunt temporis aut loci circunstantias, vt obligatoria sint & valida, sed secum afferunt materiæ necessitatem & finem, quale est illud Matt. 28. Baptizate omnes gentes, docentes seruare omnia, quæcunque mandaui vobis, & illud Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, &c. Et hæc nullatenus Ecclesiæ autoritate immutari possunt. Aut aliter dicamus, quòd quædam præcepta Apostoli vt Ecclesiæ prælati ordinarij prudenter pro temporum circunstantia statuebant. Alia vero à Christo iam instituta diuulgarunt. Prioris generis præcepta eadem ordinaria & Apostolica autoritate, quæ in Ecclesia manet, permutari possunt. Secundi vero generis præcepta Ecclesia neq; mutat, neque mutare potest. Ac proinde dicimus, quòd bigamum, episcopum fieri non deceat, prioris generis præceptum est. Cæterum dispensabile est per legitimã causam. Hactenus de hac dubitatione dicta sufficiant. Ad aliam quæ non minus difficilis est, adiuuante domino accedamus.

DVbitatur quartò, an sacra scriptura (quam diximus esse Spiritu sancto impellente atque inspirante, verbaq; singula dictante à sacris scriptoribus conscriptam) inueniatur in Ecclesia Catholica, & vbi sit hæc scriptura? Hæc quæstio grauissima est, & in cuius decisione magis doceri, quam docere desidero. ¶ Arguitur ergo pro parte negatiua. Codices ipsi, quos proprijs manibus sacri scriptores Spiritu sancto dictãte exarauerunt, non sunt in Ecclesia Catholica, ergo in illa non est sacra scriptura. Antecedens manifestum est. Consequentia probatur ex definitione sacræ scripturæ. Et confirmatur. Quia in Ecclesia non solum nõ habentur illi codices, sed neq; alij ex illis de verbo ad verbum authenticè trasumpti, & in eodem idiomate conscripti, ergo in Ecclesia non est sacra scriptura. ¶ Secundò. Editiones, quæ in Ecclesia habentur, & sacra Biblia nuncupantur, interpretationes sunt sacræ scripturæ in alteram linguam translatæ, ergo non sunt sacra scriptura. Antecedens ab omnibus admittitur. Consequentia probatur. Quia huiusmodi translationes in alteram linguam non sunt Spiritu sancto dictante conscriptæ, ergo non sunt sacra scriptura. Consequentia patet ex definitione sacræ scripturæ. Et probatur antecedens. Quia interpretes non habuerunt spiritum propheticum, neque Spiritus sancti assistentiam, vt in transferendo errare non possent, ergo eorum interpretatio non est infallibilis. Et confirmatur. Quoniam sunt multæ & variæ interpretationes sacrarum literarum, & quæ ad inuicẽ non consonant, ergo non possunt esse scripturæ sacræ certa & firma testimonia. ¶ Tertiò. Esto ita, quòd aliqua sit interpretatio legitima in Ecclesia catholica maximè latina, tamen huiusmodi interpretatio nullibi potest assignari fideliter scripta, ergo neq; hoc pacto est in Ecclesia scriptura sacra, vnde Theologus certum argumentum possit deducere. Consequentia est manifesta, & probatur antecedens. Nam si est huiusmodi exẽplar certum, da mihi illud in singulari, aut manu scriptum, aut prælo mandatum; sed nullum tale exhibebis, in quo mihi non sit licitum asserere, quòd ignorantia vel negligentia scriptoris siue impressoris, aut certè malitia in quibusdam locis aut multis est erratum, ergo nullibi assignabis mihi scripturam, vnde certum accipiam argumentum. ¶ Sed dicis, nihil retulerit, quod vitio scriptoris aliquid sit erratum. Contra arguitur. Quia nihil etiam retulerit, quòd error sit ab interprete vel scriptore, nisi dederis mihi aliquod exemplar incorruptum, ad cuius normam quæ in alijs corrupta sunt corrigantur; sed tale exemplar non ostendis, neque Ecclesia docet vbi sit, non igitur certi erimus, quisnam error sit interpretis, quisnam verò scriptoris. ¶ Sed forte dicis, scripturam sacram, & incorruptam esse in corde Ecclesiæ.

Tunc argumentor quartò. Ecclesia Catholica constat nunc ex indiuiduis hominibus: sed nullus est, qui habeat in corde & in mente quomodo in vnoquoq; loco scriptura sacra sit legenda, ergo non potest esse huiusmodi regula in corde Ecclesiæ. ¶ Quòd si dicas esse non in singulis sed in tota Ecclesia collectiuè, hoc minus intelligibile videtur. Quoniam Theologus totam Ecclesiam consulere non potest, imò neq; omnes prælatos Ecclesiæ, & quando posset consulere, non assistit illis virtus Spiritus sancti, vt errare nõ possint, nisi in cõcilio & autoritate Pontificis confirmato, & tunc mortuo Pontifice non maneret scriptura sacra infallibilis in corde Ecclesiæ. Et confirmatur. Nam perinde est dicere, cp scriptura sacra est in corde Ecclesiæ, atq; dicere, quòd est in spiritu sancto assistente Ecclesiæ. Aliud enim cor humanum, in quo infallibiliter hæc diuina sapientia contineatur non inuenies, ergo scriptura sacra non est materialibus verbis infallibiliter scripta in Ecclesia, vnde Theologus in promptu habeat argumentari, & eos qui cõtradicunt arguere: Sed oportebit passim concilium, & summum Pontificem adire vt prescribatur, quomodo in vnoquoq; loco legendum sit, quod impossibile videtur, atq; adeò primus locus arguendi in Theologia, qui est à sacra scriptura, omnino perit. ¶ Quòd si dixeris iam Ecclesiam huic difficultati prouidisse, dum in Concilio Tridentino œcumenico & summi Pontificis autoritate confirmato in sessione. 4. non solum definierit, qui libri sint canonici, sed etiam ex omnibus latinis editionibus quæ circunferuntur sacrorum librorum veterem & vulgatam editionem, quæ tot seculorum vsu in ipsa Ecclesia probata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædica-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicationibus,& expositionibus pro authentica haben A
dam esse,& vt nemo illam reijcere quouis prætextu au
deat vel præsumat,decreuerit.¶Tunc arguitur quintò.
Ex prædicta definitione concilij sequuntur aliqua ma
gna inconuenientia. Principio,quod ante prædictam
definitionem non erat Theologis certum argumẽtum
ab autoritate sacræ scripturæ:siquidem non habebant
authenticam editionem,vnde sacra verba desumerent.
Deinde sequitur,quòd Ecclesia Græcorum nõ habeat
scripturam sacram in editione authentica,ex cuius te
stimonio certò & infallibiliter argumentemur. Quo-
niam Tridentina synodus latinam editionem dumta-
xat tanquàm authenticam approbauit. Et tandem se- B
quitur etiam nunc post definitionem concilij magna
inter catholicos confusio atque dissensio.Nam quia nõ
determinatum est vbi sit & in quo exemplari ista vul-
gata editio incorrupta,cuilibet licitum est eam lectio-
nem vulgatam appellare,quæ sibi magis placet.Quidã
enim aiunt,Septuaginta interpretum editionem etiam
esse vulgatam.Quoniam ex illa non solum pleriq; San
ctorum patrum,sed & ipsimet Apostoli veteris testa-
menti testimonia citant. Psalmorum etiam editio vul-
gata ex septuaginta interpretibus habetur ex græco in
latinum translata & in Ecclesia canitur. Manemus igi-
tur post definitionem concilij in eadem confusione at- C
que antea.Et confirmatur. Quoniam multi viri Theo-
logi & catholici etiam post concilij determinationem
latinam editionem vulgatam corrigunt. Quidam quo
niam scriptorum vitio erratum esse iudicant sicut do-
ctissimus magister Cano lib.2.de locis cap.18.ad quin
tum argumentum dicit apud Marcũ, vbi dicitur: Erat
autem hora tertia,& crucifixerunt eum,erratum esse vi
tio librariorum,aut scriptoris, & dicendum esse; Erat
autem hora sexta.Et alij dicunt in psal.41.Vbi in Eccle
sia dicitur,Sitiuit anima mea ad Deum fontem viuum,
erratum esse vitio scriptoris,& legendum esse ad Deũ
fortem viuum. Idque confirmant ex textu hebraico, D
vbi loco dictionis,fontem,dicitur,Le El,id est,ad fortẽ.
Et similiter in græco habetur, τὸν ἰσχυρὸν, id est,fortẽ.
Cuius plurima exempla vide apud Canũ supra cap.15.
¶Alij verò(quod grauius videtur)in latinum interpre-
tem editionis vulgatæ quosdam errores refundere non
verentur.Cuius rei plurima exempla afferre non esset
mihi difficile.Vnum verò sufficiat. Nam in Psal.109.
aiunt quidam,vbi nos legimus; Tecum principium in
die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum:ex vtero an
te luciferum genui te,multo aliter legendum esse, quã
in septuaginta interpretatione habeatur, quæ in hac
parte vulgata editio est.Quoniam (inquiunt)legẽdum E
esset,Populus tuus duces spontanei in die fortitudinis
tuæ.Et alia quæ ibidem sequuntur permutant,propte-
reaquòd, aiunt, in hoc loco à Septuaginta interpreti-
bus erratum esse,& ad hebraicam veritatem recurren-
dum tanquàm ad purissimum fontem. Ergo nihil certi
habemus post sacri concilij determinationem si ad-
huc vnicuique impunè licet in suis lectionibus, in suis
commentarijs talia dicere. Hæc sunt argumenta,quæ
mihi se se offerunt ad huius quæstionis grauissimæ dif-
ficultatem aperiendam.

IN huius quæstionis decisione,ego sanè non plus sa-
piam,quàm oportet sapere, atque vtinam ita ad so-
brietatem sapiam, vt aliqualem elucidationem pro
rei difficultate proferam, quæ ad Theologorum vtili-
tatem & Ecclesiæ ædificationem possit conducere. A

Ante omnia illud nobis supponendum est, quomo
do ad diuinam prouidentiam spectauerit, vt inter ho-
mines esset aliqua sacra atque diuina scriptura, ad quã
tanquam ad sacram anchoram in corrigẽdis moribus,
& ad felicitatem dirigendis actionibus confugerent.
Aliàs enim quoniam vita hominis tenebris & errori-
bus offuscata est,panci aut nulli iuris naturalis plenam
cognitionem assequi possent. Etenim philosophorum
varia dogmata sibique contraria, virtutis veram viam
atque certam ostendere non poterant.Huius autem sa
cræ scripturæ initium à Moyse, qui Pentateucon scri- β
psit,ortum habuisse ab omnibus catholicis certissimè
creditur.Nam ante illud tempus,quæ ad finem æternę
vitæ necessaria erant,fidelium traditione conseruaban
tur in populo Dei. Alijs verò propter peccata sua &
cultum idolorum,Deo permittente, iustissimè occulta
bantur.Iam verò vbi tempus aduenit,in quo Deus ce-
lebrem quidem populum, sed sibi peculiarem eligere
statuerat,in quo Dei cultus multis magnisque ceremo
nijs atque sacrificijs solenni ritu vigeret:necessariũ fuit,
vt populus in religionis vnitate contineretur, vniuersa
quæ credenda & obseruanda erant, autoritate diuina
scriberentur. Ac propterea status ille legis scriptæ nun C
cupatus est.Fuit itaq; primus autor, imo sacrarum lite-
rarum primus scriptor ipse Deus, qui ascendẽti Moysi
in montẽ duas tabulas lapideas tradidit scriptas vtrasq;
digito Dei,quæ legis etiam naturalis decalogum con-
tinebant,vt vel in ea re comprobaretur, quàm necessa-
ria fuerit sacra doctrina,& autoritas diuina,etiam ad ea,
quæ naturali ratione inuestigari ab hominibus pote-
rant.Eas tabulas Moyses honoris diuini zelo excitatus
confregit:sed iterum in alijs similibus,quas ipse sibi do-
lauerat benignus Deus eadem iterum scribere digito
suo dignatus est,digito,inquam,suo, quia nimirùm,diui-
no imperio angelorum ministerio sculptas & Moysi
traditas esse credimus,Iuxta illud Apostoli ad Galatas
3.cap.Data per angelos in manu mediatoris. Reliqua
verò quæ ad fidem vnius Dei & cultum illi debitũ per-
tinebant,ipsi Moysi scribenda commisit,non sine Spi-
ritus sancti impulsu,illuminatione,atque infallibili assi
stentia.Deinceps verò eodem pacto reliqua veteris te-
stamenti scripta sacra literis fuisse mandata,& fide cre-
dimus,& antiquorum traditione tenemus. Et tandem
in lege gratiæ adhuc necessaria fuerunt noua quædam
sacra scripta,quæ veterum testimonio confirmarẽtur,
& saluatoris vitam miracula & doctrinam, virtutumq;
exempla fideliter continerent. Et hæc nouum testamẽ
tum appellamus.Quia in illis noui æterniq́ue testamen
ti Dei placitum expressiùs continetur. ¶Notandum
est secundò,in qua lingua & idiomate vtrumq́ue testa-
mentum primitus fuerit scriptum:nam veteris quidem
testamenti omnes ferè libri hebraicè scripti fuerunt.
Dixi omnes ferè. Quoniam Hieronymus in prologo
Danielis dicit,Danielem & Esdram scriptos fuisse lite-
ris quidem hebraicis, sermone tamen Chaldæo. Et
quod dicit de Daniele,intelligendum est non de toto
Daniele,sed ab illis verbis capite. 2. Respondentq́ue
Chaldæi Regi Syriacè,Rex in æternum viue. Idem di-
cit de Tobia in prologo eiusdem.

Sunt præterea quidam libri, qui græco tamen ser-
mone inueniuntur,vel fuêre scripti,vt Baruch, Macha
bæorum,Sapientiæ,& Ecclesiastici:sed Ecclesiasticum
hebraicè

hebraicè olim scriptum esse constat ex eius prologo.
¶Vetus testamẽtum translatum est postea ex hebræa
lingua in græcam à multis.Prima & omnium celeberri
ma translatio fuit septuaginta interpretum.Vide histo
riam hanc in Aristeo,libro de Septuaginta interpreti-
bus.& Iosep.lib.12.antiqui.cap.2.& Phylo. Iudæum
lib.2.de vita Mosis.¶Sequimur autem nunc receptio-
rem sanctorum sententiam,nõ solùm libros legis Moy
sis,sed etiam cæteros libros translatos esse à Septuagin-
ta. Quam confirmat eruditè Leo Castrensis in præfa-
tione comment. in Isaiam Prophetam cap. 15.& 26.
Sed Ecclesiasticum,non est dubium,non fuisse conuer
sum à Septuaginta,sed potius à nepote Iesu filij Syrach B
qui fuit illius autor,vt patet in principio illius libri.

Libri etiam Machabæorum non sunt conuersi à Se-
ptuaginta.Nam continent historiam,quæ cõtigit post
ætatem ipsorum, quandoquidem Septuaginta edide-
runt illam translationem tempore Ptolomæi Philadel
phi, qui fuit secundus illius nominis annis plusquàm
250 ante natiuitatem Domini, & anno 17 Ptolomæi,
vt autor est Epiphan. libro de numeris & ponderibus
propè principium. Libri autem Machabæorum inci-
piunt ab Antiocho illustri, qui fuit post 120 annis &
amplius à Ptolomæo Philadelpho & tempore Ptolo-
mæi Philometoris, qui fuit sextus Ptolomæorum, vt C
autor est Eusebius in chroni. vt patet ex. 1. libro Ma-
chabæo.cap.1. ¶Secunda translatio fuit Aquilæ,qui
abnegato Christianismo factus est Iudæus. Et edidit
hanc translationem anno 12.imperij Ælij Adriani, vt
dicit Epiphanius suprà,qui cœpit imperare anno domi
ni 120.vt dicit Eusebius suprà. ¶Tertia fuit Symachi
Samaritani,qui postea factus est etiam Iudæus.¶Quar
ta fuit Theodotionis Ephesij. ¶Circa tempus tertiæ &
quartæ translationis Epiphanius loco citato sibi ipsi vi
detur contradicere. Nam tertiam dicit esse Symachi D
tempore Seueri Imperatoris:Theodotionis verò,tem-
pore Commodi II. Imperatoris.Et tamen cum enume
rat paulò post seriem Romanorum Imperatorũ prius
commemorat Commodum II. & postea Seuerum. Et
reuera ita sunt numerandi. Quia Commodus impera-
uit anno Domini 183.Seuerus anno 195.vt constat
ex Eusebio in chronicis. ¶Quare Driedo lib.2.de Ec-
clesiast.dogmati.cap.2.ponit triplicem translationem,&
quartam Symachi, & nonnulli alij, sed ita vt diximus
enumerantur, non solum ab Epiphanio, sed etiam ab
Eutymio in prologo psalmorum,qui omninò sequitur
Epiphanium,& ab Eusebio Cæsariensi lib. 5. historiæ, E
cap.27.& à Hierony. in prologo chronicorum Euse-
bij,& eodem ordinæ positæ sunt ab Origene.¶Postea
autem inuenta ab Origine quinta translatio occultata
in dolijs in Hierico; & sexta est ab eodem inuenta Ni-
copoli,quæ est vebs in littore Actiaico. Sic Eusebius
suprà.Cumq́ue harum translationum autores ignora-
ret,vocauit quintam & sextam editionẽ. De his transla
tionibus vide Epiphanium,Euthymium,Eusebium,&
Dried.suprà,& Sixtum lib.8.Bibli.hæres.15. Postea
Origen.qui florere cœpit tempore Decij Imperatoris,
vt inquit Epiphanius, qui imperauit anno Domini
254.vt dicit Eusebius in chronicis, contulit has trans-
lationes inter se,& fecit tetrapla,& octapla, id est, qua-
druplicia,sexcuplicia,& octoplicia.Contulit enim pri-
mò tres translationes Aquilæ,Symachi,& Theodotio-
nis cum translatione Septuaginta in quatuor distin-

guens columnas:& ideò vocauit tetrapla. Postea adie- A
cit in duabus columnis verba hebraica: & ideò voca-
uit hexapla. Postea verò in psalmis & alijs nonnullis
addidit quintam & sextam translationem, quas alijs
duabus columnis annotauit,& vocauit octopla. Dispo
nebantur verò columnæ hoc ordine.In prima colum-
na erant verba hebraica scripta hebraicis literis. In se-
cunda autem erant eadem verba scripta literis græcis
propter eos,qui hebraicè nesciebant. In tertia Aquilæ.
In quarta Symachi. In quinta Septuaginta,vt quoniã
illa omnium optima erat,cæteras hinc inde positas re-
darqueret,vt dicit Epiphanius. In sexta posuit transla-
tionem Theodotionis.In septima quintam editionem.
In octaua sextam.In his vsus est Origenes:asteriscis &
obellis.Nam si aliquid erat in hebræo, quod non esset
apud Septuaginta ex translatione aliorum apponebat,
& ibi figebat asteriscum,id est,paruam stellam,vt signi
ficaret illud verbum fixum esse ex contextu hebraico
sicut stellæ in cœlo, sed occultatum esse à Septuaginta
sicut stellæ à nubibus,vt dicit Epiphanius. Si quid ve-
ro erat apud Septuaginta, quod non esset in hebræo
nec apud alios,apponebat obellum siue obelliscum,id
est,iacentem virgulam in modum veru,vt illa, quæ ad-
dita erant ingularet. ¶Præter has fuit septima transla-
tio,qua nonnihil vsus est Origenes,Et vt scribit Hiero- C
nymus in epist.ad Suniam & Fretelam, hæc translatio
vocata est ab Origene,& ab Eusebio Cæsariensi, & ab
alijs Græcis,communis seu vulgata,& à quibusdam po
stea dicta est Lucianæa. Opinor propter hoc dictam
fuisse Luciani martyris, quia hic, vt autor est Simon
Metaphrastes in eius vita, & Suidas, correxit sacros
libros ex hebræo. Quod etiam refert Euthymius in
prologo psalmorũ. Hic Lucianus passus est anno Do
mini 280 sub Maximiano Imperatore, vt dicit Sui- D
das & D.Hiero.in lib. de Ecclesiasticis scriptoribus,in
eius vita.Vide Sixtum Senensem libro.4.Bibliothecæ,
verbo,Lucianus.Hæc eadem translatio erat Septuagin
ta,vt dicit Origenes supra. Sed hoc differebat ab ea,
quæ erat in hexaplis, quòd hæc erat iam deprauata, ea
autem,quæ erat in hexaplis,erat castigatissima, & quæ
ab omnibus Ecclesijs recipiebatur. Quo loco aduerte,
vulgatam editionem dici à Hierony. illam septimam,
& etiam vulgatam solet appellare hanc translationem
Septuaginta in latinum versam, vt patet ex eius com-
mentarijs in Isai.cap.66.in principio. Et hæc de græcis
translationibus. ¶Tertiò notandum,tempore D.Hie-
ro.& August.fuisse translationes latinas innumeras, vt
dicit August. 2. de doctri. Christiana cap. 11. in hunc
modum,qui ex hebraica lingua scripturas verterũt in
græcam linguam numerari possunt, latini vero inter-
pretes nullo modo. Nam vt cuique primis fidei tem-
poribus in manus venit græcus codex,& aliquantu-
lum facultatis vtriusque linguæ sibi habere videbatur,
statim interpretabatur. Sed omnes istæ translationes
erant ex græca Septuaginta,& nulla ex hebræo,quous-
que Hieronymus voluntate B. Damasi Pontificis edi-
dit nouam translationem ex hebræo, quod docet D.
August. 4. de doctrina Christiana capite. 7.& intel-
ligitur ex eius epistol.8. ad Hieronym. Atque ita non
est dubium, nostram translationem vulgatam veteris
testamenti,esse Hieronymi, quanuis nonnulla habeat
mutata. Ratio est. Quoniam vsque ad Hieronymum
nulla erat translatio latina ex hebræo,neq; eius tempo

Universidad de Deusto
Biblioteca

re neque postea fuit alia. Atq; hinc est quòd Augustinus, & omnes græci, & latini, qui fuerunt ante Augustinum incitandis testimonijs sacræ scripturæ interdum differunt à nostra translatione, quoniam nostra est ex hebræo, ea autem, quam ipsi sequebantur erat ex græco. Hæc etiam est causa, quòd cum cæteros libros scripturæ habeamus versos ex hebræo, solum Psalterium habemus versum ex græco. Quoniam translatio. 70. canebatur in omnibus Ecclesijs, & ideò non potuit facilè mutari. Præterea Psalterium, quod nunc habemus, etiã si sit ex græcò, nonnihil differt à Psalterio Augustini, & aliorum patrum. Quoniam nostrum est versum ex græco, aut saltem correctum à Hieronymo. Et hæc est causa, quare in officijs Ecclesiasticis multa verba psalmorum diuersa à nostris reperiantur. ¶ Nouum autem testamentum Hieronymus non transtulit ex græco, sed tantùm correxit, vt ipse dicit in lib. de script. Eccles. in fine. Vbi dicit, nouum testamentum græcæ fidei reddidi, vetus iuxta hebraicam transtuli. Quod etiam colligitur apertè ex epistola eius seu prologo in quatuor Euangelia ad Damasum. Aduerte tamen in vtroque testamento loca esse non pauca aliter quàm ab eo castigata sint, siue Hieronymus ipse mutata in melius sententia correxerit, & veriora nactus exemplaria, siue id fecerit Ecclesia, cuius est proprium de vero sacræ scripturæ sensu iudicare. Et quidem magister Cano libr. 2. de locis cap. 14. inquit; Hieronymum nonnulla reprehendisse ab alijs versa, quæ tamen postea rectè versa esse iudicauit. Vt in quæstionibus hebraicis in Genesim reprehendit. 70. quòd pro amico verterint opilione, & tamen ipse eodem modo vertit Genes. 38. Ipse, & Hiras opilio gregis. Et primo contra Iouinia. hãc lectionem, mulier virgo & nupta, ait non esse Apostolicæ veritatis: & tamen fatetur, se aliquando ita exposuisse. Et ꝙ non casu factum fuerit, vt ista loca ita manerent, perspici potest ex commentarijs Hieron. in Isai. cap. 29. Vbi cum prius transtulisset. Et erit terra Iuda Ægypto in festiuitatem, dicit se male transtulisse, & dicendum fuisse, in timorem siue in pauorem. Quam correctionem recepit Ecclesia. Et paulò ante corrigit se quòd male transtulerit, incuruantem & refrenantem, & dicendum fuisse, lasciuientem. Quam correctionem Ecclesia adhuc non legit. ¶ Præter has translationes extat alia trãslatio ex hebræo in Chaldæum, quæ appellatur paraphrasis Chaldaica, propterea quòd fusior sit & liberior. Autores illius sunt in Pentateucum Moysis: Honchelus, in Prophetas priores, & posteriores Ionathas: in Iob, & in Psalmos, & in Prouerb. & in cæteris libris, qui dicuntur agiographi, Rabbi Ioseph. Et edita est hæc translatio ante natiuitatem Christi parùm, & apud hebræos est maximè autoritatis, & vocatur ab ipsis Targum. Postremò memoria patrum nostrorum prodierunt multæ translationes ab hebræo in latinum, quædam ab hæreticis Luthero, scilicet, Munstero Castalione: quædam à Catholicis vt Pagnino, Vatablo, & alijs. ¶ Hæc omnia prædicta quanuis fusius à me hoc in loco sint proposita quàm ab scholasticis tractari soleant: tamen pro rei dignitate compendiosè nimis dicta sunt. Sed mea intentio illa est vt scholastici mei non sint omnino ignorantes earum rerum, quæ ad vsum sacræ scripturæ in scholastica disputatione perneccessaria sunt. Præterea ad præsentem disputationem dissoluendam eò tendit animus vt contemplemur, quanta fuerit diuinæ prouidentiæ solicitudo, vt sacrarum scripturarum libri latere non possint. Quòfactum est, vt non solum pia fidelium doctorum diligentia, sed partim etiam infidelium Iudæorum opera & insuper impugnantium contradictione scriptura sacra in omnium ore versaretur, & tandem ex tot tempestatibus integra naui feliciter euaserit.

HIs ita constitutis pro decisione veritatis vt more nostro procedamus sub censura sacrosanctę matris Ecclesiæ Romanæ quæ sola catholica & Apostolica est, sequentes conclusiones profero.

Prima conclusio. Libri canonici, quos Apostoli, & sacri scriptores proprijs manibus exarauerunt, non habentur in Ecclesia Christi. Hæc conclusio vsque adeò manifesta est, vt probatione non indigeat, nusquam enim illorum depositum designabitur. Hinc sequitur. ¶ Secunda cõclusio. Non fuit necessarium vt huiusmodi libri materiales (vt ita dicam) in Ecclesiæ Christi deposito permanerent. Hæc conclusio probatur, quoniã Christus dominus sufficienter prouidit Ecclesiæ dilectæ sponsæ, ergo si necessarium fuisset vt ea quæ Spiritu sancto dictante semel scripta sunt permanerent in eisdem materialibus membranis, profectò Christus dominus hoc prouidisset, non ergo fuit necessarium ad Ecclesiæ gubernationem & autoritatem, quòd huiusmodi scripta in eisdem materialibus instrumentis permanerent. ¶ Tertia conclusio. Etiam si huiusmodi libri in Ecclesiæ deposito permansissent, nihil amplius commoditatis nobis afferrent quàm ipsarum sacrarum literarum editiones & translationes vsu doctorum Ecclesiæ, & ipsiusmet Ecclesiæ autoritate comprobatæ conferunt. Hæc conclusio potissimè probatur quoniam etiam ipsimet codices materiales nullam apud nos haberent autoritatem nisi Ecclesiæ testimonium accederet testantis, eosdem esse libros, & illibatos atque incorruptos ibidem contineri. Sed modo eadem Ecclesia suo testimonio editiones & translationes sacræ scripturæ comprobat, ergo nihil minus vtilitatis habemus, atque si ijdem libri materiales permansissent. Vide August. lib. 28. contra Faustum per totum, vbi docet, scripturas sacras opus habere autoritate Ecclesiæ, vt credantur. ¶ Probatur secundò. Quia Ecclesiæ doctores non possent omnes ad eos libros legendos accedere, sed oportebat alios codices ab illis translatos vel in eodem idiomatè, vel in alio esse in promptu vt inde argumenta ad res fidei comprobandas desumerent. Cum autem huiusmodi libri trasumpti, interpretum & scriptorum diligentia possent in dubium vocari, an essent rectè translati & incorrupti, easdem profectò difficultates paterentur, atque nunc patimur in lectione translationum, & editionum sacrarum literarum. Ergo cum in vniuersis huiusmodi difficultatibus oporteat ad Ecclesiæ autoritatem, & testimonium tanquam ad sacram anchorã recurrere, nihil minus vtilitatis habemus quàm si illi materiales libri sacri & originales in Ecclesiæ deposito seruarentur. ¶ Sed fortasis obijcit aliquis, quòd si originales libri haberentur in Ecclesia, non esset tanta opinionum varietas inter catholicos doctores circa varias lectiones in editionibus sacrarum literarum. Respondetur quòd humilibus doctoribus & pijs non est hæc magna difficultas, cùm in omnibus necessarijs, tũ ad fidẽ, tum ad Ecclesiæ ædificationem, Sanctorum patrũ vestigia sequuntur, & Ecclesiæ autoritatem venerantur. Imò

Imò si attentè consideres in huiusmodi difficultatibus vincendis piè exercentur catholici doctores, licet superbis nonnulla sit occasio ruinæ. Neque mirùm, cum ipsemet Christus positus sit in ruinam & resurrectionem multorum, & in signum, cui contradicetur. Ad hunc ergo modum voluit Christus vt sacræ scripturæ, quæ de ipso testimonium perhibent, similem paterentur cõtradictionem, varijsq; tempestatibus ac ventis humanorum iudiciorum hinc inde quaterentur: sed non periclitarentur, sicut neque ipsa Christi nauicula, in qua Christi vicarius & Petri successor præsidet, vnquàm periclitabitur, licet varijs tempestatibus interim perturbetur. Collige ergo ex dictis catholice Theologe, quòd diuina prouidentia, quæ iam olim scripturas sacras prophetarum in tot seculorum varietatibus & Israelitici populi captiuitatibus seruauit etiam inimicorum manibus translatas, & Ecclesiæ nouæ tradidit, ea (in quam) ipsa diuina prouidẽtia & veteris & noui testamenti scripta, quibusdam quantum videtur humanis medijs ac diligentijs pro Ecclesiæ suæ vtilitate seruat, atque vsque in diem iudicij seruabit. Memini D. Augustinum lib. 18. de ciuit. Dei. cap. 38. asserere, se existimare, quædam olim Prophetas scripsisse, sicut homines historica diligentia, alia verò sicut Prophetas inspiratione diuina. Atque hæc ita fuisse distincta, vt illa tãquàm ipsis, ista verò tanquàm Deo per ipsos loquenti iudicaretur esse tribuenda. Hæc ille. Ecce igitur diuinæ prouidentiæ testimonium certum. Quoniam illa scripta à Prophetis spiritu prophetico permanserunt, quanuis quædam ad tempus occultata fuerint. Illa verò quę humano spiritu ab eisdem conscripta sunt, vel perierunt, vel Ecclesiæ autotitate à canonicorum librorum catalogo reiecta sunt.

Quarta conclusio. Absolutè & simpliciter loquendo asserendum nobis necessariò est, sacram scripturam esse in Ecclesia Christi. Probatur primò ex illo Paul. 2. ad Timot. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est &c. Vbi Paulus Timotheum laudat, quòd ab infantia sacras literas nouit, quæ illum possent instruere ad salutem: & tamen certum est, Timotheum non legisse originales codices Prophetarum. Item probatur ex eo, quod Christus dixit Pharisæis & Scribis Ioan. 5. Scrutamini scripturas, quoniam illæ sunt, quæ testimonium perhibent de me. Sæpe etiam Christus dominus sacrarum scripturarum testimonia citabat. Id quod Apostoli sæpe fecerunt, & tamen certum est tunc temporis scripturarum originalia primitiua non haberi. Sufficit ergo, vt exemplaria autentica habeantur, vt simpliciter & absolutè loquendo asseramus sacram scripturam esse in Ecclesia. Et ratione confirmatur. Nam simpliciter loquendo nos asserimus habere scripta Virgilij, Ciceronis, & Sanctorum patrum, ergo nõ opus est, vt sacrã scripturam nos habere fateamur, quod in Ecclesia primitiua originalia seruentur. Hæc dixerim, quoniam non defuerunt nostris temporibus, qui auderent simpliciter negare, nos habere Euangelium Ioannis, sed solum instrumentum, in quo esset Euangelium tanquam in trasumpto, non attendentes huiusmodi translationes sacrarum literarum Ecclesiæ catholicæ vsu, & traditione comprobari. Vnde sit.

Quinta conclusio. Sacra scriptura præcipuè est in corde Ecclesię, secundariò verò in libris, & editionibus. Probatur primò. Quoniam vt inquit Hiero. ad Gala. 1. circà illa verba. Notum vobis facio fratres euangelium, Non putemus in verbis scripturarum esse euangelium sed in sensu, non in superficie, sed in medulla, non in sermonum folijs, sed in radice rationis. Deinde probatur. Quoniam omnis quæstio quæ oritur circa translationum siue editionum varietatem ad Ecclesiæ autoritatem definiendã defertur, ergo sacra scriptura debet esse in corde Ecclesiæ: aliàs non esset nobis certa regula dignoscendi quænam sit sacra scriptura. Et confirmatur. Quoniam Ecclesia secundum fidem catholicam habet autoritatem definiendi qui libri sint canonici; sed huiusmodi autoritas frustra esset, nisi in corde Ecclesiæ esset sacra scriptura, vt posit discernere in quibus instrumentis rectè translata contineatur, ergo. Secunda autem pars conclusionis manifesta est. Primò quidem quia si in libris & editionibus non traderetur nobis sacra scriptura, frustra olim fuisset conscripta: siquidem non esset vbi legeretur à nobis. Quòd autem secundariò contineatur in ipsis libris & editionibus, patet ex dictis. Quoniam editiones & libri, Ecclesiæ autoritate proponuntur & approbantur. ¶ Iam verò ad pũctum difficultatis huius accedamus, quid dicẽdum sit de editione vulgata latina, quę Ecclesiæ autoritate in œcumenica Tridentina synodo sesione. 4. pro autentica & nullo prætextu reijcienda nobis traditur sub hisce verbis: Statuit & declarat sacrosancta synodus, vt hæc ipsa vetus & vulgata editio, quæ longo tot seculorum vsu in ipsa Ecclesia approbata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, & expositionibus pro autentica habeatur, & vt nemo illam reijcere quouis prætextu audeat, vel præsumat. Post hanc sacri concilij definitionem tam expressam non desunt, qui in Ecclesia catholica varijs prætextibus hanc editionem vulgatam plurimis in locis corrigere velint. An verò audeant, & præsumant, Ecclesiæ iudicio relinquo. Ego quidem in præsenti tractatu solùm referam varias catholicorum sententias, quæ post illam sacram definitionem adhuc in Ecclesia publicè referuntur, atque vulgò docentur. ¶ Prima sententia est eorum, qui pio humilique animo affecti definitionem sacri concilij sic intelligunt. ¶ In primis aiunt, editionem latinam vulgatam nullo in loco prorsus interpretis ignorantia aut vitio esse deprauatam, sed omnino per omnia etiam minima rectè fuisse interpretatam. ¶ Dicunt secundò, editionis vulgatæ nomine eam intelligendam esse nostris temporibus, quę à tempore Diui Hieronymi apud sanctos patres latinos fuerit in vsu. Ex quo infertur, ꝙ latinæ editionis vulgatæ in plurimis locis varia potest esse lectio iuxta varietatem lectionis sanctorum patrũ. ¶ Dicunt tertiò, libros ipsos, in quibus editio vulgata continetur, in quibusdam locis librariorum vitio, vel quorũdam malitia corruptos esse. Quem tamen errorẽ nullatenus in interpretem refundere licet. ¶ Primum istius sententiæ dictum ex ipsa forma definitionis concilij cõfirmant, primò in eo quod dicitur, nemo illam reijcere quouis prætextu audeat, vel præsumat, at verò si culpa interpretis in aliquo loco erratum fuisse quis asserat, iam aliquo prætextu vulgatam editionem reijcit, ac proinde audet & præsumit. Probant secundò. Nam sacrum concilium indicans plurimum vtilitatis Ecclesiæ Dei accedere posse si ex omnibus latinis editionibus, quæ circunferuntur sacrorum librorum, quæ nam pro authentica habenda esset, innotesceret, prædictam definitio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

finitionem statuit & declarauit, vt hæc ipsa vetus & vulgata editio &c. Ecce argumentum illorum. Si vulgata editio in quibusdam locis errata est, frustra videtur cõcilium statuisse atque declarasse, illam pro authentica habendam esse. ¶ Quòd si quis respondeat, satis esse intentioni concilij, vt in rebus grauioribus ad fidem & mores pertinentibus ita pro authentica habeatur editio vulgata, vt nullatenus eam reijcere liceat: Aduersus hanc solutionem sic replicant. Principiò sancta synodus absolutè loquitur, cùm tamen huiusmodi limitationem facile posset adijcere. Deinde in publicis disputationibus non solum de rebus ad fidem & mores pertinentibus inter doctores cõtrouertatur, ergo etiam vbi non fuerit disputatio de fide & moribus, editio vulgata pro authentica habenda est. Præterea quæ nam res sit ad fidem & mores pertinens in sacris literis, non erit cuiusuis iudicare: at verò si semel hæc ianua aperiatur, facile quis audax dicere poterit, plurima esse errata ab interprete, quoniam plurima iudicabit non pertinere ad fidem, atque adeò historiarum narrationem, & illarum circunstantias, quæ in scripturis habentur commutabit ad libitũ huiusmodi prætextu, q nõ pertinẽt ad fidem & mores. Amplius nihil videtur esse in sacra scriptura, quod ad fidem non pertineat, ergo si ab interprete editionis vulgatæ in aliquo loco erratum est, error hic circà rem ad fidem pertinentem accidisse iudicandus est. ¶ Argumentantur tertio principaliter. Quoniam hæreticorum studium est suas sacrarum literarũ editiones populis tradere eo prætextu, q editio latina vulgata plurimis erroribus interpretum ignorantia scateat. Quòd si nos catholici semel aliquos in illa errores esse fateamur, facile imperitum vulgus hæreticorum dogmati consentiet, quos in linguarum peritia petitissimos esse iudicat, ac proinde sacrarum literarum illibatã veritatem in illorum translationibus quæret. ¶ Quartò sic argumentantur. Experientia compertum est, q aliqua loca, quæ à quibusdam catholicis, interpretis ignorantia errata esse proferuntur, ab alijs catholicis facilè componuntur, & cum Hebraica siue Græca lectione concinere ostenduntur, ergo si alia loca proferantur, quæ catholici doctores studio atq; diligentia nondum cum Hebraicis atq; Græcis exemplaribus componere nouerunt, non ideo statim vulgata editio in huiusmodi locis condemnanda est: sed tutius erit non præcipitare sententiam, & propriam ignorantiam confiteri, venerari tamen vulgatam editionem. ¶ Quinto. Exemplaria græca nostra ætate in plurimis esse vitiata etiã ipsi græcæ linguæ peritissimi Theologi fatentur, ergo ex græcis exemplaribus iam nunc certum argumentum fieri non potest, vt vulgatam editionem erroris damnemus. ¶ Et confirmatur. Nam etsi Hebraica exemplaria minus corrupta sint quàm græca, tamen in quibusdam locis esse vitiata, etiam ipsi Hebraicæ linguæ deditissimi non renuunt, ergo certum argumentum ab Hebraicis codicibus non fiet, vt ostendatur editio vulgata latina errorem aliquem continere: tametsi quædam rationes probabiles ad hoc ipsum efficiendum possint proferri. At in re dubia tutius est editioni vulgatæ fauere, quàm pro authentica habendam esse sacra synodus statuit. ¶ Et confirmatur. Si quis affirmaret, græca & hebræa exemplaria iam nostra ætate in plurimis locis esse vitiata, etiam ad fidem & mores pertinentibus, nisi in eis locis, in quibus consonant cum editione latina vulgata, hic sanè nullatenus ab Ecclesia puniretur. At verò qui viceuersa diceret, editionem latinam vulgatam in omnibus erratam esse nisi in illis, in quibus cum hebraica (vt aiunt) veritate consonat, vel cum græcis exemplaribus, hic profectò non solum vt audax & temerarius, sed etiam vt de hæresi suspectus puniretur. Quoniam sacræ synodi decretum de vulgata editione pro authentica habenda paruipenderet, & aliam firmiorem regulam quæreret ad sacrarum literarum intelligentiam, quàm Ecclesiæ autoritatem, quæ nobis sacram scripturam in hac vulgata editione contineri proponit. ¶ Eo denique arguitur in fauorem huius sententiæ. Esto ita olim latinus interpres in quibusdam errauerit, tamen editio vulgata iam tam longo seculorum vsu Sanctorũ patrum à tempore D. Hieronymi correcta est, & vt correcta & authentica iam tandem ab Ecclesia nobis tradita. Habet igitur editio vulgata maius testimonium quã interpretis, videlicet, Ecclesiæ testimonium, quæ sicut in definiendo, quinam libri sint canonici errare nõ potest, ita neque in definiendo in qua editione libri canonici authenticè contineantur: alioquin frustra videretur autoritas definiendi quinam libri sint canonici, nisi nobis illos in aliquo authentico instrumento legendos traderet. Hæc sunt argumenta, quæ pro hac prima sententia afferri possunt.

Nihilominus est altera sententia etiam piorum & catholicorum Theologorum, quæ quidem in secundo & tertio dicto prædictæ sententiæ facilè conuenit. Differt tamen quantum ad primum dictum. Asserit enim hæc sententia, quòd interpres latinæ editionis vulgatæ in quibusdam, quę neque ad fidem aut mores pertinebãt, hallucinatus est. Atque ita intelligunt sacræ synodi decretum de vulgata editione, quæ nimirum pro authentica habenda sit in rebus ad fidem & mores pertinentibus. Sed inter huius sententiæ assertores illud discrimẽ inuenietur, quòd quidam plura, quidam pauciora loca proferunt, in quibus latinum interpretem errasse comprobare se putant. Quæ loca longum esset in præsentia recensere. Proferam exempli gratia vnum aut alterum. Isai. 19. legimus: Et non erit Ægypto opus, quod faciat caput & caudã incuruantem & refrenantem. Et iterũ Isai. 9. cap. legimus: Disperdet dominus ab Israel caput & caudam incuruantem & deprauantem. In quibus locis in Hebraico textu, vbi in latina editione legitur cap. 19. refrenantem: & vbi legitur deprauantem eadem dictio habetur, scilicet, agmon, quod nulla ratione refrenantem significare potest. Id quod ipsemet D. Hieronymus (qui latinam Isaię translationem, ante annos plures fecerat) aduertit in commentarijs super Isaię cap. 19. & fatetur se in hoc loco errasse, dum transtulit refrenantem. Ait enim in hunc modum. In eo quod nos transtulimus incuruantem & refrenantem, possumus dicere incuruum & lasciuientem, vt intelligamus senem & puerum. Nos autem verbum Hebraicum agmon, dum celeriter quæ scripta sunt vertimus, ambiguitate decepti refrenantem diximus. Hæc Hieronymus. Ecce igitur in editione vulgata locum negligentia interpretis erratũ: siquidẽ ipsemet interpres fatetur se errasse. Simili ergo ratione poterunt esse & alia loca simili negligentia interpretis errata. Scio quosdam hoc argumentũ soluere dicentes, q D. Hiero. errauit in commentarijs, dum dixit se interpretando errasse. Sic ait Leo Castren. in prologo Isai. c. 10. Et confirmatur ex D. Augu-

D. Augustino lib. 11. contra Faustum ca. 5. vbi inquit, quòd in Sacra scriptura non licet dicere, autor huius libri non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est, aut interpres errauit, aut tu non intelligis. Et idem Augustinus in Epist. 19. ad Hieronymum inquit. Solis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, vt nullum eorum autorem aliquid errare scribendo firmissimè credam. At si quid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quàm vel mendosum esse codicem, vel interpretem non esse assequutum quod dictum est, vel me minimè intellexisse non ambigam. Hæc Augustinus. Sensit igitur, interpretem Sacrarum literarũ errare potuisse. Præterea D. Hieronymus sæpè testatur, Septuaginta interpretum editionẽ correxisse, vt ipse ait in Apologia contra Ruffinum, & in cõmentarijs in. 2. & 8. caput Isaiæ, & in. 17. Ieremiæ: & tamen olim in Ecclesia, Septuaginta interpretũ editio in magno honore habita est, ergo Sacrarum literarum integritatem aliunde, quàm ex interpretum infallibili autoritate petendam esse constat: nisi velis dicere, olim Ecclesiam Sacrarum literarũ integritate caruisse. Præterea confirmãt ex Ioanne Driedone de scripturis Ecclesiasticis & dogmatibus lib. 1. cap. 1. vbi inquit, editionem scripturæ sacræ Ecclesiæ vsu approbari, nõ esse Ecclesiam decernere, tam accommodatè ab interprete omnia fuisse conuersa, vt nihil desiderari, aut possit, aut debeat: sed religionis mysteria, diuinæque voluntatis consilia, in quibus totius scripturæ sacræ cardo vertitur, ita fuisse reddita, vt nihil quoad fidem constituendam, religionem firmandam, pietatem alendam, moresque informandos pertineat, interpretis fuerit fraude abditum, aut inscitia prætermissum. ¶ Est aliud exemplum in Psalm. 131. vbi in vulgata editione habetur. Viduam eius benedicens benedicam, aiunt viri doctissimi & diligentissimi, erratum esse ab interprete Latino propter Græci exemplaris corruptionem. Vbi habebatur χήραν giran, hoc est, viduam, cùm legendũ esset θήραν thiran, scilicet, venationem siue cibũ. Quod autem hoc ita se habeat, probant ex voce Hebræa, tcedah, quæ viduam planè nullatenus significat. Neq; quisquam potest respondere, errorem hunc fuisse scriptoris vel impressoris libri Latini. Quia iam olim hic error deprehensus est à D. Hierony. vt patet in commentario super eundem Psalmum, & in libello quæstionum siue traditionum Hebraicarum in Genesim paulò ante finem: id quod etiam obseruabit Faber Stapulensis super eundem versum in Pentaplon. Iansenius etiam qui Concilio Tridentino interfuit vir doctissimus atque pijssimus in commentarijs super Psalmos idipsum obseruat, & Genebrardus, qui post Concilium Tridentinũ scripsit. Possent etiam adduci plurima testimonia ex Psalmis, quale est illud in Psal. 109. Tecum principium. In quo loco aduertitur, quòd vox Græca ἀρχὴ archi æquiuoca est: significat enim principium & principatum. Sed in eo loco Septuaginta vocem Hebræam, Nedabot, optimè transtulerunt, quia nedabot, idem est atque principatus: sed rursus interpres Latinus vocem Græcam ἀρχὴ archi æquiuocam transtulit in altera significatione, & dixit, Tecum principium. Quæ significatio non congruebat cum Hebraica veritate. Idem olim error accidit interpreti, dum interpres Latinus in Psal. 16. interpretatus est. Saturati sunt porcis, &c. & ita canebatur in Ecclesia, donec Diuus Hierony. correxit: Saturati sunt filijs. Id quod accidit propter æquiuocationẽ genitiui Græci, ὑων, quod filijs & porcis commune est. Hoc ipsum Iansenius & Ginebrardus accidisse iudicant in Psalm. 33. vbi in editione vulgata. Immittet Angelus Domini, cùm tamen dicendum esset, castrametabitur Angelus Domini. Vox enim Græca παρεμβαλεῖ Parembali æquinoca est. Sed tamen illic in ea significatione accipitur, quæ consonat cum verbo Hebræo, quod eo loco positũ castrametari significat. Est etiã insignis locus Genes. 47. vbi in fine capitis dicitur; Adorauit Israel Dominum conuersus ad lectuli caput. Septuaginta interpretes legunt. Adorauit Israel super summitatem virgæ eius. Et certum nobis est, melius haberi in editione vulgata, conuersus ad lectuli caput. Sed quando in Apostolo ad Hebræos. 11. legimus. Fide Iacob moriens singulos filiorum Ioseph benedixit, & adorauit fastigium virgæ eius, iam pertur bamur. Quia vtraque editio vulgata Latina est, & cogimur in altero loco asserere, interpretem Latinum non rectè transtulisse. Supponimus enim, Apostolum Epistolam illam Hebraice scripsisse. Quamobrem viri Catholici pijssimi, & diligentissimi aiunt, in loco Geneseos optimè translatum esse, in loco verò Epistolæ ad Hebræos erratum fuisse ab interprete Græco, deinde à Latino. Cuius erroris ratio esse potuit, quoniã vox Hebræa, Hamitah, siue Mitah, quod idem est, eisdem literis variatis apicibus lectulum & virgam significat, vt patet in Psal. 109. vbi leginus. Virgam virtutis tuæ, & habetur, Mateh, quod est virga. Hæc ita se habere egregiè ostendit Aloysius Lypomanus super eundem locum Geneseos. ¶ Legatur etiam Sixtus Senensis in fine libri octaui Bibliothecæ sanctæ. Vbi postquam Latinæ editionis vulgatæ defensionem egregiè suscepérat, tandem in fine libri hæc ait. De erroribus verò, quos Hieronymus in veteri translatione annotauit, & recentiores in hac noua editione pariter adnotarunt, ingenuè fatemur, & nos multos errores ab Hieronymo emendatos in veteri traductione, & similiter in hac nostra noua editione nonnullas inueniri mendas, solecismos, barbarismos, hyperbata, & multa parum accommodatè versa, & minus Latinè expressa, obscurè & ambiguè interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quædam transposita, immutata, ac vitio scriptorum deprauata, quæ Sanctes Pagninus, Thomas Caietanus, Franciscus Forerius, & Hieronymus Oleastrius, viri ex Dominicano ordine eruditissimi interpretationibus & explanationibus suis indicarunt. Non tamen ex his sequitur Ecclesiam vsque in hanc diem non habuisse veram, synceram, integram, ac fidelem noui testamenti editionem: quia & si in ea eiusmodi errata inueniantur, certum est tamen neque in veteri, neque in noua editione aliquid vnquam inuentum esse, quod fuerit vel à veritate Christianæ fidei deuium falsumve ac mendax, vel contrarium dogmatibus ac regulis orthodoxis, vel præter veritatem additum, vel contra veritatem mutatum, vel in præiudicium veritatis omissum, vel adeò depranatum, vt occasionem pernitiosè errandi attulerit, vel hæresibus ac prauis dogmatibus materiam & fomenta præstiterit, vel ita obscurè & ambigue versum, vt mysteria nostræ fidei occultauerit, aut non ad sufficientiam & quantum satis est ad salutem explicauerit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quos tamen errores, mendas, ac depraua-
tiones, D.Hie
ronym. in veteri editione noui testamenti se consultò re-
liquisse testatus est, & Ecclesia similiter in noua editio-
ne ex professo reliquit, nõ quia tot eruditissimi, ac san-
ctissimi Ecclesiæ patres ea errata vel non agnouerint,
vel approbauerint: sed quia ad ea dissimulanda iustis se
causis impelli viderint. Primò, quòd aduerterint nihil
periculi in fide ac moribus ex his tam leuibus erratis
imminere. Deinde ne fideles importunæ, ac nimium
exactæ correctionis nouitate offenderentur, quorum
aures vsque ab infantia vetus illa editio occupauerat.
Postremo, vt vetustam illam editionem venerarentur,
quæ nascentis Ecclesiæ fidem educauerat, & crescentis
roborauerat & exercuerat, vtque sanctã, ac venerandam
illam simplicitatem antiqui interpretis, qui nõ sermo-
nis ornatum, sed historiæ veritatem quæsiuit, sua ipso-
rum approbatione honorarent, & vestigia maiorum
suorum sequerentur, qui eosdem errores sacra quadam
pietate ducti tolerarunt, exemplo sanctorum Apostolo-
rum, qui quanquam scirent editionem Septuaginta
interpretum in multis redundare, & in multis deficere,
eam tamen non contempserunt, sed vbiq; eam prædi-
cauerunt, & ex ea prima nostræ fidei fundamenta iece
runt. Temerarium igitur est, imò planè hæreticũ pro-
pter leues quosdam defectus qui in nostra vulgata edi-
tione citra vllum fidei ac morum detrimentum repe-
riuntur, eam spernere & abijcere, nouasque & prophanas in locum eius hæreticorum translationes introducere; præsertim post œcumenici Concilij Tridentini decretum. Hæc Sixtus Senensis.

Accedunt præterea ad hanc sentẽtiam multi alij ex recentioribus Theologis. Et vt omittam eos, qui scripta sua nondum prælo mandauerunt, mentionem faciam quorundam ex nostris, qui in hanc partem quodam modo inclinãt. De quorum numero est M. Cano editionis vulgatæ insignis propugnator, qui tamen lib. 2. de Locis. cap. 1. statim in principio asserit in prima conclusione, editionem vulgatam fidelibus esse retinẽdam in ijs omnibus, quæ ad fidem & mores spectabãt. Et in quarta cõclusione inquit, latina exemplaria in ijs, quæ ad fidem & mores spectabant, nõ esse per Hebraica & Græca corrigenda. Insinuans certè, q̃ in alijs id interdum fieri licitum sit. Deinceps verò in. c. 15. quantum vtilitatis Hebraici, Græciq; sermonis peritia Theologis possit afferre ostendens, inter alias hanc rationem assignat. Quoniam quædam loca obscurè habentur in editione Latina, & quæ sine linguarum cognitione nequeunt explicari, quorum exempla quædam affert in sexta & septima vtilitate. Deinceps verò. c. 18. tandem fatetur, interpretem latinum falsum fuisse, dum apud Marcum. c. 13. transtulit. Erat autem hora tertia: Propterea q̃ exemplar Græcum habuit vitiatum, quanuis librariorum oscitantia, qui notam ternarij numeri scripserunt loco senarij. Iam ergo interpretem Latinum (quanuis inculpabiliter) hac in parte erasse sentit. Et paulò post in eodem cap. inquit. Nec verò quis tragedias nobis excitare debet, q̃ editionem nostrã in quibusdã locis imperfectam esse dixerimus. Possunt enim verba Hebraica nonnulla in medium adduci, quę Hieronymus ipse in commentarijs fatetur, significãtius & melius potuisse transferri: imò ibidẽ refert testimoniũ illud Isaiæ. c. 19. cuius nos supra mentionẽ fecimus, vbi legitur, Incuruantem & refrenantem. Et inquit, q̃ neq; sensus neque verba Hebraica patiuntur, vt refrenãtem admittamus. Iam ergo admittit, vulgatam editionem Latinam negligentia interpretis in aliquo loco esse vitiatam. ¶ Adduco etiam in medium assertionẽ doctissimi M. Fratris Bartholomæi de Medina, meique olim condiscipuli. Is quidẽ cum ante annos duodecim priorem sententiam circa editionis vulgatæ omnimodam incorruptionem amplecteretur, oppositumq; opinantes pio quodam zelo plus nimio fortasis reprehenderẽt: tamen postea difficultatem hanc attentius meditatus scripsit in commentarijs super tertiã partẽ D. Tho. q. 10. art. 2. circa solutionem ad primum referẽs expositionem Ambrosij lib. 5. de fide. c. 8. & D. Hiero. super Matth. cap. 24. asserentium, q̃ Marci. 13. dum dicitur; De die autem illa nemo scit neq; Angeli, neq; filius, illa particula, neq; filius, addita fuerit ab Arianis. Referens etiam sententiam M. Soto in. 4. d. 43. q. 2. art. 2. propè finem asserentis, hæresim esse affirmare, q̃ illa particula non sit de textu, adiecit. Verum hæc cẽsura acerba est: nam editio vulgata approbatur in Conc. Triden. in locis qui ex sententia patrum vitiati non sunt, hic verò locus ex sentẽtia patrũ est vitiatus. Hæc ille. ¶ Accedit præterea autoritas cuiusdã viri moderni insignis sacræ Theologiæ Doctoris D. Didaci Payua Dandrada Lusitani in libro, cui titulus est, defensio Tridentinæ fidei Catholicæ. Is in lib. 4. huius operis cum editionis vulgatæ defensionem suscepisset; tamen nõ negat, in quibusdam locis vulgatam editionem Latinã errores aliquot cõtinere. ¶ Lyndanus etiam qui merito plurimũ autoritatis editioni vulgatæ tribuit, tamẽ aperte in lib. 2. de optimo genere interpret. c. 12. & lib. 3. c. 1. & 10. 11. & 12. plurima loca editionis vulgatæ refert, & corrigit. ¶ Plurimos autem alios commemorare possem viros catholicos, ac doctissimos, mihiq; de facie notos, qui in hanc sententiam summa cum modestia Ecclesiæ Catholicæ iudicium expectantes, tamen vehementer inclinant. Imò verò si res hæc sola ratione definienda esset, persuasum habent, in hac nostra Latina editione vulgata quædam loca esse errata interpretis inaduertentia. Nam librariorum vitio, qui Latinam editionem prælis excusserunt, nemo ambigit, quædam esse errata. Cæterum ipsius editionis vulgatæ varias lectiones non minus quàm triginta vnã supra sexcentas collegit diligenter modernus quidã ac diligẽs Theologus nomine Franciscus Luca Brugensis. Cuius notationes habẽtur in magna Biblia diligẽtissimi Plantini ad finem libri.

Neque verò huic secundæ sententiæ sua ratio satis probabilis deficit. Non enim se hæreticis fauere, sed potius verè & fortiter contradicere arbitrantur. Idq; prudentiùs & efficaciùs se efficere putant, quã prioris sententiæ sectatores. Et ratio est. Quoniam cùm fiant argumenta ad soluẽdum difficillima, & quæ more humano videntur conuincere, quædam esse errata in vulgata editione, quæ non sunt magni ponderis, si hæc ipsa negauerimus, fortasis hæretici nos ignorantiæ, aut proteruiæ redarguent, atq; apud suos infamabunt, & reliqua magni ponderis, & quæ ad fidem, aut mores pertinent, quæ ipsi in vulgata editione errata esse contendunt, putabunt, nos simili proteruia clausis oculis defendere. Et hæc eorum ratio à simili confirmari potest. Quoniam inter Theologos cõmunior, & probabilior sentẽtia est, q̃ summus Pontifex vt persona particularis errare possit in fide. Tametsi quidã, vt est Albertus Pyghius

Pyghius Campẽsis lib. 4. Ecclesiasticæ hierar. c. 6. & 8. pietate quadam (nescio an secundum scientiã) suscepe-
rit hanc causam defendendam, nullum summum Pon
tificem hactenus errasse, vel errare posse. Ratio autem,
quare prior sentẽtia probabilior & tutior existimatur,
ea est. Quoniam Apostolicæ sedis infallibilitatem no-
lumus dependere ab alicuius personæ particularis fide:
præsertim cum experientia testata fuerit, vnum aut al-
terum summum Pontificem, vt personam particularẽ
circa fidem defecisse. Id quod tam magnis argumentis
probatur, vt oppositum sine aliqua temeritate defendi
non possit. Ad hunc ergo modum editionis vulgatæ
autoritatem pius & tutius se defendere arbitrantur, qui
leuiculos quosdam errores in ea deprehensos ingenuè
fatentur, corrigibiles tamẽ Apostolicæ sedis autoritate.
Et quemadmodum eiusdem Apostolicæ sedis infalli-
bilis autoritas nõ pendet ex fide particularis hominis,
quem contingit esse summum Pontificem, sed pendet
ab assistentia Spiritus sancti, qui illũ in rebus fidei sum-
mi Pontificis officio fungentem errare nunquàm per-
mittet: sic etiam Sacræ scripturæ infallibilis per omnia
autoritas, & integerrima in omnibus veritas nõ pendet
ex omnimoda incorruptibilitate alicuius editionis, sed
eius incorruptibilitas omnimoda in corde Ecclesiæ ita
conseruatur, vt cùm opus fuerit opportunè prouideat,
ipsosq; codices corrigat, & emendet. ¶ Sed iam tandem
circa grauissimam difficultatem dicendi finẽ faciamus.
Si ergo quæris quænam istarum opinionũ mihi pro-
babilior videatur?

Sit sexta conclusio. In re tam graui expectanda est
Ecclesiæ catholicæ censura. Vnde neque audeo, neque
debeo Ecclesiæ iudicium mea sentẽtia præuenire. Scio
quidem si ab Ecclesia interrogarer, quid viua voce re-
sponderem: interim tamen pio iustoq; silentio me con
tineo. Hoc vnum dumtaxat dixerim, vehementer me
desiderare, vt contẽtio hæc inter pios Theologos sum-
mi Pontificis autoritate decideretur ac componeretur:
alioquin si Ecclesia prudente & sciente hæc inter Theo
logos varietas permittitur: proinde est, ac si Ecclesia di-
ceret, vnusquisq; in suo sensu abundet, dummodò fidei
veritas, Ecclesiæque catholicæ autoritas defendatur.

Septima conclusio. Temerarium est velle propria
autoritate atque priuata, editionem vulgatã corrigere,
non solum in locis, in quibus interpretis inaduertentia
aliquis error esse putatur, sed etiam in locis, vbi scripto-
rum latinæ editionis vitio erratum esse creditur, dum-
modò ij sint antiqui, & qui in Ecclesia communiter ita
leguntur atq; cantantur, vt exempli gratia, quod legi-
tur in Psal. 41. Sitiuit anima mea ad Deũ fontẽ viuum,
existimatur à viris doctis Græcæ Hebraicæque linguę
peritis legendum esse. Sitiuit anima mea ad Deũ fortẽ
viuum. Et quidem iudicio meo meritò, fortem, legendũ
esset. Tamen si quis priuata autoritate libros emẽdaret,
ac repentè audiremus in cantu Ecclesiæ; Sitiuit anima
mea ad Deum fortem, profectò meritò omnes offende
remur, & huiusmodi correctorem temerarium iudica-
remus, eique diceretur; Tu quis es qui iudicas alienum
seruum? domino suo stat, aut cadit. Quanuis enim licì-
tum sit sentire cum paucis, tamen interdum necessum
est loqui vt multi. Huiusmodi itaque audacia non dissi
milis mihi videtur, ac si quis curialis aulicus ad reginæ
caput in curia fortè familiarium virginum minus benè
compositum atque ornatum, componendum, ornan-
dumq; propria manu accederet. Hic sanè, nisi ipse in-
sanus esset, non minus quam pœna capitis plecteretur.
Deinde si cuilibet liceret quantũlibet docto, huiusmo-
di errata corrigere, profectò breui tempore, vt est homi
num ingenium tanta lectionum esset varietas, vt Baby
lonica linguarum cõfusio videretur. Necesse est igitur,
vt omnes vno ore & vno corde honorificemus Deum
& Patrem: idipsumq; dicamus omnes, & nõ sint in no-
bis schismata, q̃ Ecclesiæ expectemus iudicium, atque
mandatum, vt vulgata editio, quæ vnitatis instrumen-
tum est, ficubi errata fuerit corrigatur: atque ita verifi-
cetur quod in quinta conclusione diximus, Sacrã scri-
pturam esse in Ecclesia per se primò & principaliter in
corde ipsius, secundariò verò & instrumentaliter in edi
tionibus. In quibus diligenter perscrutandis Doctores
humiles piè se exercẽt; difficultatesque summo studio
deuincere contendunt: superbi verò & vaniloqui iusto
Dei iudicio offendere, atque impingere permittantur.

IAM tandem ad argumenta prioris sententiæ, qui-
bus hæc posterior sententia plus nimio videtur vr-
geri atque damnari, non est difficile sectatoribus hu
ius posterioris sententiæ respondere. ¶ Ad primum ex
forma definitionis concilij respõdent, q̃ editio vulgata
probata est authentica ab Ecclesia, in ratione tamẽ edi-
tionis, ita vt non excludantur Sanctorum ac Doctorũ
Ecclesiæ lucubrationes, & circa ipsam obseruationes.
Quibus factum est, vt iam nõ tot tempestatibus & tur-
binibus concutiatur & perturbetur, quot olim circa tẽ-
pora D. Hieron. passa est. Iam verò nostra ætate maxi-
ma tranquillitate fruimur, etiamsi leuiculi quidã venti
interdum insurgant, vt doctores Ecclesiæ non omnino
sint oscitates circa sacrarum literarum studium. Et per
hoc patet ad secundum argumentum. ¶ Ad replicam
verò ibidem factam respondent q̃ vbi fuerit differẽtia,
quæ nam res pertineat ad mores, quæ verò non, Eccle-
siæ iudicium expectandum est. Interim tamen piè &
humiliter se exerceant Doctores Ecclesiæ. ¶ Ad tertiũ
argumentum iam dictum est, q̃ hac via potius hæreti-
corum argumenta pernitiosa dissoluuntur. ¶ Ad quar
tum argumentum respondetur, non esse licitũ sine ma-
gna autoritate & ratione, etiam in rebus leuissimis edi-
tionem vulgatam erratam esse dicere. ¶ Ad quintum
argumentum etiam si fateantur, Græca exemplaria in
plurimis locis esse vitiata, tamẽ in alijs integra esse, certa
ratione constat, & patrum autoritate cõfirmatur. Qua-
propter ex eis locis incorruptis quædam in nostra edi-
tione vulgata melius intelliguntur, aut certè ab Eccle-
sia corrigi possunt. ¶ Ad confirmationem multi sunt
viri doctissimi, qui Hebraicorum exẽplarium magnis
rationibus & testimonijs integritatem defendendam
suscipiunt, tametsi ingenue fateãtur paucula quædam
loca errata, non tam Iudæorum malitia, quàm humana
incuria fuisse. Videatur de hac re dominus Payua Dã-
drada, vbi supra. Et quidem (ego post quàm ab hinc an-
nos octo Hebraicæ linguæ operam dedi quãtum satis
est, vt Rabbinorum sectatores non me fallant, aut quasi
ignorantem spernant) quanuis olim opinatus fuerim,
Hebraica exemplaria nõ minus quàm Græca esse cor-
rupta: iam tamen experientia ipsa conuictus, ea incor-
rupta esse, nisi in locis quibusdam paucis, negligentia
potius quàm Iudæorum malitia, iudico. Cuius rei facì-
le mihi esset plurima argumenta adducere, nisi Schola-
stici Doctoris officium timerem excedere. Videatur
tamen

Universidad de Deusto
Biblioteca

tamen Sixtus Senẽsis suprà citatus, & Didadus Payua Dandrada suprà. ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quòd qui assereret Hebraica exemplaria vsque adeò esse corrupta, vt nullius sint vtilitatis, hic non multum piam operam Ecclesiæ præstaret ad conuersionem Iudæorum, quos ab illorum libris erroris conuincimus. Cæterum si Hebraica exemplaria in omnibus, in quibus cum Latina editione vulgata concordant incorrupta sunt, profectò in paucis erunt vitiata, nisi forte in Psalmis, in quibus editio Latina Septuaginta interpretum translationem sequitur, iam tamen D. Hieron. castigationibus correcta, & fortassis in alijs ab Ecclesia corrigibilis. ¶ Ad vltimum argumentum ego quidem mea ex parte respondeo, quòd Latina editio vulgata maioris autoritatis est, propterea quòd ab Ecclesia, vt authẽtica approbatur, quàm propterea quòd Latinus interpres spiritum (vt aiunt) quasi propheticũ habuerit. Atque hactenus de grauissima quæstione sub censura sacrosanctæ matris Ecclesiæ dicta sufficiant.

Ad argumenta verò quæ initio huius dubij proposita sunt ex dictis iam patet solutio.

Poterat tandem hic disputari, qui nam libri sint canonici. Sed de hac re videatur magister ac præceptor meus Cano lib. 2. de Locis. c. 9. & Driedo lib. 1. de Ecclesiasticis dogmatibus à principio. Et Sixtus Senensis lib. 1. Bibliothecæ sanctæ per totum. Nobis tamẽ sufficiat nunc sacri Concil. Trid. decretum amplecti, quod habetur in Decreto tertiæ Sessionis. De qua tamen re in commentarijs nostris super. 2. 2. q. 1. artic. 10. iterum redibit sermo, dum disputatũ à nobis fuerit, an in Ecclesia sit potestas definiendi, quinam libri sint canonici.

DVbium quintum est circa secundum locum arguendi eorum quos in præsenti examinandos suscepimus, quam vim habeat argumentũ desumptum ex autoritate sanctorum. Et quidem, quòd non sit infallibile, probatur primò ex August. qui pluribus in locis docet exceptis autoribus sacrorũ librorũ alios omnes ita esse legendos, vt quantumuis polleant doctrina & sanctitate, non propterea existimetur verum esse, quòd ipsi scripserunt: sed quantum ratio ab eis adducta id persuaserit. Affert hic D. Tho. hanc autoritatem in solutione ad Secundum. Repetit verò hãc sententiã August. lib. 2. de Baptismo contra Donatist. c. 3. tomo. 7. & in proœmio lib. 3. de Trinit. tomo. 3. & in Epist. ad Marcellinum VII. & Epistol. 48. & 111. Confirmatur ex autoritate Hieronymi in Epistola ad Theophilum, aduersus Ioannem Ierosolymitanum. Tomo. 2. Vbi inquit. Aliter habeo Apostolos, aliter cæteros tractatores, illos semper vera dicere existimo, istos interdum aberrare, ergo non est infallibile argumẽtum desumptũ ex autoritate Sanctorũ. ¶ Arguitur secundò. Communis sanctorum consensus alicui sententiæ patrocinatur, & tamen illa sententia non est de fide, imò & opposita est probabilis & pia, ergo non est certum argumentum, quod desumitur ex communi autoritate sanctorum. Antecedẽs probatur & declaratur: nam plurimi sanctorum asseruerũt, omnes mundi partes non simul & eodẽ die, sed multis diebus fuisse productas & absolutas. Ita dicit Basilius homilia. 2. Exameron. Chrysost. hom. 3. super Genesim. Gregor. 32. Moral. c. 10. Ambro. lib. 1. Exameron. c. 7. & Damasc. lib. 2. suæ Theologiæ, & alij quã plurimi vt Beda, Rabanus, Strabo, quos refert Glossa ordinaria super ca. 1. Genes. at verò quãuis hæc sit cõmunis sanctorũ sententia: opposita tamẽ D. Aug. 4. lib. super Genes. ad liter. c. 8. 22. 34. & 11. de ciuit. Dei. c. 7. q. eodẽ die omnia fuerunt producta, est probabilis, ergo &c. Similiter cõmunis sanctorũ cõsensus est B. Virginẽ in originali peccato fuisse conceptã, quorũ nomina videre licet in Caiet. Opusc. de cõceptione Virginis. Specialiter apud Magistrũ Vandellum, qui de hac re edidit longissimum tractatum, & in sapientissimo M. Cano. 7. lib. de Locis. c. 1. num. 3. & tũ opposita sententia nõ solum probabilis, sed & valde pia existimatur in Ecclesia. Tandẽ plerique sanctorũ senserũt Moysem nõ vidisse diuinã essentiam, vt Hier. super Isaiã. c. 6. tomo. 5. Gregor. Nazian. lib. de fide circa finẽ. Greg. 18. Moral. c. 37. & alij quàm plurimi, & tamẽ oppolita sententia Aug. lib. 12. de Gen. ad liter. c. 26. 27. 28. tomo. 3. & lib. de videndo Deum, & Epist. 112. non solum probabilis, sed vt probabilior electa est à D. Tho. 1. p. q. 12. art. 11. ad secundũ. Multi etiam ex sanctis Patribus dixerũt Angelos esse corporeos. D. Basilius lib. de Spiritu sancto. c. 16. & Ambros. lib. de arca & Noe. c. 4. & autor libri de Ecclesiasticis dogmatibus, qui versatur inter opera Aug. c. 10. & 11. Tertullianus lib. de carne Christi, & lib. de velãdis virginibus. & Cassian. collat. 7. ca. 13. & Rupertus Abbas lib. 1. in Genesim. c. 11. & Aug. dubius est de hac quæstione, vt patet in Inchirid. c. 59. & alijs pluribus in locis & lib. 3. de Trin. c. 1. & tamẽ oppositũ tenent Scholastici, ergo. ¶ In huius rei explicationẽ nota primò, q de sanctorũ autoritate tripliciter loqui possumus. Primò de vnius vel alterius sententia. Secũdò de sententia seu assensu cõmuni pluriũ, à quibus tamẽ aliquis sanctorũ dissentit. Tertiò de vnanimi omniũ sanctorũ consensu. ¶ Notandũ est secũdò quòd autoritas sanctorũ afferri potest ad confirmanda dogmata philosophiæ, vel ad cõfirmanda dogmata Theologiæ; & inter hæc adduci põt autoritas sanctorũ, aut ad cõfirmãdas res fidei, aut eas res quæ in Theologia tractantur, quæ tamẽ sine fidei iactura ignorari possunt etiam ab omnibus doctis. Exemplũ primi sit. Spiritũ sanctũ procedere à Patre & Filio tãquam ab vno principio. Exẽplũ secũdi. Vtrum sacramẽta causent gratiã & virtutes per vim quandam, & virtutẽ existẽtẽ in ipsis, & vtrum Ioãnes Euãgelista fuerit mortuus, vel viuus perseueret cũ Elia & Enoch.

HIS suppositis sit prima cõclusio. Argumẽtum desumptũ ab autoritate sanctorũ circa dogmata quæ naturali lumine cognoscũtur nõ plus habet certitudinis, quàm ratio cui innititur. Probatur primò. Nam plurimi sanctorũ vel ignorauerunt Physicã, vel Metaphysicã vel certè inculte satis eam habuerunt: quapropter nõ mirũ est, si sæpè illis cõtingat in ciusmodi à veritate declinare. Itẽ nã plurimi inter illos fuerunt Platonici antequã ad fidẽ cõuerterẽtur, ac proin de eius dogmata imbiberũt vt patet in Augustino, & alijs, ergo cũ hæc fidei nõ repugnarẽt, nõ mirũ est, si ea postea docuerint, quãuis plurima eorũ ex peripatetica doctrina falsa deprehẽdãtur. Præterea, nã inter Sãctos Doctores multi etiã sapientissimi nõ fuerũt multum soliciti in perscrutãdis veritatibus philosophicis, quoniã potius à Philosophorũ libris abstinebãt, vt totos se Sacris scripturis traderẽt. ¶ Probatur efficaciter eadẽ cõclusio, nã veritates naturales innitũtur primis principijs naturæ, quæ naturali lumine cognoscũtur, ergo tam firma erit hæc veritas, quãtũ habuerit efficacię ratio qua ꝓbatur.

Secunda

Secunda conclusio. Argumentum desumptum ex vnius vel duorum sanctorũ autoritate, non est efficax, sed potest esse probabile. Probatur. Sancti Doctores præter eos qui canonicos libros scripserunt spiritu humano loquuti sunt, & aliquando (in his etiam quæ ad fidem pertinent) errauerunt, vt errauit Bernardus in sermone. 4. de omnibus sanctis, existimãs animas vsq; ad diem iudicij ad diuinam visionem non admitti, & Cyprianus, dicẽs, ab hæreticis baptizatos esse rebaptizandos, vt videre est lib. 2. Epistolarum, Epist. 1. possemus aliã quamplurimã exempla huiusmodi adducere, quæ breuitatis causa pertrãseo, ergo argumentũ deductum ex horum autoritate non est firmum. ¶ Vbi adnotandum est, q licet sancti Patres errare potuerint, & de facto errauerint aliquando, eorum tamen libri cum reuerentia legendi sunt, sed cum iudicio & discretione, ita vt prudens lector innixus veritatibus fidei & doctrinæ Ecclesiæ catholicæ, quod huic consonum viderit amplectatur, si quid verò dissonum deprehenderit, repellat cum modestia.

Tertia conclusio. Argumentum deductum in rebus fidei ex autoritate pluriũ sanctorum (reliquis licet paucioribus in contrarium stantibus) & in rebus quæ ad fidem non attinent, concors omnium consensus probabilitatem affert, non tamen firmitatem. ¶ Prima pars huius conclusionis satis probatur ex præcedenti conclusione: sed probatur ndhuc: nam paucissimi ex sanctis Doctoribus asseruerũt Angelos esse incorporeos, vt inter arguendum dicebamus: & tamen hæc sententia longè distat ab hæresi, ergo. ¶ Quòd si obijcias ex Vincentio Lyrenensi in libro aduersus profanas hæresum nouitates, & Thoma Waldensi in proœmio doctrinalis fidei antiquæ, illud esse fidem Ecclesiæ, quod maior pars sanctorum ab Apostolis sensit, ergo paucis reclamantibus plurium sanctorum sententia efficax argumentum efficit. Respõdetur dictum illorum autorum verum esse, quando paucorum cõtrariam opinionem Ecclesia damnauit, sicut damnauit opinionem illorum qui dixerunt, baptizatos ab hæreticis esse rebaptizandos: & qui dixerunt Melchisedech non hominem esse, sed Spiritum sanctũ. ¶ Secunda pars conclusionis probatur ex illo argumento, quod adduximus ad probandum communem sanctorum sententiam non parere firmitatem, afferentes sententiam eorum qui dixerunt Beatam Virginem non fuisse conceptam in peccato. Hinc fit argumentum. Omnes sancti conueniunt, beatam Virginem contraxisse originale, & tamẽ quia hoc non pertinet ad fidem, autoritas sanctorum non est infallibile argumẽtum, ergo vniuersaliter hoc verum est in rebus ad fidem non pertinentibus. Quanquam in prædicto exemplo, nisi Ecclesia suam autoritatem interposuisset, vtramque opinionem permittens: poterat videri materia fidei, siquidem agebatur de intelligentia scripturæ. Omnes peccauerunt.

Quarta conclusio. Communis omnium Sanctorum intelligentia in rebus fidei & Sacrarum literarũ expositione firmũ argumentũ facit & irrefragabile in Theologia. Hæc conclusio asseritur contra quosdam hæreticos, tanquam de fide. Contrarium sensit Petrus Abaylardus, vt refert D. Bernar. in Epist. 190. ad Innocentiũ, & Witcleph, vt refert Waldensis lib. doctrinalis fidei antiquæ, doctrina tertia. Eiusdem erroris fuerunt antiquiores hæretici, Arius, Nestorius, Euthiches, imo etiã Caietanus (vir aliàs catholicissimus & pijssimus) in principio commentariorum super Genesim tantùm aberrauit, vt dixerit, nouam expositionem Sacræ scripturæ quanuis dissonet omnium sacrorum Doctorum interpretationi non esse repellendam, eo q (inquit) non alligauit Deus expositionem scripturæ sensibus doctorũ antiquorum. Probatur conclusio. Testimonijs Sacræ scripturæ Eccle. 8. non te prætereat (inquit) narratio seniorum, ipsi enim didicerunt à patribus suis: quoniã ab ipsis disces intellectum, & in tempore necessitatis dare responsum. Et ad Rom. 12. non plus sapere quam oportet sapere: sed sapere ad sobrietatem, &. 1. ad Corin. 14. Prophetæ duo, aut tres dicant, & cæteri dijudicent, non enim est dissensionis Deus, sed pacis, & ad Ephesi. 4. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos &c. vsque ad circunuẽtionem erroris. Ex quo loco planè colligitur, diuinæ prouidentiæ fuisse, vt nõ solum haberemus sacrorum autorum librorum canonicos, vt Prophetarum, & Apostolorum, sed etiam sanctorum Doctorum commentaria ad illorum intelligentiã. Vnde si omnes sancti in Sacrarum literarum interpretatione errarent: sequeretur q erraret Ecclesia Deo autore, siquidem ipso Christo præcipiente inhæret vestigijs doctorum, qui dati sunt à Deo ad intelligentiam scripturarũ: insuper Ezech. 34. tales doctores promittuntur Ecclesiæ, qui pascant eam doctrina veritatis. Dabo (inquit) vobis pastores iuxta cor meũ, & pascent vos sciẽtia & doctrina. Notetur vltimo testimoniũ Eccles. c. 12. Verba sapientium sicut stimuli, & quasi claui in altũ defixi, quæ per magistrorum consiliũ data sunt à pastore vno: his amplius fili mi ne requiras. In quem locum inquit Hieronymus. Exceptis his verbis quæ ab vno pastore data sunt, & concilio atq; consensu probata sapientiũ, nihil tibi vendices, maiorum sequere vestigia, ab eorum autoritate non discrepes. ¶ Secundò probatur cõclusio autoritate sacrorum conciliorũ: primùm in Synodo sexta generali, Sess. 11. & ibidẽ in Epist. Synodica Sophronij actione. 13. damnantur discipuli Origenis propter nouas expositiones, quas contra sanctorum Patrũ cõmunem consensum introducere conantur, & in Synodo Trulana Canone. 19. grauissimè admonentur prælati ne alia dogmata doceant quàm ea quæ ex Ecclesiæ luminaribus & doctoribus acceperunt, & in Conc. Lateranensi III. Sess. 11. idem præcipitur. Et tandem in Conc. Triden. Sess. 4. definitur, vt nemo suæ prudẽtiæ innixus, contra vnanimem consensum patrũ scripturã sacram interpretari audeat. ¶ Tertiò probatur autoritate Sanctorum, qui grauissimè reprehendunt eos qui in sanctarum scripturarum intelligẽtia à sanctis Patribus recedunt. Ita Dionys. c. 1. de cœlesti hierarc. & antiquissimus Irenæus lib. 4. c. 63. & Clemens I. in Epist. 5. ad discipulos Ierosolymitanos, idem grauiter reprehendit, cuius verba habentur in. c. Relatum. 37. d. idem docet Epiphanius Hæresi. 61. & Clemens Alex. lib. 7. Stromatum. & Ambr. 3. lib. de fide ad Gratianum. c. 7. Seruemus (inquit) præcepta maiorum, neq; hæreditaria signacula ruditemeritate violemus. & Hierony. in Epist. ad Euagrium, & in Epistolã ad Paulinum, & super Danie. c. 12. multa grauissima ad hoc propositũ docet. Videatur Augu. in proœmio librorũ de Doct. Christ. & lib. de vtilit. credendi. c. 7. & 17. vbi inquit, Indignũ & stultum esse, vt quis ad intelligentiã sacrorũ librorũ sine magistro accedat, cum tamẽ nemo id audeat circa

prophanos

Universidad de Deusto
Biblioteca

prophanos libros, & circa humanas disciplinas. Vide etiam Gregor.lib.28.Moral. ca.9. in illud super quod bases illius solidatæ sunt.

Tandem probatur ratione, nam si cõmunis sanctorum consensus in interpretatione Sacræ scripturæ non esset necessariò sequẽdus, sequeretur, licitum esse cuiq; pro suo arbitrio diuinam scripturam interpretari, hoc autem magnam perniciem fidei afferret, ergo cõmunis consensus doctorum firmum argumentũ facit Theologo. Minor probatur. Nam cum sint varia hominũ ingenia, si tanta licẽtia illis detur, varia etiam dogmata & sectæ orientur: quotquot enim hucusque inuẽtæ sunt ex hac libertate perfluxerũt. Confirmatur. Nam fides sanctorum Patrum est fides Ecclesiæ, ergo cõcors illorum consensus in rebus fidei errare non potest. Antecedens probatur. Nam vt antea dicebamus sancti Patres dati sunt Ecclesiæ ad intelligentiam diuinæ scripturæ: ergo quod ipsi cõcorditer in diuina scriptura interpretantur, ad fidem Ecclesiæ pertinet. ¶Secũdò probatur. Scriptura quam sancti vnanimiter recipiũt vt canonicam, infallibiliter est canonica, & quam reijciunt, non est sacra, ergo vnanimis eorum consensus in intelligentia scripturæ diuinæ, & in rebus fidei est etiã infallibilis. Antecedens probatur, nam aliàs Ecclesia non haberet, vnde redderetur certa de aliqua scriptura diuina. Consequẽtia vero probatur, nam & certitudo verbi diuini, & eius intelligentia infallibilis, simul cõiunctæ sunt, & vtrũq; permissum est Ecclesiæ: Isaiæ. 59. Spiritus meus qui est in te, & verba mea, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo, & de ore seminis tui, amodò, & vsq; in sempiternum. ¶Tertiò probatur. Euangelium Christi potius cõsistit in sensu, quàm in superficie literæ, vt docet Hilarius in lib. ad Constantium Augustum, & Hieronymus elegantissimè super primum capitulum Epistolæ ad Galat. ergo si cõcors sanctorum sensus posset esse falsus, Ecclesia non recepisset Euangelium Christi. Probatur consequentia. Nam Euangelium habet veritatem infallibilem, quæ potius ex sensu, quã ex cortice literæ desumenda est. ¶Et quanuis cõclusio hæc quarta potissimum probata sit quantum attinet ad communẽ sensum sanctorum in expositione Sacræ scripturæ: eadem tamen argumenta procedunt de communi eorũ concordia circa dogmata fidei, de qua re præter ea, quę dicta sunt, videndus D. Aug. lib. 1. cont. Iulianum. c. 2. & lib. 2. cum ex sententijs sanctorum disputasset aduersus Iulianum, tandem eum prouocat, vt se & suam sententiam constituat ante tantos veritatis indices: quos subinde colligit omnes simul errare non posse in veritate decernenda. Videatur etiam Ephesina Synodus, & Constantinopolitana. 6. actione. 12. & Hieron. super illa verba Pauli ad Philemonem. Gratias ago Deo meo audiens fidem, quam habes in Domino Iesu, & in omnes sanctos eius, inquit, quicunque Deo credidit aliter eius fidem recipere nequit, nisi credat & in sanctos eius, non est enim in Deum perfecta fides, quæ in minis tros eius infidelitate tenuatur.

IAM ad argumenta respondendum est. ¶Ad primum argumentum quod sumebatur ex autoritatibus August. respondetur, D. Augustinum loqui nõ de communi omnium sanctorum consensu, sed quãdo aliqui eorum consentiunt alijs discrepantibus. ¶Vel secundò dicitur, q̃ etiam si loquatur de communi sententia sanctorũ, intelligendus est, non quando illi conueniunt ad res fidei asserendas, sed de ea, quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Aut tertiò dicamus, q̃ autoritas sanctorum Doctorum dupliciter considerari potest, primò vt autoritas hominũ est, & sic probabile argumentum facit, vt dixit D. Tho. hic ad secundum: loquitur enim formaliter de autoritate doctorũ quatenus autoritas solùm est hominum. Secundo cõsiderari possunt quatenus omnes illi cõueniunt ad res fidei confirmandas, & sic sumitur ab eorũ autoritate argumentum certũ, ita vt oppositum sit erroneũ, & ratio huius est, quoniã hæc autoritas signũ certũ est sensus quẽ Ecclesia definiret, ij enim doctores sunt oculi Ecclesiæ.

Ad secundum respõdetur distinguendo antecedẽs, si illa sententia in qua omnes sancti conueniunt pertineat ad fidem, nego q̃ communis consensus illorũ nõ facit argumentum de fide, aut saltim oppositũ eius nõ sit erroneum. At vero si ad fidem non pertineat, iam diximus non efficere argumentum certum, eiusmodi est illud quod affertur ibi de conceptione B. Virginis. In alijs verò duobus, quæ ibi afferuntur, scilicet de productione rerũ multis diebus, aut vno die, & vtrum Moyses viderit diuinam essentiam, & vtrum Angeli sint corporei non omnes sancti conueniunt. Quare non procedit argumentum contra nostrã quartam conclusionẽ. Verum est tamen quod hac tempestate temerariũ erit dicere, q̃ Angeli habeant corpora. Nam in sacro eloquio sæpè vocãtur spiritus, & in Concilio Lateran. sub Innoc. III. dicitur Angelos esse incorporeos. De qua re ex professo disputabimus infra q. 51. art. 1.

DVbitatur circa tertium locum vtrùm ex autoritate Theologorum Scholasticorum firmum argumẽtum deducatur. ¶Et pro parte negatiua arguitur primo. In Ecclesia Dei, illud solum est firmũ dogma, quod ex diuinis literis, aut reuelationibus, aut sacrorum conciliorum decretis, aut ex Ecclesiæ sanctæ reuelatione comprobatur. Sed autoritas Scholasticorũ nullo horum nititur fundamento, ergo non est firma. Maior certa est ex doctrina fidei, & minor probatur. Nusquam enim spiritum veritatis Theologis promissum legimus, aut audiuimus: igitur errare possunt sicut homines, omnis etenim homo mendax, vt habetur Psal. 115. ¶Secundò. In schola Theologorum nihil est certum, aut exploratum in quo omnes conueniant, sed omnia factionibus, atq; disceptationibus plena, his asserẽtibus, illis negãtibus, Thomistæ aduersus Scotistas disserunt, è contra Scotistæ Thomistis aduersi sunt, in omnibus sententias varias, diuersasq; opiniones asserentes: igitur ex horum autoritate nihil certum, aut tutum haberi potest. ¶Tertiò, etiam si Theologi omnes vnanimi consensu in aliqua sententia conueniant, errare possunt, & errauerũt in multis; ergo ex eorũ autoritate non elicitur firmum argumẽtum. Antecedens poterat multis exemplis demonstrari, sed vnum sufficiat. Communis fuit sentẽtia scholasticorum matrimoniũ etiam sine Ecclesiæ ministro contractum, esse verè ac propriè nouæ legis sacramentum, gratiamq; cõferre, ac remissionem peccatorum: at hæc cõmunis sententia nullam certitudinem inducit, imo iuniores Theologi meritò illam reijciunt, & matrimonia clãdestina omninò sunt per sacrum Concilium Tridentinum abolita, sanctumq́ue ne absque parocho, duobusq́ue testibus validum esset deinceps matrimonium, vt patet Sessione 24. capite. 1. de reformatione matrimonij, ergo &c.

¶Quartò,

¶Quartò. Studium scholasticorum, sæpenumero versatur circa ea, quæ abscondita sunt à captu nostro, curiositate nimia scrutantiũ ea, quæ soli diuinæ maiestati innotescũt, & quorũ cognitio ad hominũ salutẽ necessaria non est; disputant enim per quid diuinæ personæ constituantur, in quo Pater & Filius distinguãtur, quo modo differat inter processionẽ Spiritus sancti, & verbi Dei natiuitatem, & alia huiusmodi quorũ inquisitio prohibita videtur in sacris literis, iuxta illud Prou. 25. qui scrutator est maiestatis opprimetur à gloria. & Eccles. 3. altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, sed quæ præcepit tibi Deus illa cogita semper & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus &c. ergo ab scholasticorũ disputationibus non solum nõ eruuntur firma documẽta, sed inutiles & nociuæ assertiones. ¶Quintò. Scholastica doctrina procedit ex articulis fidei deducendo conclusiones, ergo vel tales cõclusiones inferuntur per necessariam & euidentẽ consequentiam, vel solum per topicã & probabilem, si per necessariam, iam tunc non est communis opinio, sed demonstratio Theologica, & tunc conclusio etiam erit de fide mediate, si autem solum per probabilem, tunc cõclusio ipsa non habebit certitudinem, ergo Theologorũ propria dogmata non habent firmitatẽ. ¶Sextò & vltimò arguitur. Si ex autoritate Theologorum scholasticorũ firmum argumentum sumitur ad aliquam veritatem comprobandam, sequitur, q̃ etiam ex iuris canonici peritorum sententia sumatur etiam firma probatio in sacra doctrina: consequens autẽ est falsum, ergo & antecedens. Consequentia euidens est: Nam iuris prudentia Ecclesiastica innititur sacrorum conciliorum Pontificũq; decretis, sicut ipsa Theologia magna ex parte eisdẽ fundamentis fita est. Sed q̃ consequens sit falsum probatur. Nam iurisperiti solum vtuntur autoritate & testimonijs aliorum doctorum, nõ rationibus sed verbis textuum differentes, ergo Theologicis argumẽtationibus parum, aut nihil prodest eorũ diligentia, neq; ab illis firma argumenta desumi possunt. ¶Qui sint scholastici Theologi, de quorum autoritate quæstionẽ instituimus facile est intelligere ex ijs, quæ in superioribus dicta sunt de sacræ doctrinæ quidditate, obiecto, & qualitatibus. Huiusmodi enim doctrinæ professores Theologos scholasticos appellamus, qui succinctè & more dialectico sacram doctrinam pertractant, quãuis inter hos varij gradus possent distingui. Quidam enim sunt antiqui, quidam iuniores, quidam eximiæ doctrinæ, alij minoris notæ, quidam magnæ autoritatis, alij mediocris, quæ omnia ponderanda sunt ad cognoscendam firmitatem, & valorem argumentorũ, quæ ex eorum testimonijs depromuntur.

AD dubitationem igitur, vt respondeamus, sit prima conclusio. Autoritas Theologorum scholasticorum etiam multorum, quando in contrariũ sunt viri docti, non plus valet, quàm vel ratio ipsorum, vel aliquod testimonium scripturæ comprobarit. Hæc conclusio manifesta est. Quoniam quando sunt duæ opiniones inter se pugnantes, quarum quælibet rationibus nititur probabilibus, & argumenta aduersariorũ soluit, habetq; defensores viros doctos, nõ est cur huic, aut illi parti pertinaciter quis adhæreat propter aliquorum autoritatem, sed ponderandæ sunt rationes, & secundum vires earum huic, aut illi parti adhibenda est fides: nec interest, q̃ plures in vnam partem inclinent, si pauci graues & docti oppositũ sentiant. Non enim numero hæc iudicanda sunt, sed pondere. Vnde meritò reprehendendi sunt aliqui Theologi, qui opinionibus proprijs, vel etiam aliorum nimis adhærentes, statim contraria dogmata præcipiti quadam sentẽtia absque sufficientibus rationibus damnant: atque omnia, quæ eorum iudicio non cõsonant grauioribus censuris inurunt, idq́ue tanta facilitate, vt merito irrideantur.

Secunda conclusio. Quando in aliqua sententia circa rem grauem communiter scholastici conueniunt, argumentum faciunt adeò probabile, vt illis cõtradicere temerarium valde sit. Hæc cõclusio probatur. Nam in qualibet arte, peritis credendũ esse, ratio naturalis ostẽdit, ita vt nõ absque temeritate liceat ab illis dissentire. Nam in arte nauigandi, nautis credendũ est, & in agricultura, agricolis, ergo in rebus Theologicis & Ecclesiasticis dogmatibus Theologiæ magistris, atque in sacra doctrina exercitatis contradicere, temerarium erit. ¶Secundò probatur. Nam in sacris cõcilijs semper habetur ratio earum opinionum, quæ inter Theologos scholasticos cõmuniores sunt & magis receptæ, vt patet ex Clementina vnica de Summa Trinit. & fide Catholica, vbi patres Concilij Vienensis opinionẽ illam, quæ docet in Baptismo infundi gratiã & virtutes, tanquam probabiliorẽ moderniſq; Theologis magis consonam proponit fidelibus tenendam & eligendam. Si ergo communior opinio Theologorum tãti fuit apud sacrum Concilium, quantò magis recipiẽda erit sententia, in qua omnes scholastici generaliter concordant, ergo temerarium erit ab illis dissentire. ¶Tertiò probatur. Inter Theologos scholasticos sæpenumero est varietas sententiarum, ita vt meritò forsitan aliquãdo sint reprehensibiles, ergo quando omnes cõueniunt in aliquo dogmate, veritate cogente, & eodem spiritu Dei mouente, illud fieri censendum est, ergo temerè aliquis eorum sententiæ contraibit. Certè sicut mirabile fuit olim, q̃ Septuaginta interpretes in diuersis cellulis inclusi in vnam eandemq; verborum concordiã in sacris Biblijs interpretandis (vt fertur) conuenerint: ita etiam sententia illa, in qua omnes Theologi in alijs multis inter se differentes vnanimiter conueniunt, tanquã certa habenda est & omni acceptione digna, erit ergo temeritas non modica aliter sentire. ¶Circa hanc conclusionem & sequentem animaduertendum est, q̃ quando omnes fere Theologi conueniunt, licet vnus aut alter ab aliorum sententia discrepet, nihilominus cõmunis illa opinio in suo manet robore, nisi fortè ille vnus tãtæ esset autoritatis, vel probationes adeò validas induceret, vt eius iudiciũ pluribus alijs æquiualeret. ¶Secũdò sciẽdum est, q̃ potest aliquod dogma in vno tempore esse commune omnibus Theologis, & deinde tẽpore succedente & veritate magis patefacta communiter refelli absq; temeritate. v.g. illa sententia, cuius mentio facta est in tertio argumento, q̃ matrimonium quomodocunque contractum, est verum sacramentũ cõferẽs gratiam, fuit olim communis Theologorũ: sed modo à multis improbatur, non solùm post celebrationẽ Concilij Triden. sed etiã antea. Nam Cano in lib. 8. de Locis ca. 5. docet, matrimonium contractum absq; ministro Ecclesiæ, sacrisq; cæremonijs solum esse ciuilem cõtractum, & non Ecclesiæ sacramentum. Idẽ docet Caieta. de matrimonio, quod fit inter absentes per procuratores, & hos autores multi alij sequuntur absque vlla temeritate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

meritate. Quod enim in vno tẽpore occultatur: posteà A
per diligentiam & studiũ aduenientiũ multoties innotescit. Quare semper Iuniorum sententia requirẽda est, antiquis tamen proprius honor deferendus, sed quãdo tam antiqui quàm moderni in aliquo dogmate conueniunt, tunc potissimè verum habet nostra conclusio.

Tertia conclusio. Concors omnium Theologorum sententia de doctrina fidei aut morum, adeò firmũ facit argumentum, vt cõtrarium sentire sit error in fide, aut errori proximum. Antequam hæc cõclusio probetur, notandum est, q̃ ea de quibus Theologi disserũt, sunt in duplici differẽtia. Quædam enim ad Philosophiam, seu ad Metaphysicã spectant, alia vero ad fidei doctrinam pertinẽt moresq; necessarios. Contradicere igitur B
Theologis in ijs, quæ sunt primi generis, non erit erroneum neq; hæreticum. v.g. docent Theologi, q̃ angeli quanto sunt perfectiores, tantò per vniuersaliores species cognoscunt, cui dogmati cõtradicere irrationabile quidem esset, sed non error contra fidẽ, licet in illo dogmate omnes Theologi conuenissent: quia non hoc tenent propter argumenta fidei, sed per rationes Metaphysicas. Aduersari vero communi sententiæ Theologorum omnium in ijs, quæ sunt secũdi generis, dicimus esse errorem. Et probatur in primis ex illo Luc. 10. Qui vos audit, me audit, & qui vos spernit, me spernit. Quæ
verba dicta sunt à Christo Domino nõ solũ de Theolo C
gis Ecclesiæq; magistris, quos ipse in initio instituit, sed ad doctores etiam referuntur, qui in Ecclesia futuri erãt, quandiu pascendæ essent oues eius in scientia & doctrina: igitur quemadmodum qui aduersabantur primis Ecclesiæ doctoribus, à fide aberrabant: ita qui nũc contradicunt toti scholæ Theologorum, qui sunt Ecclesiæ magistri in rebus fidei, erronei censendi sunt. Item ad Ephes. 4. docet Apostolus, alios dedit Christus in Ecclesia Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Euangelistas, alios autem pastores & doctores ad consummationẽ sanctorũ &c. Igitur Doctoribus Ecclesiæ, qui sunt Theologi viri, tãquam à Christo missis, eiusq; D
prouidentia illuminatis, & firmatis in rebus fidei habẽda est fides. Non intelligimus, q̃ aliquis Theologorum ita habeat spiritum Dei, q̃ in fide errare non possit. Hoc enim de solo summo Pontifice, dum res fidei definit, credendum est. Sed q̃ tota Theologorũ schola, quãdo in eandem sententiam vnanimiter consentit, tanquã in rem, quam aiunt esse de fide, firmissimũ facit argumentum, ita vt illi dissentire erroneum sit. ¶ Secundo probatur eadẽ cõclusio Theologica ratione manifesta. Nam si omnes Theologi in aliquo dogmate ad fidẽ aut mores pertinente errarent, sequitur q̃ tota Ecclesia possit errare, consequens autem error est in fide, ergo & ante- E
cedens, probatur sequela. Nam Theologi scholastici sunt magistri & doctores populorum omniũ, qui tam in confessionibus audiendis, quàm in concionibus habendis ad populum fideles instituunt, taliter q̃ omnes possunt, & tenẽtur illis credere, si ergo in aliqua doctrina fidei omnes Theologi haberent errorẽ, manifesto periculo exponitur vniuersa Ecclesia errandi. ¶ Tertiò probatur. Ecclesia sancta multoties definiuit propositiones, tanquam de fide, quæ expresse in Sacris literis non habebãtur, sed cõmuniter ab omnibus Theologis & doctoribus Ecclesiæ affirmabãtur cõstanter, & erãt propositiones Theologicæ, vt fuit illud, q̃ Christus habet voluntatem humanã, quod Theologi colligebant ex hoc, q̃ Christus secundum fidem est verus homo, omnis autem homo habet humanam voluntatem: & illud, q̃ Spiritus sanctus à Patre & Filio tanquã ab vno principio procedit: quod ex hoc probatur, q̃ in diuinis omnia sunt vnum vbi non obuiat relationis oppositio: cum ergo Pater & Filius spirãdo tertiam personam non habeant inter se oppositionẽ relatiuã, sequitur, q̃ non sunt duo principia, sed vnũ: ergo similiter possent modo definiri tanquam de fide veritates illæ, in quibus tota Theologorum schola concordat, ergo illis cõtradicere erroneum est. v.g. docent firmiter omnes Theologi, q̃ Christus Dominus ab instãti suæ incarnationis diuinam viderit essentiã, hoc in diuinis literis expresè non extat, neq; ab Ecclesia Dei definitum est tãquàm de fide tenendum: sed Theologi colligunt per bonam consequentiam ex alijs locis scripturæ & fidei fundamentis, & ita communiter receptum est, vt illud absq; erroris nota nemo possit negare, posseq́ue ab Ecclesia definiri tanquam de fide. Confirmatur hæc ratio. Nam Theologi nunquam conueniunt in aliquo dogmate firmiter astruendo, nisi propter testimonia diuinæ scripturæ, aut definitiones Ecclesiæ, ex quibus dogma illud manifestè colligitur, ergo cõmunis sententia Theologorum argumentum firmũ in fide inducit. Denique probatur nostra conclusio. Quoniam nullum dogma reperiri potest, quod vno ore omnes scholastici certò asseruerint, quod veritatem non contineat: imo quod non à tota Ecclesia teneatur in vniuerso, eorum autoritate mota; ergo qui huiusmodi contradixerit, tanquam hæreticus aut erroneus habendus est.

Sed offert se argumentum cõtra hanc conclusionẽ. Nam si error aduersus propositiones Theologicas est etiam error aduersus fidem, sequitur, q̃ fides & Theologia non sint diuersi habitus formaliter: consequens est falsum, ergo & antecedens. Quòd consequẽs sit falsum dictum est in superioribus in art. 2. Et probo sequelam. Quia vnum contrarium non potest duobus contrarijs formaliter distinctis opponi, sed vni tãtum: albũ enim soli nigro contrariatur, & frigidum soli calido, ergo si error contra Theologiam cõtrariatur fidei, Theologia & fides non erunt formaliter diuersa. ¶ Ad hoc argumentum respondetur, q̃ sicut diuina reuelatio immediatè est principium formale fidei, mediatè vero Theologicæ scientiæ, ita fides ipsa immediatè & per se solum inclinat ad articulos fidei & ad ea, quæ expresè reuelata sunt, mediatè vero, & consequenter etiam versatur circa conclusiones, quæ per euidentem cõsequentiam ex articulis fidei colligũtur. Vnde necesse est vt dissensus circa propositiones Theologiæ mediatè & consequenter aduersetur fidei. Quemadmodũ agens Physicum, quod destruit accidentia necessaria ad conseruationem substantiæ, consequenter destruit ipsam substantiam. Quamobrẽ Ecclesia tanquã infidelem damnat eum, qui huiusmodi propositiones Theologicas inficiatur. Licèt enim intelligat, non ex fide solum, sed ex principijs etiam naturalibus illas deduci: præsumitur tamen, hominem rationalem non ea, quæ secũdum rationẽ nota sunt, sed ea, quæ ex fide habentur, negare. v.g. si aliquis negaret Christum esse risiuum, quod colligitur ex his duabus præmissis, omnis homo est risiuus, Christus est homo, damnaretur, vt infidelis. Non enim putandus esset negare illam propositionẽ omnis homo est risiuus, quę euidens est lumine naturali, neq;
bonitatem

bonitatem consequentiæ, quę etiam est per se nota, sed A
veritatem illius minoris assumptæ, Christus est homo. Si autem aliquis ita esset rusticus, aut stultus, vt vel bonitatem consequentiæ, aut veritatem principij naturalis non perciperet, talis posset propositionem Theologicam negare, salua fide catholica, quia ex ignorantia excusaretur.

His ita constitutis ad argumenta in principio posita respondetur. ¶ Ad primum, ex dictis patet, quòd autoritas scholæ Theologorum non temerè & absque ratione astruitur, sed propter testimonia scripturæ sacræ, quæ nos adduximus & alia, quæ adduci possent. Item quia in tota Ecclesia, in sacris B
Concilijs in summo pretio eorũ dogmata habita sunt semper, maximè quando omnes vnanimiter aliquid certò definiunt, à quo discedere non est licitum, vt latis probatum est. ¶ Ad secundum respondetur negari nõ posse, nimiam esse aliquando contentionem studiumque contradicendi inter aliquos Theologos scholasticos, quod quidem vituperabile est, sed hæc vitia personarum sunt, non scholæ, aut status, qui contemnendus non est, aut reijciendus propter paucorum, aut etiam multorum excessum. Sicut matrimonium nullus damnat, etiam si plures coniuges illius status iura non seruent. Nihilominus in ijs, quæ sunt magni momenti, & præcipuè, quæ pertinent ad fidem morumq; honestatem, semper videmus Theologos omnes Catholicos C
conuenisse & conuenire. Imo hoc mirabilius est, quòd inter tot dissidia & disceptationes docentium & scribentium tanta inueniatur concordia in ijs, quæ ad fidẽ spectant. Quare quando est talis consonantia, firmissimum facit argumentum eorum testimonium, vt diximus in secunda & tertia conclusione. Quando vero est opinionum diuersitas, tantum valebit cuiusque autoritas, quantùm eius rationes ponderauerint, vt in prima conclusione dictum est. ¶ Ad tertium respondetur in primis, illam sententiam de matrimonio non fuisse cõmunem omnium Theologorum, sed aliqui oppositũ docuerunt, vt dictum est in his, quæ circa secundã con- D
clusionem notata sunt. Præterea, licet fuisset communis opinio: tamen fuit non firma sententia, vt patet ex Magistro, D. Thoma, Scoto, & omnibus alijs in quarto, qui omnes sub dubio relinquunt, neque aliquid certò definiunt. Est enim valde notandum, quòd dupliciter Theologi docent aliquam sententiam. Vno modo firmiter illam asserentes tanquam certam & indubitatam, & tunc vnanimis consensus eorum in his, quæ ad religionem pertinent, argumẽtum facit de fide, vt probatum est in tertia conclusione. Alio modo asserentes non firmiter, sed dubitando quasi res non plana sit & definita vtentes hoc verbo, videtur, vel hoc verbo, pro- E
babiliter dicendum est. Et tunc etiã si omnes in aliquo dogmate conueniant, licitum erit absque infidelitatis nota oppositũ sentire. v.g. docet Magist. sent. in 4. d. 3. sacramentum Baptismi fuisse ante Christi mortem ab ipso Christo institutũ, & ab Apostolis ministratũ, quã sententiã cæteri scholastici Theologi sequuntur: non tamen illã ita certò definiũt, quin oppositũ posset teneri. Et loca sacræ scripturæ, quæ dicunt, Christũ aut Apostolos ante eius mortẽ baptismum administrasse, possunt quidẽ explicari nõ de sacramẽto Baptismi, quod peccata remitteret, sed de quodam baptismo præparatorio ad illũ, qui postea futurus erat. Nam & D. Aug. de hac re loquens in Epist. 108. ad Seleucianam, sic inquit; Baptizabat Christus non per seipsum, sed per discipulos suos, quos intelligimus iam fuisse baptizatos, siue baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, siue quod magis credibile est, baptismo Christi. Ecce Aug. tanquam magis credibile, non tanquam omnino certũ docet, Apostolos suscepisse baptismũ Christi. Si autẽ ipsi non susceperunt, certè neque administrassent ante mortem Domini. Itaq; qui doceret baptismi sacramentum ante passionem Christi institutum non fuisse, non esset erroris arguendus. ¶ Ad quartũ respondetur, q̃ studia & exercitationes Theologorum vtilissima sunt ad conseruandã & declarandam doctrinam fidei, & ad reuincendos aduersarios, & ad alia multa, vt latè ostensum est supra art. 1. ¶ Ad quintũ respondetur, q̃ Theologia scholastica procedit ex principijs fidei, aliquãdo probabiliter, aliquãdo necessariò inferẽs conclusiones. Quando probabiliter colligit, argumentũ eius tantùm inducit probabilitatẽ, nec facit omnino certam fidem. Quando verò necessariò colligit, conclusio adeò certa est, vt illi repugnare sit erroneum & fidei contrarium saltim mediate, vt satis explicatũ est circa tertiã conclusionem. ¶ Ad vltimũ argumentũ respondetur, negari non posse doctrinã iuris canonici peritorũ vtilissimam esse viris Theologis, atq; ad multos vsus necessariam, vt ad administrationẽ sacramentorũ, ad regimẽ Ecclesiarum, ad diuinorũ officiorũ celebrationẽ, & alia huiusmodi. Sed quantum cõferat illorũ autoritas ad arguendum in Theologia, dico breuiter, q̃ in his, quæ ad fidẽ pertinẽt, iurisconsultorum testimonio Theologus non eget, aut iuuatur: quin potius ea, quæ in iuribus circa fidẽ decernũtur, expositionẽ accipere debẽt à Theologis. Secundò dico, q̃ in his etiam, quæ ad mores pertinent quatenus vel lex Euangelica, vel ratio naturalis de huiusmodi definit, iurisconsultorũ autoritas parũ aut certè nihil Theologo cõferre potest: quin potius rectã talis doctrinæ intelligentiam à Theologis iurisconsulti expectare debẽt. Ratio horũ est in prõptu. Nam principia vndè sacra concilia, aut summi Pontifices documẽta fidei aut morum eliciunt, propria sunt doctrinæ Theologicæ, cuius est nosse, quæ à Deo sunt reuelata, quæq; ijs sunt cõsequẽtia vel repugnãtia, & quæ sit eorum vera intelligẽtia, ergo si quæ dogmata de fide aut moribus ius Pontificiũ ex Euãgelio, aut ex morali philosophia colligit, ea tanquã ex proprijs principijs accepta Theologus habet intelligere & interpretari. Tertiò dico. In ijs, quæ de moribus Ecclesiæ, religionis ritibus & institutis, criminũ pœnis, & alijs huiusmodi, quę iure positiuo & legibus Pontificijs decernũtur, cõmunis consensus iurisperitorũ magnã fidem facere debet. ¶ Denique dico. In iuribus, literis, sanctionibusq; Pontificum interpretandis, iuris peritis habenda est fides, dubiorumq; circa huiusmodi emergentium solutio ab ipsis petenda est, vt si dubitetur de aliquo, an sit excommunicatus, an irregularis, an subdelegatus possit subdelegare, & similia. Quanquã & in ijs, vbi suppositã notitia legis interuenit discursus, Theologorũ sentẽtia locum habere debeat. Circa ergo hæc omnia, quæ sunt propria canonicæ facultatis, doctoribus huius facultatis in prædictis fidem non præstare, insolentissimũ erit. Quamobrẽ temeritas quorundã Theologorũ meritò damnatur, qui iurisperitorũ consultationẽ spernunt in ijs, quæ ad illorum studium pertinent.

E ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm sacra Scriptura debeat vti metaphoris.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd sacra scriptura non debeat vti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinę, non videtur cõpetere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, vt iam dictum est *. Procedere autem per similitudines varias & repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas: ergo huiusmodi similitudinibus vti non est conueniens huic scientiæ.

Artl. præc. 1. Prol. art. 5. Et distinct. 34. q. 3. ar. 1. & 2. Et 3. cõtra gẽt. c. 110. Et trin. ar. 8. Et quol. 4. q. 1. Et opus. 60 cap. 11. fi.

¶ 2 Præterea, Hęc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: vnde & manifestatoribus eius præmium promittitur, Ecclesiastici 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur: Non ergo cõpetit huic doctrinæ diuina tradere sub similitudine corporalium rerum.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad diuinam similitudinẽ accedũt: si igitur aliquæ ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, & non ex infimis. Quod tamen in scripturis frequenter inuenitur.

SED contra est quod dicitur Oseæ. 12. Ego visionem multiplicaui eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet vti metaphoris.

RESPONDEO dicendum, q̃ conueniens est sacræ scripturæ diuina & spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus prouidet secundùm quod competit eorum naturæ: est autẽ naturale homini vt per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio à sensu initiũ habet. Vnde conuenienter in sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium, & hoc est quod dicit * Dionysius primo capitulo cœlestis hierarchiæ: Impossibile est nobis aliter lucere diuinum radiũ nisi varietate sacrorum velaminum circũuelatum. Conuenit etiam sacræ scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundùm illud ad Romanos. 1. Sapientibus & insipientibus debitor sum) vt spiritualia sub similitudinibus corporalium proponãtur, vt saltem vel sic rudes eam capiant: qui ad intelligibilia secundùm se capienda non sunt idonei.

Cap. 1. circa mediũ.

AD primum ergo dicendum, quòd poëta vtitur metaphoris propter repræsentationem: repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina vtitur metaphoris propter necessitatem & vtilitatem, vt dictum est *.

In corp. ar.

AD secundum dicendum, quòd radius diuinæ reuelationis nõ destruitur propter figuras sensibiles quibus circunuelatur, vt dicit * Dionysius, sed remanet in sua veritate, vt mentes quibus fit reuelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed eleuet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus reuelatio facta est, alij etiam circa hæc instruantur. Vnde ea, quę in vno loco scripturæ tradũtur sub metaphoris, in alijs locis expressiùs exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum vtilis est ad exercitium studiosorũ, & cõtra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. 7. Nolite sanctum dare canibus.

Cap. 2. cœlestis Hierarchiæ.

AD tertium dicendum, q̃ sicut docet * Dionysius cap. 2. cœlestis hierarchiæ, magis est conueniens quòd diuina in scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quod hæc secundùm proprietatẽ non dicuntur de diuinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur diuina, maximè apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilius excogitare nouerunt. Secundò, quia hic modus cõuenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est. Et ideo similitudines illarũ rerũ, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem q̃ sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertiò, quia per huiusmodi, diuina magis occultantur indignis.

Cap. 1. medio & fine.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia naturale est homini, vt per sensibilia ad intelligibilia veniat, ergo conuenienter in sacra scriptura traduntur nobis ſpiritualia sub metaphoris corporaliũ. Vide solutionem ad tertium; vbi ex D. Dionysi. ca. 2. cœlest. hierar. triplicem rationem assignat, quare in scriptura diuina traduntur potius sub figuris vilium corporum quàm nobilium.

COMMENTARIVM.

DVbitatur in hoc articulo. An conclusio Diui Thomæ vera sit? ¶ Pro parte negatiua arguitur primò. Theologia est vera scientia, vt definitum est supra artic. 2. sed scientia non debet vti metaphoris, ergo neque sacra Theologia. Consequentia patet. Minor probatur. Nam vt dicit Arist. 2. post. tex. 22. ratio demonstratiua debet fugere loquutiones metaphoricas, quia demonstrator procedit per discursum, in quo medium & extremitates debẽt accipi in propria significatione, alioquin committitur æquiuocatio. Et confirmatur. Nam figurata loquutio est obscura, ergo sacra doctrina nõ debet vti figurata loquutione. ¶ Secũdò. In cognitione supernaturali descendimus à Deo ad ipsas creaturas, vt docet D. Tho. 4. cont. gent. ca. 2. ergo intellectus in cognitione supernaturalium nõ indiget aliqua similitudine, quæ desumatur ex creaturis. Patet consequentia. Nam in hac cognitione prius est cognoscere Deum, quàm omnem creaturam. ¶ Tertiò. Intellectus, qui intelligit rem aliter quàm est, est falsus: sed intellectus qui intelligit Deũ per huiusmodi metaphoras, intelligit Deum aliter quàm est, ergo. Maior est certa. Minor probatur. Nam Deus in se est spiritualis & immaterialis: at per huiusmodi similitudines repræsentatur corporaliter, ergo intellectus per metaphoras intelligit Deum aliter quàm est, ergo non est cõueniens, q̃ sacra doctrina vtatur metaphoris. ¶ Quarto. Scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam: sed intellectus noster cũ sit incorporeus & immaterialis maiorem similitudinẽ habet cum rebus diuinis, quàm cũ rebus corporalibus, quæ materiales sunt, ergo magis se habet

habet ad cognoscenda diuina, quàm huiusmodi corporalia, ac per cõsequens per similitudinem corporalium diuina manifestari nõ debẽt. ¶ Vltimò arguitur. Nam ratio D. Tho. nulla est, ergo cõclusio eius est falsa. Antecedens probatur. Nam ex eo q̃ intellectus hominis accipiat cognitionẽ suã à sensu, non rectè colligitur, q̃ debeat vti metaphoris: aliàs enim sequitur, q̃ in omni cognitione debeat vti metaphoris, quod est falsissimũ. Omnis enim nostra cognitio ortum habet à sensu.

PRO intelligentia huius quæstionis notãdum est primò cum D. Tho. infra in q. 88. art. 2. q̃ res spirituales & immateriales cognoscuntur ab homine pro isto statu per cõparationẽ & remotionẽ ad res materiales. Et ita D. Diony. lib. 2. de cœl. hier. c. 2 0. dicit, q̃ ex rebus materialibus ascẽdere possumus in aliqualem cognitionẽ immaterialiũ rerũ, nõ tũ perfectã: Quia nõ est sufficiẽs cõparatio rerũ materialiũ ad immateriales, sed si quæ similitudines accipiũtur ad immaterialia, intelligẽda sunt multũ aliàs dissimiles. Et probatur fundamentũ hoc. Nã omnis nostra cognitio pro isto statu ortum habet à sensu. Vnde nihil potest esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu vel ratione sui, vel ratione alterius obiecti, quod proportionem habet cũ illo. Itẽ obiectũ nostri intellectus pro isto statu est quidditas rei materialis, vt docet D. Tho. infra in q. 84 art. 7. ergo intellectus pro isto statu nihil põt intelligere, nisi quod habet proportionẽ cũ quidditate rei materialis. ¶ Secũdò notãdũ est, q̃ res spirituales & immateriales nõ possunt esse per se in phantasia neq; in sensu, & ideo debẽt esse in sensu ratione alicuius obiecti materialis. Qua ratione Theologi definiũt, q̃ res immateriales & spirituales nõ possunt cognosci pro isto statu per proprias species, sed per species rerũ materialiũ. Quoniã species abstrahuntur à phãtasmatibus rerũ corporaliũ, rerũ verò spiritualiũ non sunt phantasmata quibus repræsententur, vnde neq; possunt esse in sensu ratione sui. ¶ Tertiò est aduertendũ, q̃ in cognitione supernaturali est duplex cognitio, alia apprehẽsiua, alia iudicatiua. Nã apprehensio præsupponitur ad iudiciũ. In iudicio autẽ supernaturali est descensus. Nam prius iudicamus de diuinis & descẽdimus ad humana; & iudicamus de illis in ordine ad diuina. In cognitione vero apprehẽsiua semper est ascẽsus à creatura vsq; ad Deũ. Quoniã apprehẽsio pertinet ad ordinẽ naturæ. Sic enim apprehendit paganus sicuti christianus. Nõ em̃ differũt nisi in firmo iudicio. Et ratio est manifesta. Nã mysteria supernaturalia, quę pertinẽt ad fidẽ, cognoscuntur à christiano per species acquisitas & naturales. Nõ enim infundũtur nouæ species christiano, species vero acquisitæ in homine abstrahũtur à phãtasmatibus. Vnde res, quæ habet speciẽ in intellectu nostro, prius fuit in phãtasmate. Phãtasma vero, rei corporeæ est, ergo quicquid intelligimus in isto statu debet esse materiale, vel per cõparationẽ ad tẽ materialẽ, ita vt sit ascẽsus à re materiali vsq; ad spiritualẽ. ¶ Vltimò aduerte, q̃ hęc scientia, vt diximus art. 4. propter suã eminẽtiã habet rationẽ scientiæ practicæ & speculatiuæ. Vnde non solũ ordinatur ad cotẽplationẽ veritatis supernaturalis, verumetiã ad rectã operationẽ.

HIS positis fundamentis, pro decisione veritatis sit vnica & certa cõclusio. Conueniẽtissimè sacra scriptura & doctrina sacra vtitur metaphoris. Hæc cõclusio probatur primò, ex vsu sacræ scripturæ. Nam in varijs & diuersis locis vtitur metaphoris, & similitudinibus, ergo illud cõuenientissimũ est. ¶ Secũdò probatur. Quicquid homo intelligit in hac vita est quidditas rei materialis vel aliquid habens se ad modũ quidditatis materialis, ergo si intelligit spiritualia & diuina, debet illa intelligere ad modum rei materialis, & per cõparationem materialem. Et ita dicit Caiet. in hoc articu. q̃ similitudo & metaphora supplet vicẽ speciei, quod est dicere, quòd per speciẽ rei, cuius est similitudo, intelligimus spirituale. Et hæc est explicatio Diui Thomæ. ¶ Confirmatur. Mysteria supernaturalia excedunt capacitatẽ nostri intellectus propter suã altitudinem, ergo nõ possumus supernaturalia & diuina cognoscere secũdum suũ modũ, sed nobis sunt proponenda secundũ modũ nostrũ, scilicet, per ordinẽ ad res materiales. Et hic est sensus illius loci, 1. Corint. 2. vbi dicit Paulus loquens de huiusmodi mysterijs: Neque in cor hominis ascenderunt. Nam vt dicit D. Aug. tract. 1. in Ioan. Diuina mysteria, quãdo cognoscũtur ab homine, quoniã cognoscuntur per ordinẽ & cõparationẽ ad rem materialẽ, & per similitudines materiales, amittũt de sua perfectione. Et ideo nõ ascẽdunt in cor, sed descẽdunt, quoniã nõ percipiũtur ab homine secundũ modum suũ altissimũ quẽ habent in se, sed secundùm modum nostrũ. Et ita D. Tho. 2. 2. q. 23. arti. 6. ad 1. dicit, quòd ea, quæ sunt infra animã nobiliori modo sunt in anima, quàm in seipsis, quia vnũquodq; est in anima secundùm modũ eius, in quo est, vt habetur in libro de causis. Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quàm sint in anima. ¶ Probatur tertiò. In homine est duplex pars cognoscitiua, scilicet, intellectiua, & sensitiua, ergo ad diuinã prouidẽtiã pertinet, vt vtraq; pars secũdũ q̃ possibile est, in diuina reduceretur, ergo cõueniẽs est, vt vtatur figuris rerũ corporaliũ, quæ sensitiua parte capi possunt. Hanc rationẽ amplificat D. Tho. in. 1. d. 34. q. 3. art. 1. vide etiã apud illũ plures alias rationes in Prolog. 1. Sent. art. 5. ¶ Quartò probatur. Hæc scientia propter suã eminentiã est simul practica & speculatiua, ac proinde nõ solum est demõstratiua, sed exhortatoria, ergo cõueniẽter in exhortationibus vtitur metaphoris. Antecedẽs patet ex 4. notab. Cõsequẽtia probatur. Quoniã huiusmodi loquutiones metaphoricæ magis delectãt, & mouẽt audiẽtẽ. Quia figurata loquutio nihil aliud est, quàm figura & similitudo alicuius: quãdo autẽ aliquid repræsentatur figuris ac similitudinibus corporeis, magis afficit, quã si simplici loquutione proponatur. ¶ Vltimò. Aliæ scientiæ vtũtur aliquãdo metaphoris, ergo & Theologia potest illis vti. Antecedens probatur. Nam in prima parte scientiæ etiã demõstratiuæ licitum est vti metaphoris, vt patet in Arist. 1. Phys. vbi probat per metaphoram ad artificiata, esse duo principia in ente naturali. In secũda vero parte, vbi infert cõclusiones, nõ licèt vti metaphoris, ergo scientiæ vtũtur aliquando metaphoris. Vide D. Aug. lib. cont. mẽdaciũ, c. 10. & lib. 3. de Doct. Christ. ca. 5. vsque ad 16. & lib. 10. de Ciuit. ca. 14. Ex quibus locis desumptæ sunt rationes D. Tho.

Aliæ rationes solẽt adduci à sanctis Patribus ad probãdũ, q̃ sacra scriptura cõueniẽter vtatur metaphoris. Prima est, vt tenacius res sacras in memoria habeamus. Nã tota memorãdi difficultas in nobis ex potentijs sensitiuis prouenit. Quocirca oportebat iuuare potentias istas sensibilibus signis ipsis proportionatis. Secunda ratio est, vt suauius res diuinas caperemus. Nam cũ in

semetipsis ab omni sensu quàm remotissimæ sint, nisi A signis sensibilibus vestirentur, insuaues apparerent hominibus, qui sensibus vtimur. Circa hanc rationẽ vide D.Tho.hic in solut. ad 1. Circa quam est aduertẽdum, q̃ D. Thomas nõ docet, huiusmodi sensibilia signa nõ adhiberi in scriptura sacra propter delectationem. Sed tantum docet, q̃ ars poëtica non habet alium finẽ proximum, nisi delectationem præstare. Et idcirco metaphoris vtitur propter delectationem tãquàm propter finem potissimum. Cæterùm finis proprius & immediatus sacræ scripturæ & doctrinæ non est delectatio, sed ipsa cognitio veritatis diuinæ. Et ad hanc cognitionem metaphoras ordinat tanquàm ad propriũ finem, B ad delectationem vero tanquam ad aliquid valde conducens, vt homines suum consequantur finẽ. ¶ Tertia ratio est, vt diuinæ veritates per hanc scientiam comparatæ sint nobis pretiosiores. Nam quæ facilè inuenimus, cito contemnimus. Vnde est prouerbium, difficilia pulchra. ¶ Quarta ratio est, vt maiori cum auiditate diuina discamus mysteria. Nam homo maximè plenus est curiositate ad arcana & recondita cognoscẽda & inuestiganda. ¶ Quinta ratio est, vt tolleretur fastidium. Nam cum sacra doctrina eadem cõculcet nobis sæpè, & hoc quidem propter grauissimam necessitatẽ, vt à memoria nostra non excidant, necessarium fuit, vt sub diuersis figuris mysteria hæc recenserentur nobis, C ne repetitio fastidium generaret. Hæc ratio est D. Aug. lib. 2. de doct. christ. c. 6. ¶ Vltima ratio est, vt vna atq; eadem litera multos sensus fidei, & moribus componendis maximè idoneos Spiritus sanctus comprehenderet in scriptura, vt D. Aug. docet lib. 11. de Ciui. Dei cap. 19. Vt v. g. cum Christus dixit; Vos estis sal terræ, mirum est quàm multipliciter explicetur metaphora hæc propter salis multas proprietates.

Verumtamen circa istam conclusionem aduerte, q̃ in hac re fugere debemus duo extrema in intelligendis metaphoricis loquutionibus. Alterum est eorum, qui veluemẽter delectantur figuratis loquutionibus, & vbi nulla est figura, figuram ipsi fingunt. In quod extre- D mum incidit Origen. super Gen. vt ait Hier. in Epist. ad Pamachium aduersus errores Ioann. Ierosolymitani. to. 3. Vnde Aug. lib. 8. super Gen. ad liter. c. 7. ponit regulam, q̃ quoties cunq; voces in propria significatione non important sensum absurdũ & falsum, semper debent exponi in propria significatione. Nam aliàs non poterit stare veritas firma sacræ scripturæ. Quia omnes confugerent ad sensum metaphoricum. Quando autẽ in propria significatione faciunt sensum absurdũ, tunc confugiendum est ad metaphoricum, sicut vicit leo de tribu Iuda. Aliud verò extremum est eorũ, qui sectantur morem Iudaicum, omnia in propria significatione E interpretantes, etiamilla, quæ scripta sunt metaphoricè, & multi olim inciderunt in hoc extremum, vt dicit Hier. super Ezech. cap. 36. De qua re vide D. Augustl. libro. 3. de Doctrina Christiana capite. 10. 15. & 16. ¶ Secundò est aduertendum, quòd quando diuina scriptura vtitur metaphora, Theologus debet dare operam, vt intelligat optimè naturam & proprietatem rei, qua vtitur scriptura in figura, & notare solum illud, in quo metaphora fundatur, vt ibi, Estote simplices sicut columbæ, notare simplicitatem columbæ, prudentiam serpentis, alias autem proprietates relinquere. Vide Eusebium lib. 8. de præpar. Euang. c. 3.

HIS suppositis respondetur ad argumẽta in contrarium. ¶ Ad primum respõdetur, q̃ cum hæc scientia sit practica & speculatiua, nõ solum est demonstratiua, sed etiam exhortatoria, & ita conuenienter vtitur metaphoris, vt diximus. ¶ Secundò respondetur, q̃ scientia in prima parte vtitur metaphoris etiam si sit speculatiua, vt diximus de Philosopho in 1. Phi. ¶ Vltimò respondetur, quòd hæc scientia cum sit suprema & altioris ordinis, & nos cognoscamus diuina per comparationem & remotionem ad res materiales, necessariò debet vti metaphoris. ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quòd in cognitione apprehensiua Dei etiam est ascensus à creatura mundi vsque ad Deum, vt diximus in tertio notabili, & ideo necessaria est metaphoræ comparatio & similitudo, vt posssimus res diuinas apprehendere & rectè iudicare. ¶ Ad tertium respondetur cum D.Tho. infra q. 13. artic. 12. ad 3. & in q. 14. art. 6. ad 1. & in q. 85. art. 1. ad 1. & 1. cont. c. 3. quòd intelligere rem aliter quàm est contingit dupliciter. Vno modo ex parte obiecti, vt si quis intelligat obiectum aliter se habere quàm sit, & in hoc consistit falsitas. Vt si quis existimaret quòd Deus in se sit corporeus, cum sit spiritualis. ¶ Secundo modo potest intelligi res aliter quã est, ex parte intellectus, ita vt modus ille nõ transeat ad rem, sed intellectus modũ habeat cõtrariũ in intelligẽdo ad modũ, quẽ res habet in se. v.g. intellectus intelligit materialia, ipse tamen intellectus modũ habet cõtrariũ, quoniam intelligit spiritualiter. Itẽ intellectus intelligit Deum, qui simplicissimus est, cõplexè & cõponẽdo. Intelligere verò rem aliter quàm est isto modo non causat falsitatẽ. Nã modus intellectus nõ transit ad rem neq; attribuitur illi, sed est modus necessarius ex parte ipsius intellectus. Ita etiã in proposito, Deus intelligitur per cõparationes & similitudines materiales aliter quàm sit, id est alio modo, nõ tamẽ inde sequitur, q̃ sit falsitas. ¶ Ad quartũ respõdetur, quòd est quædam assimilatio secundùm cõuenientiam in natura, & sic est maior similitudo intellectus nostri ad diuina, quàm ad sensibilia. Sed hæc non est illa, quæ requiritur ad scientiam. Est etiam alia assimilatio per informationem, quæ requiritur ad cognitionem, sicut visus assimilatur colori, cuius speciẽ informatur pupilla. Hæc autem informatio non potest fieri in intellectu nostro secundùm viam naturæ, nisi per species abstractas à sensibus. Quia sicut dicit Philosophus 3. de Anima. c. 7. sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectũ, & ideò constat, quòd hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus, quàm diuinis. ¶ Ad vltimum respõdet dominus Caiet. in hoc artic. q̃ ratio D. Tho. est optima. Nam ex hoc q̃ cõnaturale est homini per sensibilia, intelligibilia cognoscere, oportet, si spiritualia facile & suo modo debet cognoscere, vt per metaphoras cognoscat. Quoniã metaphoræ supplent vices spiritualiũ specierũ, quæ de spiritualibus secundùm se deberent haberi. Non est autem necessarium simpliciter. Quia etsi non absque phantasmatibus, tamẽ absq; metaphoris posset homo etiã in hoc statu capere quæ dicũtur, licet non ita facilè, & ita est necessarium non simpliciter, sed propter melius.

Circa solutionem ad tertium argumentum disputat D. Tho. an sacra doctrina debeat vti similitudinibus, & metaphoris rerum infimarum. De qua re videndus est ipsemet D. Tho. in. 1. d. 34. quæst. 3. artic. 2.

ARTI-

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm sacra scriptura sub vna litera habeat plures sensus.

10 quol. 7. q. 2. art. 1. 2. 3. 1. po. q. 4. ril. 1. 4. d. 21. 6. 1. ar. 2. 1. 1. Gal. 4. 6. Cor. 3

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur q̃ sacra scriptura sub vna litera nõ habeat plures sensus, qui sunt historicus vel literalis, allegoricus, tropologicus siue mioralis, & anagogicus: multiplicitas enim sensuũ in vna scriptura parit cõfusionem, & deceptionẽ, & tollit arguendi firmitatẽ: vnde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio: sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autẽ scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub vna litera plures sensus tradi.

¶ 2 Præterea, † August. dicit in lib. de vtilit. credendi, q̃ scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundùm historiam, secundùm ætymologiam, secundùm analogiam, secũdùm allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conueniens videtur quòd eadem litera sacræ scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

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

SED contra est quod dicit Gregorius. 20. Moralium: Sacra scriptura omnes scientias ipso loquutionis suæ more transcendit: quia vno eodẽque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium.

RESPONDEO dicendũ, q̃ autor sacræ scripturæ est Deus, in cuius potestate est, vt nõ solum voces ad significandũ accõmodet (quod etiã homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientijs vòces significent, hoc habet propriũ ista scientia, q̃ ipsæ res significatæ per voces, etiam significãt aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primũ sensum, qui est sensus historicus, vel literalis. Illa verò significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significãt, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariã diuiditur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7. Lex vetus figura est nouæ legis: & ipsa noua lex, vt dicit Dionys. in Eccles. * Hierar. est figura futuræ gloriæ. In noua etiam lege ea, quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Secundùm ergo quòd ea, quæ sunt veteris legis, significant ea, quæ sunt nouæ legis, est sensus allegoricus: secundùm verò q̃ ea quæ in Christo sunt facta, vel in his, quæ Christum significãt, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, est sensus moralis: prout verò significãt ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia verò sensus literalis est, quẽ autor intendit: autor autẽ sacræ scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu cõprehendit: nõ est inconueniens, vt dicit August. 12. confess. * si etiã secũdùm literalem sensum in vna litera scripturæ plures sint sensus.

AD primũ ergo dicendũ, q̃ multiplicitas horum sensuum non facit æquiuocationẽ, aut allã speciẽ multiplicitatis: quia sicut iam dictum est *, sensus isti non multiplicãtur propter hoc, q̃ vna vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarũ verũ pos-

A sunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cùm omnes sensus fundentur super vnũ scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumẽtum, non autẽ ex his, quæ secũdùm allegoriã dicũtur, vt dicit August. in Epist. cõtra Vincentiũ Donatistam. Nõ tamẽ ex hoc aliquid deperit sacræ scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu cõtinetur fidei necessariũ, quod scriptura per literalẽ sensum alicubi manifestè nõ tradat.

AD secundum dicendũ, q̃ illa tria, historia, etymologia, analogia, ad vnum literalem sensum pertinẽt. nam historia est, * vt ipse August. exponit, cum simpliciter aliquid proponitur: ætymologia verò, cùm causa dicti assignatur, sicut cùm Dominus assignauit causam quare B Moyses permisit licentiam repudiandi vxores, scilicet propter duritiã cordis ipsorũ. Matth. 19. Analogia verò est, cùm veritas vnius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Hugo de Sancto Vict. † sub sensu allegorico etiam anagogicum, comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solùm tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, & tropologicum.

Loco dicto In argumento.

In prol. li. 1. de sacra. cap. 4.

AD tertium dicendũ, quòd sensus parabolicus sub literali continetur: nam per voces significatur aliquid propriè & aliquid figuratiuè: nec est literalis sensus ipsa figura: sed id quod est figuratum. Non enim cùm scriptura nominat Dei brachium, est literalis sensus, quòd in Deo sit membrũ huiusmodi corporale: sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operatiua: in quo patet quòd sensui literali sacræ scripturæ nũquam potest subesse falsum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Sacra scriptura sub vna litera cõtinet plures sensus, scilicet literalem & spirituale siue mysticũ. Ratio huius est. Quia Deus est autor sacræ scripturæ, in cuius potestate est, vt res gestæ, quæ narrantur, etiam ad aliarum rerum significationem assumantur.

Secunda cõclusio. Sensus mysticus, siue spiritualis triplex est, scilicet allegoricus, qui cõtingit, quãdo res gestæ in veteri lege significãt res gerẽdas in noua lege. Deinde moralis, quãdo ea, quæ in Christo capite sunt facta, vel in ijs, quæ Christũ significãt, sunt signa eorũ, quæ nos agere debemus. Tertius est anagogicus, quãdo, scilicet, per res quasdã gestas in tẽpore significantur ea, quæ sunt in vita æterna futura.

Tertia cõclusio. Nõ est inconueniẽs, si etiã secũdùm literalem sensum in vna litera sint plures sensus. Ratio huius est. Quoniam autor sacræ scripturæ est Deus, qui omnia simul suo intellectu comprehendit.

Quarta cõclusio in solutione ad primum. Ex solo sensu literali põt in Theologia trahi certũ argumẽtũ.

Quinta conclusio in solutione ad tertium. Sensus parabolicus sub literali cõtinetur. Ratio est. Quia per voces non solum propriè, sed etiam figuratiuè aliquid significatur. Sicut cum scriptura nominat brachium Dei, non est literalis sensus, quòd Deo sit huiusmodi membrum, sed quòd habeat virtutem operandi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

SI pro rei dignitate de sensibus sacræ Scripturæ nobis in præsenti agendum esset, librum integrum nec modicum scribere oportebat. Sed quoniã hoc argumentum à plurimis doctissimis, diligentissimisque virum sanctorum Patrum dogmatibus perscrutandis atque obseruandis discutiendum, dilucidandumq; susceptum est, amplissimeque pertractatum, superuacaneum existimaui inter scholiasta commentaria de huiusmodi sacræ scripturæ sensibus prolixiorem tractatũ componere, quàm scholastica methodus requirat. Verumtamen vt scholastici Theologi aliqualem scripturæ sacræ intelligentiam habere incipiant, ea disputabo, atque definiam, ex quibus capitalia quædam dogmata, quę ad sacrarum literarum pleniorem lectionem introductoria principia esse videantur. Cæterum qui exactiùs vniuersa hæc nosse desiderat, legat Driedonem per totum librum secundum de Ecclesiasticis dogmatibus, legat & totum librum tertium de regulis cõpendiosis ad intelligentiam sacrarum literarũ. Legat etiam Sanctes Pagnini Lucẽsis Prædicatorij ordinis Isagoge ad sacras literas librum vnicum, & eiusdem libros decẽ & octo ad mysticos sacræ scripturæ sensus introductorios. Sunt & alij plures ex modernis, qui in hoc argumento elucidando non inutiliter sunt versati. Extant regulæ intelligendi sacras Scripturas. 234. ex sanctis Patribus collectæ per R. P. F. Franciscum Ruizium Vallisoletanum S. Facundi olim Abbatem, quæ impressæ sunt Lugduni Anno Domini 1546. Habes etiã librum Hypotiposeõn Theologicarum siue regularũ ad intelligendum scripturas diuinas cõpositum à Martino Martinez Cantapetrẽsi sacræ Theologiæ Salmantino Magistro, Hebraicæ linguæ professore. Qui liber quanuis ante mortem autoris propter quædam minus consideratè asserta, iussu patrũ hæreticæ prauitatis Inquisitorum fuerit ad tẽpus interdictus, sed tandẽ post mortẽ autoris, sanctæ Inquisitionis iussu correctus mea partim opera, in lucem nõ sine vtilitate Theologorum iterũ prodijt. ¶ Iam vero huiusmodi argumentum scholastico more tractaturus accedo.

DVbitatur ergo primò. An sit certum secundùm fidem catholicam, quòd scriptura sacra sub vna litera contineat plures sensus? ¶ Cui dubitationi breuiter respondetur, & sit prima conclusio. Certum est secũdùm fidem catholicam, scripturam sacram sub vna litera duos sensus continere. ¶ Probatur primò ex communi consensu sanctorũ Patrum, qui nemine excepto sacras literas, tum in sensu literali, tum in mystico interpretati sunt. ¶ Probatur secundo ex testimonijs eiusdem scripturæ, in quibus in sensu literali asseritur, q̃ alia eiusdem scripturæ loca mystice intelligenda sint. Esto exemplum. Ioan. 19. dicitur; Ad Iesum autẽ cum venissent, non fregerunt eius crura, vt scriptura impleretur, quæ dicit; Os nõ comminuetis ex eo. Quæ verba habentur originaliter Exo. 12. & secundũ literalẽ sensum continebant præceptũ legale circa ritum sacrificij agni paschalis, vt nullatenus eius ossa comminuerẽtur. Sed quoniã per agnũ illum paschalem significabatur Christus immolandus, idcirco dicit Ioan. vt scriptura impleretur. Et quidẽ iam olim in sensu literali legaliter implebatur. Sed tamẽ nondũ impleta erat in sensu mystico, quousque agnus Dei, qui noui testamenti pascha immolandus erat, moreretur, eiusque ossa nullatenus comminuerentur. ¶ Præterea Paulus ad Gal. 4. inquit; Scriptum est enim, q̃ Abraham duos filios habuit, vnũ de libera, & vnum de ancilla, quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta &c. ac si diceret. Per illos duos filios Abrahæ significata sunt duo testamenta. & 1. Corinth. 9. inquit; Scriptum est enim lege Moysi. Non alligabis os boui trituranti: Nunquid de bobus cura est Deo, an propter nos vtiq; hoc dicit? Ecce legalem cęremoniã, quæ olim ad literã implebatur à Iudæis; inquit Apostolus, significare Euangelij prædicatores, quibus necessaria ad vitam à fidelibus ministranda sunt. ¶ Præterea idem Apostolus in epist. ad Hebræos à cap. 7. vsq; ad 10. plurima, quæ olim ad literam implebantur historicè circa veteris legis tabernaculum, sacerdotiũ, & sacrificia, docet figurã fuisse eorũ, quæ in nouo testamento fiunt. & 1. ad Cor. 10. inquit; Nolo vos ignorare fratres, quoniã patres nostri omnes sub nube fuerũt, & omnes mare transierunt &c. & adiecit. Hæc autẽ in figura facta sunt nostri. Et paulò post. Hæc autem omnia in figura contingebant illis. Vbi ad sensum mysticũ moralem videtur quædam Apostolus per figurã transferre. ¶ Præterea 1. Pet. 3. c. Arca Noe, in qua paucæ animæ saluæ factæ sunt, baptismi nouæ legis figura fuisse asseritur. Quos vos nũc inquit, similis formæ saluos facit Baptisma. Et denique ipse Christus Dominus Ioan. 3. inquit; Sicut Moyses exaltauit serpentẽ in deserto, ita exaltari oportet filiũ hominis. Vbi serpẽs erectus in deserto Christi figurã fuisse colligitur. Nam & olim Sapient. 16. dictũ fuerat. Qui enim sanus factus est, non per hoc q̃ videbat sanabatur, sed per te omnium saluatorem. Matthæi etiã 12. dicit Christus. Sicut fuit Ionas in ventre Ceti tribus diebus, & tribus noctibus, ita erit filius hominis in corde terræ &c.

Secunda conclusio. Certùm est etiam secũdùm fidẽ catholicam, omnes quatuor prædictos sensus in sacra scriptura inueniri, neque à sanctis Patribus confictos esse: & quidem de literali sensu res compertissima est. Sunt enim quamplurimæ historiæ simpliciter enarratæ in sacris literis. Sunt & fidei dogmata proprijs vocibus nobis proposita. De alijs vero tribus sensibus probatur: & primo de allegorico probatur ex loco citato ad Galat. 4. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Vbi obiter aduertat Theologus, duplicem esse allegoriã, vt docet Aug. lib. 15. de Trin. ca. 9. alteram in vocibus, alteram in rebus. Allegoria in vocibus nihil aliud est, quàm longa quædam & continuata metaphora. Exemplum est ad Roman. 13. Hora est iam nos de somno surgere &c. & hæc allegoria ad sensum literalem pertinet, sicut & oratio parabolica: sicut docet D. Tho. in solut. ad 3. Altera vero allegoria est in rebus ipsis gestis & literaliter significatis, quãdo eadem res significata & gesta aliã rursus ex diuina institutione significat, & huiusmodi allegoria pertinet ad sensum mysticum. ¶ Non defuerunt autem etiã nostris temporibus, qui hùc sensum allegoricum in sacris scripturis inueniri negabant. Et cum obijciebatur illis testimoniũ Apostoli ad Galat. 4. afferentes. Quæ sunt per allegoriã dicta, respondebant, Apostolum eo loco impropriè locutũ. Idq; ex Chrysost. cõfirmabant, qui super eundẽ locũ dicit, q̃ typicè loquitur Apostolus. Arbitrabãturq̃, duos filios Abrahæ non fuisse illi datos à Deo, vt significarent duo testamenta, sed Apostolum historiam illam cõmemorasse, vt per quandam comparationem & allusionẽ veteris, & noui testamẽti differentiam doceret. ¶ Sed huiusmodi doctrina erronea semper à me est existimata, tum quia est cõtra cõmunem intelligentiam sanctorum. Neq; enim Chrysost. cõtrarius nobis est, etiam si dixerit typicè Apostolum fuisse loquutum. Non enim negat, duos filios Abrahæ duorum testamentorum fuisse figuram. Sed quoniam Apostolus dixit. Hæc enim sunt duo testamẽta, typicè loquutus est quantum ad hoc, q̃ res figurantes accepit pro rebus figuratis. Loqueretur autem non typicè, si dixisset. Hi duo filij Abrahæ figura fuerunt duorũ testamentorum. Quoniam autem dixit. Hęc enim sunt duo testamenta, in hac oratione typicè & improprie loquutus est. ¶ Deinde, dum Apostolus ex veteri testamẽto duorum filiorum Abrahæ historiam commemorat, profectò ex veteri testamento nouum confirmare intendit: alioquin si solum per quandam allusionem loqueretur, nihil referret ex veteri testamento historiam commemorare. Huiusmodi etiam allusiones etiam ex prophanis historijs aut fabulis fieri possunt. Id quod eleganter quanuis per quandam antiphrasim facit Leo Sanctissimus in sermone. 1. in natiuitate Apostolorum Petri & Pauli. Vbi Petrum & Paulum cum Remo & Romulo Romanæ vrbis fundatoribus comparat. Præterea Paulus ita loquebatur, vt quæ aiebat ipse Christus, ipse Spiritus sanctus per eum loqueretur. Tũc rogo. Si Christus nobis diceret, Abraham duos filios habuit &c. hæc sunt duo testamenta, omnes intelligeremus, Christum scripturarum autorem ita intelligere, atque docere, q̃ duo filij Abrahæ duorum testamentorum ab ipso Deo figura instituti fuerint. Præterea simili ratione dicerent sic opinãtes, omnia, quæ Paulus ad Hebræ. 9. de tabernaculi ornatu commemorat, non esse olim à Deo instituta tanquam figura eorum, quæ in nouo testamento fiunt, sed aliusiones quasdam esse, & comparationes, quas prudenter Apostolus inter nouum, & vetus testamentum facit. Quod quidem asserere non erroneum tantùm, sed hæreticũ existimo. Consentiet autem mecum, qui attentè legerit, quæ Apostolus docet in Epistola ad Hebræos. c. 8. 9. & 10.

Sed eò reuertamur, vnde digressi sumus, & probemus, sensum anagogicum esse in sacris literis, ex eadem Epistola ad Hebræos, vbi docet Apostolus, tabernaculum illud manu factum exemplar fuisse veri tabernaculi, quod fixit Deus, & non homo, in quod per proprium sanguinem introiuit semel Christus æterna redemptione inuenta. Hunc autem sensum nos appellamus anagogicum, quasi sursum ducentẽ intelligẽtiam. ¶ De sensu autem morali omnes consentiunt inueniri in sacris literis, & colligitur ex eo, quod Christus dixit Ioann. 3. Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, vt omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternam. Vbi apertè docere visus est, quòd quemadmodũ olim percussi à serpentibus conuersi ad serpentem æneum sanabantur, ita & nos conuersi ad Christum crucifixũ, qui in figura serpentis, hoc est, peccatoris pendebat in cruce, cum tamen eius hypostasis esset fortis Deus, salutẽ à morsu pestiferi peccati consequeremur. Quod olim figuratum erat, & ad nostros mores pertinet, propterea q̃ moralis sensus dicitur contineri in illa historia veteris testamenti, quando Moyses exaltauit serpentẽ in deserto. Neque enim omnia, quæ in sacris literis ad

mores nostros diriguntur, sub morali sensu contineri dicenda sunt, vt cum Christus aiebat: Diligite inimicos vestros. Hic enim sensus tantummodo literalis est. Sed tunc sensus moralis dicitur, quando quæ ad mores nostros pertinent sub rerum gestarum figura nobis insinuantur. Quemadmodum & beatus Greg. super historiam Iob satis piè moralia composuit. ¶ Obseruandum tamen est circa prædictas cõclusiones, q̃ distinctio vocum, quibus isti quatuor sensus explicantur nõ est eadem apud omnes sanctos Patres & Doctores, sed sæpè hæc nomina confunduntur. Cuius ratio est. Quoniam ipsæ voces, scilicet, allegoria, anagogia, tropologia secũdùm sui etymologiam parum differunt. Dicitur enim allegoria quasi sub alio dictum, anagogia verò quasi subductio seu sursum ductio dicitur, eo q̃ mens altius fertur, quàm voces sonant. Tropologia verò idem est atq; figurata loquutio, seu loquutio sub figura. Quamobrem omnem alium sensum à literali hisce tribus nominibus interdum sancti Patres significant. Sic etiam loquitur Origenes homil. 11. super Numeros, & antiqui Patres Basilius, Gregorius Nazianzenus. Imo & D. Aug. in libro ad Honoratũ. c. 3 & libro vnico super Genesim imperfecto. c. 2. ponit quadruplicem modũ exponendi sacrã scripturã, videlicet, historicè, cum res gestæ narrantur, allegoricè cum figuratè dicta intelliguntur, analogicè cum conuenientia noui & veteris testamenti demonstratur, & secundum etymologiam quãdo dictorum factorumvè causa redditur. Hæc ille. Neque tamen existimes in quadruplici modo exponendi sacras literas quadruplicẽ sensum, de quo in præsenti artic. loquuti sumus, significare voluisse, sed literalis sensus expressam mentionem fecit, cùm dixit, sacrã scripturam historicè explicari. Alios verò tres mysticos, quos nos distinximus, inclusit in eo, quod dixit allegoricè sacras literas explicari. Cæterùm in alijs duobus modis scilicet, anagogicè, & secũdùm etymologiã non fit variatio prędictorum sensuum. Quòd enim demonstretur nouum testamentũ veteri nõ contradicere, in sensu literali fieri potest. Quòd autem factorum, dictorumq; in sacris literis causa reddatur, extrinsecum quid est, neque sensum variat scripturę sacræ. Et igitur quomodo D. Aug. sub solo nomine allegoriæ intellexit tres sensus mysticos. Idipsum etiam docet lib. 15. de Trin. c. 9. vbi cum docuisset, duplicem esse allegoriã, alteram vocum, alteram rerum, & allegoriæ vocum exemplum posuisset ab Isa. c. 11. Habitabit lupus cum agno, & pardus cum hædo, quæ nihil aliud est, quàm quædam metaphora, quæ ad sensum literalem pertinet, aliàs falsa fuisset prophetia. Quoniam nõ aliter verificatur, nisi quatenus lupus & pardus accipiuntur pro feris nationibus, quæ ad oues Christi erant conuertendæ: Deinde per allegoriam intellexit, quando res ipsæ gestæ, aut gerendæ lignũ sunt aliarũ rerũ, scilicet, Christi, vel animæ fidelis, vel gloriæ. Quã allegoriã D. Hieronymus pe in suis commentarijs tropologiam vocat, & interdum anagogen, non distinguens; sicut moderni distinguimus, singulas voces singulis sensibus. Sed nihilominus iam vsus scholasticorũ obtinuit enitãdæ confusionis gratia, vt singulæ voces singulis sensibus mysticis appropriẽtur. Et fauet nobis ipsemet D. Hiero. in Epist. ad Heuidiam. q. vltima, vbi scripturæ sensum triplicem diuidit, videlicet, secundùm historiã, secundùm tropologiam, & secundùm intelligentiam spiritualem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ait autem tropologicè scripturam explicari, quando quicquid in carnali populo carnaliter factum est, iuxta moralem interpretamur sensum, & ad animæ nostræ emolumenta conuertimus. At verò intelligentiam spiritualem siue theoriam pro eodem accipit, pro quo nos sensum anagogicum. Fauet etiam nobis exemplũ optimum apud eundem D. Hier. Ezech. ca. 16. vbi nomine Hierusalem secundùm literalem sensum, terrestrẽ illam ciuitatem intelligendam esse docet. At secundùm sensum allegoricum, Ecclesiam militantem intelligimus, secundùm verò moralem, animam hominis Christiani. Et tandem secundùm anagogicum sensum, cœlestis patria intelligẽda est. Hac ergo distinctione rerũ & vocũ vtitur D. Tho. in hoc arti. Et de hisce quatuor sensibus siue his nominibus siue alijs significentur diximus secundùm fidem esse certum in Sacris literis inueniri.

DVbitatur secundò, an omnia gesta in veteri testamento sint explicanda in aliquo sensu mystico? & ratio dubitandi est, quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 10. Omnia in figura contingebant illis. ¶ Ad hoc breuiter respõdendum est ex doctrina Diui August. lib. 16. de Ciuit. c. 2. vbi ait, q̃ non omnia, quæ gesta narrantur in prophetica historia aliquid significare putanda sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant, etiam illa, quæ nihil significant, connectuntur. Idem docet Chrysostomus circa sensum parabolicum homilia. 65. super Matthæum. Ait enim, quòd in parabolis non oportet nimia cura perangi, vt cuncta significent. Et exemplum ponit in parabola Patris familias, qui exijt primo mane conducere operarios. In qua nõ opus est, vt æqualitas denarij significet æqualitatem præmij. Sed accipienda est intentio loquẽtis, quæ quidem erat ostẽdere, q̃ gratis dominus nos vocat, & tanquam omnium dominus de suo facit quod vult. ¶ Ad testimonium vero Apostoli respõdetur, q̃ ipse inquit, hæc autem in figura facta sunt nostri, vt non simus concupiscentes malorum, sicut & illi concupierũt. Deinde iterum dicit: neque tentemus Christum, sicut quidam eorum tentauerunt, & à serpentibus perierunt. Neque murmuraueritis, sicut quidam eorum murmurauerũt, & perierunt ab exterminatore. Hæc autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correctionem nostram. Ecce ex antecedẽtibus & subsequentibus sensum Apostoli literalem. Intelligit enim per hæc omnia, scilicet, supplicia propter peccata Iudæorũ. Dicit autem in figura illis contigisse, hoc est, in exemplum nostrum, vt in alieno capite periculum faciamus: alioquin sicut & illi, qui Dei beneficijs ingrati extiterunt acriter puniti sunt, ita & nos multò iustius puniemur, si maioribus receptis beneficijs ingrati fuerimus. Cæterum pium est & ad Ecclesiæ ædificationem valde vtile, vt vniuersa, quæ in veteri testamẽto gesta narrantur, si aptè & rationabiliter ad sensum mysticũ possint conuerti, doctores Ecclesiæ præsertim diuini verbi concionatores mystice explicare nitantur. Cuius rei & in sanctis doctoribus frequẽtissima exempla presto sunt. Vide etiam D. Thomam in. 1. 2. q. 102. artic. 2. Sed cauendum est prædicatoribus, ne nimium violenter & interdũ ridiculè in huiusmodi mysticis sensibus se exerceant. Audiui ego concionatorem, aliàs virum doctum & populo acceptissimũ, in laudẽ crucis Christi vniuersa, quæ ex ligno facta sunt, quorũ in veteri testamento mentio fit, figurã crucis Christi fuisse, asserentẽ, etiã hastam Saulis cum scipho, quæ dormiẽtibus seruis Saulis Dauid furatus fuerat. Oportet ergo, vt verbi Dei concionatores in huiusmodi sensibus mysticis sanctorum Patrum vestigia sequantur, & si quem alium sensum mysticum adinuenerint, attendant, vt verosimilia & rationi consentanea dicant.

DVbitatur tertiò, an in nouo testamento distingui possint quatuor sensus, quos D. Tho. in hoc articulo distinguit? ¶ Ad hoc Abulen. q. 28. super caput Matth. 13. respondet, q̃ solus allegoricus nõ inuenitur in nouo testamento. Et probat. Quoniam sensus allegoricus est, quando res gestæ significant aliquid, quod pertinet ad Ecclesiam militantẽ, vel ad Christum: at in nouo testamento non narrantur aliquæ res gestæ, quæ figura sint militantis Ecclesiæ, ergo non est sensus allegoricus. Et confirmat ex D. August. libro de vtilitate credendi. c. 3. vbi docet, vetus testamentum quadrifariam explicari, ergo quadruplex ille sensus nõ pertinet ad nouum testamẽtum. ¶ Nihilominus nobis est certa conclusio. Nouum testamentum potest etiam explicari secũdùm quadruplicem sensum. Et probatur in historia, quæ Matth. 21. narratur de ingressu Christi Domini in Ierusalem. Quo facto vltra literalem sensum tres alios ex doctrina sanctorum Patrum intelligimus mysticè significari. Ait enim Chrysost. super eundem locum Matthæi, quòd ita Dominus prophetias adimplebat, vt alterius ipse prophetiæ daret initiũ, quæ futura erant ipsis factis significanda. Deinde inquit. Mihi vero non solum in alina fedisse videtur, verũ etiã vt viuẽdi philosophiã nos erudiret. Regulã enim nobis præbet, ne maiora quàm necessarius vsus exigat requiramus. Et D. Hieronymus explicat factũ Apostolorũ, quòd posuerint vestimẽta sua super iumẽta, significare, quòd Ecclesiastica dogmata necessaria sunt, vt Christus sedeat super animã. De qua re vide Thomã Waldensem in Prologo libri de sacramẽtalibus. Et denique D. Hier. Remigius, & Origen. factũ illud Christi figurã fuisse aiunt introitus Christi in cœlum. Passim etiã sancti Patres explicãt multa Christi miracula & facta, allegoricè, de distinctione populi Iudæorũ, & populi gentiliũ, siue de cõuersione ipsorũ. ¶ Cæterum ad D. Augustinũ in lib. de vtilit. credẽdi respõdetur, q̃ nõ ait, solum vetus testamentum iuxta quadruplicem sensum expli cari posse. Verum est tamen, q̃ allegoria frequentior est in veteri testamento quàm in nouo. Nihilominus cum Christus esset vtriusque populi Iudæorum, & gentium caput, suis factis atque mirabilibus non solum antiqua adimplebat, sed etiam futura in Ecclesia figurabat. Vnde satis commodè multa facta Christi allegoricè explicantur à sanctis.

DVbitatur quartò, quænam sit nobis certa regula dignoscendi in Sacris literis sensum literalem. De hac re vide Magistrũ Cano lib. 7. de Locis. Vnde tria breuiter documenta collige. ¶ Primum est, quòd ille sensus erit literalis, qui à sanctis omnibus acceptatur. ¶ Secundum documẽtum est, quòd ille erit sensus literalis, qui ex necessitate secundùm contextum colligitur ex præcedentibus, & sequẽtibus. ¶ Tertium documentum est, q̃ ille erit sensus literalis, qui à concilio, vel à summo Pontifice exprofesso assignatur. Cæterum aduerte, plurima esse loca in Scripturis sacris ita obscura, vt de illorum sensu literali variæ sint opiniones Theologorum, etiam sanctorum Patrum.

Dubitatur

DVbitatur quintò, an locutiones, quæ in sacra scriptura attribuuntur personis sanctis, aut Prophetis, vel à Spiritu sancto excitatis, huiusmodi inquam, locutiones sint admittendæ tanquam sacra scripturæ? ¶ Ad hoc respondetur, q̃ ad veritatem sacræ scripturæ satis est, vt sint vera quæ ipse autor Spiritu sancto impellẽte affirmat. Cæterùm aliæ personæ, quæ inducuntur loquentes, non habent maiorem firmitatem, & autoritatem in verbis suis, quàm tribuat eis sacer scriptor, vel quàm res ipsæ, quæ dicuntur ab illis, aliunde habeant. Hoc probatur. Nam scriptura interdũ inducit iniquos loquentes, vt Sap. 2. dixerunt impij cogitantes apud se non rectè &c. & in Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo non est Deus. Quorum tamen verba, mendacia blasphema sunt. Inducit præterea scriptura amicos Iob loquentes multa quidem vera, sed tamẽ errantes in conclusione. Intendebant enim concludere, q̃ Deus non affligit iustos in hac vita. Horum igitur sententiæ, quæ veræ sunt, aliundè veræ sunt, & non quia habeantur in libro Iob, statim habent scripturæ sacræ autoritatem. Quòd si quando citantur à sanctis huiusmodi dicta habebunt quidem autoritatem, quam ipsi sancti eis tribuunt, veritatem in eis intelligẽtes. Præterea inducit scriptura Caipham dicentem. Expedit, vt vnus moriatur homo. Quæ verba vt à Caipha dicta sunt, nullam habuissent autoritatem, nisi Euangelista addidisset. Cùm esset Pontifex anni illius, prophetauit nesciens quid diceret. Inducit præterea sacra scriptura viros sanctos ac Spiritu sancto plenos loquentes. Sicut act. 6. & 7. inducitur Stephanus plenus gratia, & Spiritu sancto. Et nihilominus in concione facta ad Iudæos quædam narrare videtur ex historia veteris testamenti quæ non per omnia concinunt cum scriptura sacra. Quam difficultatem quidam soluere intendunt dicentes, quòd sacer scriptor, qui fuit Lucas, solum affirmat, Stephanum talia fuisse loquutum, non autem asserit, verba Stephani per omnia esse vera. Potuit enim Stephanus in illis minimis obliuisci, aut secundùm vulgi opinionem loquitamet si in principali intento suæ doctrinæ non falleretur, vt potè plenus Spiritu sancto. Ita explicat magister Cano lib. 2. de locis cap. vltimo, & ait esse sententiam Bedæ & Rabbani. Sed profectò huiusmodi sententia semper mihi dura visa est. Etenim cũ sacer scriptor testimonium reddat, Stephanum plenũ Spiritu sancto talia fuisse loquutum, videtur cõfirmasse, sermonem eius ab Spiritu sancto fuisse. Quamobrẽ ab alijs viris doctissimis dictorum à D. Stephano vet eris testamenti historiæ consonantia quæritur, & profertur. ¶ Deniq; aduerte, quòd cùm ipsemet scriptor sacer inducit semetipsum aliàs loquentem, vt facit Paulus ad Galat. 2. inducit seipsum loquentem ad Petrum, eumq; reprehendentem, attentè considerandum est ex circũstantijs antecedentibus, & subsequentibus, an ea, quæ dicit se dixisse, aut sibi visa fuisse, confirmet scripto suo. Hoc adnotauerim, quoniam quidam defendentes Petri causam, quòd non peccauerit, nè venialiter quidem, subtrahendo & segregando se à gentibus, cum eis obijcitur, quod ipse Paulus dicit, quia reprehensibilis erat, & quòd non rectè ambularet ad veritatem Euangelij, respondent, huiusmodi verba D. Paulum non vt scriptorem sacrum affirmasse, sed de se ipso retulisse, quod aliàs ita fuerit loquutus atque ita senserit. ¶ Verum tamen quicquid sit de principali quæstione, an Petrus venialiter peccauerit vel non (mihi enim magis placet Petrum excusare à peccato. De qua re si placet, vide quæ diximus in. 2. 2. q. 1. ar. 7. prope finem commentarij) tamen in præsenti nulla ratione concedam, Paulum, dũ seipsum introducit loquentem aut reprehendentem, aliqua in re aut peccasse, aut falsum fuisse. Nam si quis attentè consideret capitis secundi ad Galatas seriẽ, omnia confirmat vt scriptor sacer. Approbat enim quæ dixit, & quæ fecit erga Petrum, dum ea omnia introduceit ad confirmationem intentæ veritatis, videlicet, q̃ legalia non essent seruanda cum Euangelio. Videretur autem Paulus blasphemus, si ad confirmandam veritatem suo errore, aut mendacio vteretur, neque in illo discursu Spiritus sanctus ei astitisset. Et idcirco error mihi videtur intolerabilis asserere, quòd quæ Paulus in eo capite scribit se dixisse, non habeant scripturæ sacræ autoritatem.

DVbitatur sextò, an in locis obscuris sacrarum literarum, vel etiam in manifestis, licitum sit cuilibet doctori Christiano nouum sensum adinuenire? ¶ Ad hoc respondetur breuiter, licitum esse doctori Christiano in sacris literis sensum nouum adinuenire, dummodo sit ad finem charitatis vtilis, neq; sit dissimilis contextui sacrarum literarum, neq; sit contrarius communi sanctorum expositioni. Dicimus autem nouum sensum, antiqua nihilominus fide & ratione fundatum. Hæc doctrina potest colligi ex D. August. lib. 3. de doct. Christ. c. 27. vbi ait, q̃ omnis sensus ædificatiuus charitatis, & non contrarius contextui, fuit prouisus à Spiritu sancto. Et D. Tho. de potentia. q. 4. artic. 1. ait, non esse incredibile, vt etiam scriptori sacro reuelatum fuerit diuinitùs, futurum esse, vt talis sensus nouus lectori occurreret. Et quanuis hoc non sit, saltem Spiritus sanctus intellexit ita futurum. Hæc D. Tho. Profero exemplum cuiusdam noui sensus, quem super illud Luc. 1. Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco: audiui à quodam concionatore in scholastica Theologia doctissimo. Is ergo sic illam interrogationẽ virginis explicauit, vt per eam potiùs angelum examinaret, quàm ab eo aliquid discere intenderet. Cũ enim beata virgo Prophetarum omnium scripta Spiritu sancto illuminante nõ minùs quàm Prophetæ intellexisset, cognoscebat profectò virginẽ, quæ conceptura erat Dei filium non amissuram virginitatem, sed Spiritus sancti virtute generaturam, pariturámq;, vt colligitur ex D. Tho. in. 3. p. q. 27. art. 5. ad tertium. Ergo non interrogabat, vt erudiretur, sed potiùs vt examinaret prudenter, vtrum angeli nuntium cum Prophetarum vaticinijs concineret. Hic ergo sensus cùm ad dignitatẽ virginis extollendam sit vtilis, optimaq; ratione Theologica fundetur, non habet vitiosam, sed potiùs laudabilem nouitatem. Sit aliud exemplum Ioan. 20. vbi dominus dixit Mariæ Magdalenæ. Noli me tangere, nondũ enim ascendi ad patrem meum. Qui locus obscurus videtur, & D. Aug. explicat tract. 121. in Ioan. nondum enim in corde tuo & fide tua æqualis sum patri. Sed quidam ex modernis sic explicant, sicut in Biblia Vatabli habetur, perinde est, ac si dominus dixisset. Ne sis occupata in me tangendo, nõdum enim discedo. Nam totos quadraginta dies apud vos futurus sum, quibus me per otium contingere, & amplecti poteritis. Sed potiùs festina ire ad Apostolos, &c. Qui sensus valde literalis videtur, & omnibus modernis catholicis meritò

placuisse

Universidad de Deusto
Biblioteca

placuisse video. Neque contrarius putandus est communi sanctorum expositioni, quorum quidam mystice locum illum sunt interpretati. Et aduerte aliud esse sensum aliquem esse contrarium, aliud verò esse distinctum. Neq; enim D. August. vbi supra nouis sensibus viam nobis præcludit, si boni sint. Imò verò ipsemet lib. 1. super Gen. ad lit. c. 18. ait: Si qua diuina scripta in rebus obscuris legerimus, quæ possunt salua fide alijs atque alijs parere sententijs, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita proijciamus, vt si fortè diligētiùs discussa veritas eam rectè labefactauerit, corruamus: nō pro sententia diuinarum scripturarum, sed pro nostra ità dimicantes, vt eam velimus scripturarum esse, quæ nostra est, cùm potiùs eam, quæ scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Hæc August. Cùm itaque sancti modestè, & pedetentim obscurum locum aliqua interpretatione dilucidant, non præcludunt posteris viam eundem locum nouis diligētia, sed cum antiquorum patrum veneratione interpretandi. Cùm autem omnis sancti asseueranter affirmāt, locum aliquem sic vel aliter esse intelligendum, tunc quidem eis non consentire, multo autem magis repugnare plusquàm temerarium esset. Et hoc est, quod decretis conciliorū Trullani can. 19. Lateranensis sub Leone X. actione. 11. Triden. sess. 4. statutum est, ne quis sacras literas cōtra sanctorum patrum sensum interpretetur. De qua re vide Cano lib. 7. de locis. c. 3. vbi docet, quatenus possint doctores Christiani moderni interpretari sacras literas. Sunt enim quædam, quæ nondum explicata sunt à sanctis, quædam verò à paucis, quædam autem sub quadā obscuritate & dubitatione interpretata sunt. Licitum itaque nobis est Sanctorum patrum vestigia sequentes spicas aliquas colligere, quæ messorum manus fugerunt. Id quod olim Ruth Moabitidi concessum est. Fortasis autem hac via humiliter incedētes regio Christi thalamo digni erimus: sicut illa Booz coniuncta matrimonio est.

DVbitatur septimò, an sit certum, scripturam sacram in vna litera literales sensus plures continere, ita vt oppositum sit error contra fidem? ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Quoniam vix aut nullus talis locus poterit proferri, in quo secundū fidē catholicam duos sensus literales intelligamus. ¶ Secundo. Quoniam principia Theologiæ non debent esse æquiuoca: at si daretur locus scripturæ duplicem sensum literalem habens, iam principium Theologicum esset æquiuocum, ac proinde confusè procederet Theologia. ¶ Tertiò. Si quis locus in sensu literali dupliciter potest explicari, efficitur inutilis ad conuincendos hæreticos. Nam cum Theologus vtitur loco illo in vno sensu, dicet hæreticus, alterum esse sensum literalem. ¶ Quartò, ex doctrina D. Thom. in solutione ad. 1. vbi ait: quòd multiplicitas sensuum non facit æquiuocationem, quia sensus isti non multiplicātur propter hoc, quòd vna vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa: omnes autem sensus fundantur super vnum literalem. Ergo nullus locus habet duplicem sensum literalem, aut D. Tho. sibi contrarius est. ¶ Quintò contra rationem D. Thomæ. Si enim propterea in vna litera plures sensus literales contineri possunt: quoniam autor sacræ scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu cōprehendit: pariter possemus dicere, quod totius sacræ scripturæ vnicus est sensus, quia tota sacra scriptura vnicum Dei conceptum atq; intellectum nobis explicat.

Pro decisione huius difficultatis supponendum nobis est, quid intelligamus per sensum literalem. Et quidem si D. Thomæ in hoc loco doctrinam sequamur sensus literalis propriè loquendo ille est, quem immediate per ipsas voces siue literas Spiritus sanctus significare voluit, siue dictiones ipsæ propriè accipiantur absque aliqua metaphora, aut grammaticali figura, quæ voces ipsas siue dictiones à propria ad impropriā significationem seu acceptionem distrahat. Etenim sicut D. Tho. docet ad Galat. 4. lect. 7. (quem locum singulariter vide pro istis quatuor sensibus) nihil refert siue propriè sumantur voces, siue improprie, & in præsenti articulo sensum parabolicum sub literali contineri dicit. Quando verò res ipsæ gestæ significatæq; per voces, rursus assumuntur ad aliarum rerum significationem, is dicitur sensus mysticus.

HOc suppositō sit prima conclusio. Rari sunt loci in sacra scriptura, qui duplicem sensum literalem hactenus intelligantur à Doctoribus habere. Hæc conclusio inductiue probari potest. Profertur enim locus ille, Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram: cuius loci vnus sensus est, in principio, id est, in initio temporis. Alter sensus est in principio, id est, antequàm quicquam faceret. Ex priore sensu, illorum error conuincitur, qui aiunt, mundum ab æterno fuisse. Ex altero sensu Græcorum error refellitur asserentium, angelos creatos esse ante mūdum corporeum. Tertius sensus est, in principio, id est, in filio, vt ait August. lib. 12. confess. cap. 20. & expressiùs lib. 11. de ciuit. cap. 9. & Ambro. lib. 1. Exameron. c. 4. eo quòd omnia per filium facta sunt. Est alter locus in Psal. 2. Filius meus es tu, ego hodie genui te. Quem locum sancti interpretantur nunc de generatione æterna, nunc de temporali, & Apostolus Actor. 13. videtur explicare de resurrectione Christi, dum inquit; Suscitans Iesum, sicut in Psal. 2. scriptum est: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Tertius locus profertur ex Psal. 8. Quid est homo, quòd memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum! Minuisti eum paulò minus ab angelis, Gloria & honore coronasti eum, &c. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Qui Psalmus ad literam videtur significare Adā, cui Deus ab initio omnia subiecerat, oues & boues vniuersas, &c. Et præterea ad literam videtur de Christo domino explicari ab Apostolo ad Hebr. 2. dum inquit; Nec dū omnia videmus subiecta ei. Eum autem, qui modico quàm angeli minoratus est videmus Iesum propter passionem mortis, gloria & honore coronatum. Præterea est alius locus, Isai. 53. Generationem eius quis enarrabit? Quem quidam interpretantur de æterna generatione, alij verò de temporali. Mihi sanè non sese offert nunc locus alius in sensu literali proprio multipliciter explicandus. At verò in sensu literali parabolico & metaphorico fortasis inuenientur plures loci multipliciter explicandi. Cuius ratio erit. Quoniam voces magis determinatæ sunt ad vnum significandum quàm res. Vnde Euangelicæ parabolæ diuersimodè à sanctis explicantur, & hoc quidem in sensu literali. Vt exempli gratia, parabola de patre familias, qui exijt primo mane conducere operarios, explicatur à quibusdam, quòd Deus à principio mundi in diuersis humani generis ætatibus ad fidem homines

homines vocauerit. Alijs verò videtur significari, quòd Deus quosdam homines summo mane vocat, cum ipsi veniunt ad vsum rationis: alios verò in iuuentute &c. Similiter, & illa insignis parabola, Homo quidā descendebat ab Hierusalem in Hierico &c. quæ inducta est à Christo domino, vt significaret, quemlibet hominem cuiuslibet nationis, cui misericordiam impendere possimus, proximum esse reputandum. Et nihilominus à Theologis communiter explicatur, q̄ Samaritanus ille transiens, Christus est saluator, & homo descendens ab Hierusalem in Hierico, humanum est genus, quòd à felici statu per protoparentis peccātum in Hierico, hoc est, in defectum ac mortem inciderit.

Secunda conclusio. Non inuenitur satis exploratū, q̄ secundum fidem sit certum, aliquem locum scripturæ necessariò intelligēdum in duplici sensu literali. Hæc conclusio videtur esse cōtra Abulensem vbi supra, qui putat esse certum secundum fidem quædam loca scripturæ in duplici sensu literali esse intelligenda. Sed innititur falso fundamento. Putat enim sensum spiritualem intentum à Spiritu sancto esse literalem. Hoc enim facto, & nos supra ostendimus esse certum secundū fidē, quòd sit duplex sensus sub vna litera. At verò iam diximus, quòd spiritualis sensus non propriè dicitur literalis. Probatur ergo conclusio. Quia omnia loca, quæ à nobis adducta sunt, solutionem habent, ita vt qui oppositum fuerit opinatus non damnetur erroris in fide, tametsi aliam censuram, vt statim dicemus, mereatur. Nā locus Genesis, In principio creauit Deus: fortasis sub vnico sensu illa duo significat, id est, in principio temporis, & antequam quicquā faceret. Hoc enim est omnino in principio. Et præterea plurimi doctissimique Theologi non audent erroris in fide damnare Græcorum sententiam asserentium, angelos creatos fuisse ante mundum corporeum. Sicut dicemus infrà in. q. 61. art. 3. Quòd autem D. Aug. & D. Ambro. explicent. In principio, id est, in filio, non faciunt rem certam secundum fidem. Deinde quod in Psal. 2. dicitur: Ego hodie genui te, à quibusdam dicitur, non esse adductū à Paulo, vt inde resurrectionem Christi probaret, sed vt probaret esse filium Dei; quod paulò antè proposuerat. Ita opinabatur doctissimus Cano. De generatione autem temporali non habemus necessarium testimonium, vt secundùm fidem, illum esse literalem sensum comprobemus. ¶ Præterea quæ in Psal. 8. dicuntur, si quis dixerit, Apostolum in sensu spirituali adduxisse, quoniam Adam forma fuit & figura secundi Adæ, qui est Christus, non longe ab scopo aberrauerit. Et tunc quidem secundùm fidem tenendum nobis est, Psalmum illum spiritualiter de Christo domino esse conscriptum. Et denique locus Isaiæ. c. 53. Generationem eius quis enarrabit? varias habet explicationes, sed non omnes illas secundùm fidem certas necessarium est confiteri.

Nihilominus sit tertia conclusio. Temerarium est negare in sacris literis esse aliquem locum, qui in sensu literali dupliciter possit intelligi. Hæc conclusio est contra Adamum super Ioannem in principio. Sed probatur. Quoniam communis sensus scholasticorum Theologorum est, duplicem sensum literalem aut plures inueniri posse sub vna litera scripturæ sacræ. Ita docet D. Tho. in hoc articulo, & communiter omnes scholastici nostri temporis temeritatem aliquam esse iudicant negare locum illum Genesis, In principio creauit, duplicē sensum literalem habere, propterea quòd in. c. firmiter. de summa Trinit. ex Concil. Lateran. ex illis verbis insinuatur damnandus duplex error. Sed de hac re latiùs dicemus infra in. q. 61. Interim tamen si cui videbitur acerbior nostra censura, quàm oporteat, ego sanè salua fide, ac doctrinæ sanitate censendi rigorem de sententia Theologorum facilè remittam. Sed nunc ita mihi videtur, aliquid temeritatis habere Adamia assertio.

IAm verò ad argumenta in oppositum respondendum nobis est. ¶ Ad primum argumentum patet ex dictis. ¶ Ad secundum argumentum multi verentur concedere æquiuocationem esse in sacra scriptura. Sed tamen profectò nescio, quomodo possint respondere, si concedant esse plures sensus literales. Quoniam æquiuocatio est, quando vox diuersis conceptibus sua significata repræsentat. Neq; valet respondere, quòd illi plures sensus sunt ad inuicem subordinati, & vnus eorum est præcipuus. Nam si hæc subordinatio est vniuoca sub vna ratione formali, erit vnicus sensus in plures materialiter distinctus, vt si dicas, omne animal est sensitiuum, intelligis omnem hominem esse sensitiuum & omnem equum &c. Si autē vnus sensus sit præcipuus, & per se intentus, alij verò propter aliquam similitudinem, iam erit æquiuocatio quædam analogica. Præterea neq; D. Tho. vnquàm negauit, æquiuocationē esse in multiplici sensu literali, sed in literali & mystico. Dicendum igitur ad argumentum, quòd quemadmodū verba, & nomina, & propositiones quæ in sacris literis inueniuntur non dicentur à nobis esse synonoma, quāuis sensum Dei nobis significent qui vnicus est in se, quoniam ipse Deus nobis loquitur per signa nobis imposita, quæ varijs conceptibus nobis significant: ita neque negandum est, æquiuocationem esse, si vna oratio plura nobis significet per modum plurium. Loquitur enim Deus more hominum per conceptus, & verba scriptoris. Non tamen huiusmodi æquiuocatio confusionem parit in sacris literis. Quia secundùm vtrumque sensum poterit fieri argumentum Theologicum magis aut minus certum secundùm necessitatem intelligētiæ literæ. ¶ Ad tertium respondetur, quòd si constaret de aliquo loco scripturæ duplicē sensum literalem habere, ex vtroq; poterat hæreticus conuinci, vt quidam arbitrantur, Lateranense cōcilium ex duplici sensu illius, in principio creauit &c. duplicem errorem damnasse. Cæterum si sensus literalis non fuerit necessarius sed probabilis, poterit prodesse ad ædificationem fideliū, quamuis non prosit ad conuincendum hæreticū. ¶ Ad quartum respondetur, quòd D. Thom. ibi loquitur de sensibus mysticis, qui omnes fundantur super aliquo vno literali, ita sanè, quod quilibet mysticus fundetur super vnum aliquem literalem. ¶ Ad quintum respondetur, quod ea ratio D. Tho. nō concludit, quòd Deus vniuoce nobis significet duplicem sensum literalē, sed quòd cum ipse sit autor scripturæ, & nostrarum intellectionum, potuit intendere, vt plures sensus literales nobis occurrerent. Et ideirco taliter loquutus est per scriptores sacros, vt in quibusdam locis indifferens scriptura maneret, vt multipliciter posset à nobis intelligi. Id quod inter amicos vsu venire solet, vt amicus amico literas mittens, aliquas ex professo æquiuocas sententias scribat, quæ multipliciter iuxta leges amicitiæ possint intelligi, vt amicus in illis se exerceat suaui æquiuocatione detentus.

Dubi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

DVbitatur octauò, vter sensus sit potior literalis, an spiritualis? ¶Ad hoc breuiter respondeo, & sit prima conclusio. Omnis sensus literalis certior est quo ad nos, quàm spiritualis. Probatur. Quia tantum ex sensu literali possumus certum argumentũ facere, vt statim dicemus. ¶Secunda conclusio. Literalis sensus, qui simul habet coniunctum sensum mysticum, vt in plurimũ est inferior dignitate, quàm spiritualis. Hæc probatur ex illo. 1. ad Cor. 9. Nunquid Deo cura est de bobus, an propter nos dictũ est &c. Vbi apertè significat, quòd olim in illa litera Deus magis intendebat, vt Apostoli Euangelij prædicatores pascerentur à populo. Præterea Orig. lib. 4. Periarch. c. 2. inquit, q̃ sensus spiritualis est sicut anima, literalis sicut corpus. Et idem dicit D. Cyrill. super Leuit. in prologo. Dixerim autem vt plurimum, Quoniam si sensus literalis contineat aliquam Christi actionem studiosam, per quam Christus significet, nos ipsum imitari oportere, vt exempli gratia, quando humili asello insidens intrauit Hierusalem, non auderem dicere, nec dicendum videtur, quòd sensus spiritualis, qui moralis est, sit potior quàm literalis, cum ipsa Christi actio plus Deo placuerit in infinitum, quàm omnes nostræ actiones. ¶Tertia conclusio. Literalis sensus certus, qui est de eadem re de qua alibi est sensus spiritualis, potior est, quàm spiritualis, & certitudine, & vtilitate, quanuis spiritualis sit delectabilior, dum sub figuris rerum gestarum intelligitur. ¶Quarta conclusio. Dum in scriptura sacra in sensu literali dicitur, q̃ quidam alius locus alibi scriptus spiritualiter sit intelligendus, iam certitudo illius loci spiritualis ad literalem pertinet. Vnde consequenter.

DVbitatur vltimò. Vtrum ex solo sensu literali possit fieri certum argumentum ad confirmandas res fidei? ¶Respondetur, & sit prima cõclusio. ¶Ex solo sensu spirituali non conficitur certum argumentum ex sacris literis. Probatur ex Aug. in epist. 48. contra Vincentium Donatistam, quem locum citat D. Tho. in hoc art. 10. ad. 1. & ex D. Diony. in epist. ad Titum, vbi ait, q̃ Theologia symbolica, id est, mystica, non est argumentatiua. Idem docet Hierony. super Matth. c. 13. ¶Secunda conclusio. Quando sensus spiritualis est certus ex alio loco literali scripturæ, tunc ex illo certum argumentum desumi potest; Quoniã iam ex literali certitudinem habet, vt est exemplum ex illo Deut. 25. Non alligabis os boui trituranti. Quem locũ necessario spiritualiter esse intelligendum habemus ex Apostolo. 1. Cor. 9. ¶Tertia conclusio. Si vniuersi sancti conueniant in expositione alicuius loci scripturæ secundum sensum mysticum, iam tunc propter communem sanctorum autoritatem tam magnum ex illo loco argumentum fieri potest, vt oppositum nõ sine magna temeritate dicatur. ¶Tandem circa solutionem ad tertium argumentum, & conclusionem ibidem à nobis annotatam aduerte ex D. Aug. in lib. 8. super Gen. ad lit. c. 7. non esse necessarium, vt si quid in locutione parabolica verum sit, & alia ibidem contenta secundũ historiam accipiantur, vt exempli gratia, in illa parabola, Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Hiericò, etiam si secundum historiam fuit verè Hierusalem, & fuit Hierico, non tamen cætera, quæ illic narrantur, historicè contigisse, credere cogimur. Huius generis plurima esse in Cantico Canticorum Salomonis existimo, in quibus quædam inuenies, quæ secundum historiam verificari possunt. Sed alia plurima eisdem adiuncta sunt, quę nulla ratione ad literam verificari possunt in sensu literali proprio, sed verificantur, vel in sensu literali metaphorico, aut certè in sensu mystico proprietatem metaphoræ excedentem. Sed de hoc aliàs fortasis (si Deo placuerit) plura distinctiùs dicemus. Hactenus in gratiam scholasticorum de sensibus sacrę scripturæ dicta sufficiant, ac proinde de tota prima, grauissimaq̃ quæstione.

QVÆST. II. DE DEO.

An Deus sit?

QVIA igitur principalis intentio huius sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, & non solum secundùm quod in se est, sed etiam secundùm quod est principium rerum & finis earum, & specialiter rationalis creaturæ, vt ex dictis est manifestum †, ad huius doctrinæ expositionem intendentes.

¶ Primo, tractabimus de Deo.

¶ Secundò, de motu rationalis creaturæ in Deum.

¶ Tertiò, de Christo qui secũdùm quòd homo via est nobis tendendi in Deum.

CONSIDERATIO autẽ de Deo tripartita erit.

¶ Primò, nanque considerabimus ea quę ad essentiam diuinam pertinent.

¶ Secundò, ea quæ pertinẽt ad distinctionẽ personarũ.

¶ Tertiò, ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

CIRCA essentiam verò diuinam.

¶ Primò, considerandum est an Deus sit.

¶ Secundò, quomodo sit: vel potius quomodo non sit.

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

CIRCA primum quæruntur tria.

POstquam D. Tho. in præcedenti quæstione disputauit de proprietatibus Theologiæ, aggreditur iã nunc agere de eius obiecto. Qua in re D. Tho. mirificum ordinẽ & obiecto formali Theologiæ, quæ innititur reuelationi diuinæ, conuenientem seruauit. Etenim priùs sermonem de Deo eiusq; proprietatibus, quæ illi secundùm se conueniũt instituit ab hac quæstione vsq; ad. 44. Deinde verò ex cognitione Dei ad creaturarum cognitionẽ descendit.

DVbitatur circa prædictum ordinem, vtrùm iste modus procedẽdi, quem D. Tho. in sua summa Theologica seruauit, sit congruus? Quod est quærere, vtrùm in Theologia à Dei cognitione peruenire debeamus ad cognitionem creaturarum?

Arguitur primò pro parte negatiua. Omnis nostra cognitio, aut est motus circularis, vel rectus, vel obliquus, secundum doctrinam D. Diony. 4. c. de diui. nomi. & explicationem S. Tho. ibidem lect. 7. Sed cognitio Dei ducens nos ad cognitionem creaturarum, nullus istorum trium motuum est, ergo &c. Probatur minor. Et primò q̃ non sit circularis animæ motus probatur. Quia motus circularis animæ est, quando anima ingreditur ad seipsam relictis exterioribus: sed huiusmodi cognitio non est motus Theologicus, cùm non habeat

habeat Deum pro obiecto, ergo. Quòd verò non sit rectus probatur. Nam motus rectus animæ procedit ex sensibilibus, ad Dei cognitionẽ per discursum: sed modus procedendi D. Thom. est è conuerso, ergo. Neque tãdem est obliquus; Quia in motu obliquo est aliquid difformitatis, quæ in Theologica cognitione non debet esse, ergo. ¶Secundò. Ista doctrina infunditur nobis iuxta nostram capacitatem, sed modus nobis connaturalis cognoscendi Deum ille est, quo procedimus à creaturarum cognitione ad Dei considerationem, ergo à creaturarum cognitione debebamus incipere. Explicatur maior. Nam D. Chrysost. homil. 2. in Genes. docet, quòd ideò Moyses incepit à conditione creaturarum suam doctrinam, & D. Paulus Act. 14. Annuntiamus, inquit, vobis conuerti ad Deum viuum, qui fecit cœlum & terram &c. vt conuenienti modo peruenirent ad tradendam cognitionem Dei accommodantes reuelatam doctrinam modo naturali nostræ cognitionis, ergo. ¶Tertiò. Intellectus noster procedit de potentia ad actum, ergo priùs intelligit imperfectiora quã perfectiora, ergo priùs creaturam, quàm Deũ. ¶Quartò. Nam D. Thomas quæst. præceden. artic. 7. ad primum dicit, quòd in hac scientia debemus vti effectibus Dei, vel naturæ, vel gratiæ loco diffinitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina considerantur, ergo priùs agere debemus de effectibus eius, quia isti sunt ratio cognoscendi Deum.

ADhanc quæstionem respondetur, & sit conclusio, optimum esse ordinem, quem seruauit D. Thom. in tradenda Dei cognitione: imò necessariò iste ordo habet seruari in Theologica disputatione. Probatur hæc conclusio. Primò, nam Theologia ex propria sua ratione habet, quòd sit practica & speculatiua: sed secundùm vtramque rationem hunc ordinem necessariò expostulat, ergo. Maior patet ex quæst. præced. Minorem probo, & primùm, quia inquantum practica præsupponit cognitionem finis ad considerationem cæterorum: at Deus est finis, & eius assecutio, scilicet beatitudo, est finis hominis intrinsecus, ergo priùs agendum est de Deo, in cuius adeptione consistit nostra beatitudo, quàm de cæteris medijs quibus peruenitur ad illam. Quòd verò inquantum speculatiua, probatur. Nam hæc scientia est impressio scientiæ Dei: sed Deus ex cognitione sui procedit ad cognitionem creaturarum, ergo idem seruandum est in hac scientia. Secundò probatur. Hæc scientia est sapientia, ergo causa cognoscendi omnia, de quibus agit, debet esse altissima, scilicet Deus: hæc autem priùs debet cognosci, vt potè ratio cæterorum, ergo. Confirmatur. Nam quando procedimus ex cognitione creaturarum ad cognitionem Dei, ille processus est scientiæ, & non sapientiæ, vt habetur. 2. 2. quæstione. 9. artic. 2. ad. 3. ergo si hæc scientia procedit vt sapientia, è contra debet procedere. Vltimò probatur. Theologia procedit per demonstrationem à priorialiàs enim non esset vera & simpliciter scientia, ergo procedit ex cognitione primi sui obiecti ad cognitionem cæterorum. Etenim cognitio sui obiecti est causa cognoscendi cætera. Plura de his vide apud D. Thom. 4. contra gent. capit. 1. vbi amplè disserit de hac re.

AD argumenta in oppositum. ¶Ad primum respondetur, quòd locus ille Dionysij difficillimus est, cuius explicatio egregia est apud S. Th. 2. 2. quæst. 180. artic. 6. ad. 3. Dicimus ergo, quòd motus Theologiæ est obliquus, quia vtitur diuinis illuminationibus per discursum, & ratiocinationem. Et dicit S. Thom. motum obliquum compositum esse ex motu circulari & recto. Et hoc motu procedit Theologia, quæ vtitur diuina reuelatione, vt ratione formali sub qua, vt dictum est supra quæst. præced. artic. 3. in quo est conformis motui circulari, qui in vniformi Dei contemplatione consistit, cæterum discedit ab ista vniformitate, & accedit ad motus recti rationem, quatenus mediante discursu naturali ex cognitione, scilicet, Dei descendit ad cognitionem creaturarum. Vnde ad probationem antecedentis respondetur, quòd non est conformis diuinæ cognitioni, quantum ad omnia, quoniam licet vtatur diuinis Illuminationibus, id tamẽ facit mediante discursu naturali ad creaturarum considerationem descendendo. Vide S. Thom. suprà. ¶Ad secundum respondetur ex eodem Chrysosto. ibidem, quòd doctrina reuelata potest communicari rudi populo, & etiam hominibus iam de fide magis edoctis. Si loquamur de hominibus primi generis, naturalia priùs sunt explicanda illis, vt ex eorum cognitione perueniant ad diuina. Si autem sit sermo cum hominibus, qui in fide profecerunt, è contra procedendum est. Quem ordinem sancti homines diuino afflati spiritu in scripturarum sanctarum traditione seruarunt. Nam D. Ioan. capite. 1. quia verba faciebat ad homines iam fideles, ac magis in fide illuminatos, priùs de Deo secundùm se dixit, In principio erat verbum, &c. deinde ad creaturas descendit, dicens; Omnia per ipsum facta sunt, &c. Similiter Paulus ad Colossenses. 1. quia loquebatur populo iam in supernaturalibus instructo, eodem modo processit. Vnde ex cognitione Christi secundùm se, de quo ait, qui est imago Dei inuisibilis primogenitus, &c. gradum facit ad cognitionem creaturarum dicens, quoniam in ipso condita sunt vniuersa, &c. Theologia autem secundum se præsupponit cognitionem supernaturalem: & ideò ex natura sua à Dei cognitione ad creaturarum cognitionem descendit, licèt aliquando per accidens ex audientium minore capacitate mutetur iste ordo, vt mutauit Moyses, & Paulus Actor. 14.

Ad tertium respondetur, quòd processus de potentia ad actum saluatur in diuersis generibus cognitionis supernaturalis, & naturalis, quarum hæc præsupponitur ad illam: & etiam in eodem genere supernaturali, quia vt probat D. Thomas. 4. contra gentes. capite. 1. eadem diuina priùs imperfectè, & postea perfectiùs attingimus. Et præterea prior est cognitio naturalis in apprehẽsione, qua prius apprehẽdimus creaturas, quã Deum; non verò in iudicio & discursu Theologico.

Ad vltimum respondetur, quòd Diuus Thomas loquitur de Theologia in via, & non dicit, quòd per effectus deueniamus in cognitionẽ Dei in processu Theologico, sed quòd vtimur termino significante Deum quoad aliquem effectum, saltim quoad nominis impositionem loco proprij conceptus & quidditatiui, ad demonstrandum de Deo suas proprietates: de tali autem effectu non edocemur in Theologia; & ideò creaturarum consideratio in ordine scientiæ Theologiæ non debet præcedere considerationem Dei: quanuis illarũ naturalis quædam cognitio præsupponatur ante ingressum ad Theologiam.

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS I.

¶Vtrùm Deũ esse sit per se notum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deũ esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principijs. Sed sicut dicit Damas.† in princ. libri sui, Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est insertа: ergo Deum esse est per se notum.

¶ 2 Præterea. Illa dicuntur esse per se nota, quę statim cognitis terminis cognoscũtur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principijs, in. 1. Post. † Scito enim quid est totum, & quid pars, statim scitur, ꝙ omne totum maius est sua parte: sed intellecto quid significet hoc nomẽ Deus, statim habetur, ꝙ Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re & in intellectu, quàm quod est in intellectu tantũ: vnde cùm intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notũ.

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

SED contra, nullus potest cogitare oppositũ eius, quod est per se notum, vt patet per Philosophum in. 4. Met. &. 1. *Poster. circa prima demonstrationis principia: cogitari autem potest oppositũ eius quod est Deũ esse, secundùm illud Psal. 52. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus, ergo Deũ esse non est per se notum.

RESPONDEO dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, vno modo secũdum se & nõ quoad nos: alio modo secundùm se & quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, vt homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, & de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principijs, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, vt ens & non ens, totum & pars, & similia. Si autẽ apud aliquos notum non sit de prædicato & subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est erit per se nota, non tamen apud illos, qui prædicatum & subiectum propositionis ignorat. Et ideo contingit vt dicit Boet. * in lib. de hebd. quòd quędam sunt communes animi conceptiones, & per se notæ apud sapientes tantum: vt incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod hęc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suũ esse, vt infra patebit. *Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quæ sunt magis nota quoad nos, & minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

AD primum ergo dicendũ, quod cognoscere Deũ esse in aliquo communi sub quadam cõfusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet, Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem: & quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non

11 1. dist. 3. q. 1. art. 2. Et 3. contr. 6. 10. &, 11. Et verit. q. 10. ã. 12. Et po. q. 7. ã. 2.

† Lib. 1. orthodoxæ fidei. cã. 2. &. 3.

1. Post. tex. 6. ante medium to. 1.

1. Post. tex. vlt. à med. illi*, & tex. 5. circa fin. 4. met. tex. 9. innuitur to. 1. &. 3.

In libr. an omne quod est sit bonum. circa prin. illius.

q. 3. art. 4.

A est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quanuis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant diuitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

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

AD tertium dicendum, ꝙ veritatem esse in communi est per se notum: sed primam veritatem esse hoc non est per se notum quoad nos.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Hæc propositio, Deus est, est per se nota secundùm se. Ratio est. Quia prædicatum huius est idem cum subiecto, Deus enim est C suum esse, ergo.

Secunda conclusio. Deus est, non est propositio per se nota nobis. Ratio est, quia non scimus de Deo, quid est: sed indiget demonstrari per ea, quæ magis nota nobis sunt, ergo.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis quidam disputant 8. Physi. explicantes vim rationum Aristot. ad probandam primã causam, & in Meth. 12. lib. circa tex. 29. & deinceps. Vide Platonem in Timæo: & ea quæ Marsi. Ficinus adducit de Trimegisto. Mirè de hac re loquitur Cicero maxime lib. 1. de natura Deorum. Aug. Eugubi. lib. 6. de perenni Philosophia. Vide interpretes sacros super illud Rom. 1. Qui cùm cognouissent Deum. Et scholasticos in. 1. dist. 2.

CIrca hunc articulum est dubiũ de cõclusionibus D. Tho. Vtrùm hæc propositio, Deus est, sit per se nota? Et videtur quòd sic. ¶Primò. Principia prima practica sunt per se nota quoad nos sicut speculatiua. v. g. bonum est faciendum, malum est fugiendum, sed vnum principium practicum est, quòd Deus sit colendus, ad hoc enim inclinat habitus primorum principiorum, ergo, Deũ esse, est per se notum quoad nos. Probatur consequentia, quia illud principiũ non esset per se notũ, nisi Deũ esse, esset per se notum, ergo. E ¶Arguitur secundò. Hæc propositio, Deus est, est immediata, ergo pertinet ad habitum primorũ principiorũ. Consequẽtia est bona. Nã habitus primorũ principiorũ inclinat ad propositiones cognitas sine discursu & medio. Antecedens verò probatur. Nã ad probandã hanc propositionem nullum est medium: non enim habet causam, nec rationem formalem, nam ipsa essentia Dei est suum esse. Tunc vltra. Hæc propositio pertinet ad habitum primorum principiorum, ergo est per se nota quoad nos. ¶Quòd si quis dicat, quòd hæc propositio, Deus est, potest à posteriori probari. Contra. Demonstratio à posteriori nõ manifestat propositionẽ in seipsa. Non enim reddit causam, quare prædicatũ conueniat subiecto, ergo si hæc propositio,

Deus

Deus est, non est per se nota quoadnos, nunquàm erit nota quoad nos. ¶Arguitur tertiò. Illud est per se notum, quod non potest cogitari non esse: sed nullus potest cogitare Deum nõ esse, ergo est per se notum. Maior probatur. Nam illa propositio est per se nota, quam nullus potest mente negare, & quam auditam statim approbat. Minor probatur. Quia nulla res potest intelligi cum oppositio eius, quod est de sua quidditate; sed esse est de essentia & quidditate Dei, vt dicetur. q. 3. ergo. Item probatur minor. Quia nullus potest negare Deum esse, nisi ignoret quid importetur per subiectũ. ¶Confirmatur. Nam Deus est id, quo melius excogitari non potest: sed illud est mẽlius, de quo non possumus cogitare, quòd non sit, ergo de Deo nõ possumus B cogitare, quòd non sit. ¶Arguitur quartò. Prima intellectio, quæ est fundamentum totius discursus, est quod Deus sit, ergo per se notum est, Deum esse. Consequentia est bona & anteceedens probatur. Homo cùm peruenit ad vsum rationis, tenetur se conuertere in Deum, & aliàs peccat mortaliter, vt dicit D. Tho. 1. 2. q. 89. ar. 6. ergo in primo instanti vsus rationis potest cognoscere Deum sine discursu. Patet consequentia. Nam si indigeret discursu, non posset se in Deum conuertere. Confirmatur. Homo in primo instanti vsus rationis cognoscit legẽ: aliàs non posset peccare, ergo cognoscit Deũ legislatorem. Nam lex non potest esse sine legislatore. C ¶Arguitur quintò. Illa propositio est per se nota, in qua prædicatum includitur in ratione subiecti: nam tunc impossibile est intelligere subiectum, quin intelligatur prædicatum: sed in hac propositione Deus est, prædicatum est de ratione subiecti, ergo. Confirmatur. Deus est ipsum esse suum: sed non potest cogitari, quin idem de se prædicetur, vt ꝙ homo non sit homo. Neq; valet dicere, ꝙ nos non cognoscimus quid est subiecti, & ob id non comprehendimus connexionem, quã habet cum illo prædicato. Cõtra hæc enim replicatur: Nã ad hoc quòd aliqua propositio sit per se nota, etiã quo ad nos, non requiritur, ꝙ extrema eius sint nota quoad D nos conceptu proprio & quidditatiuo: sed sat fuerit, ꝙ habeamus conceptus confusos eorum: sed extremorũ huius propositionis, Deus est, habemus huiusmodi cõceptus, ergo. Probatur maior. D. Tho. docet in articulo ꝙ hæc propositio, immaterialia nõ sunt in loco, est per se nota quoad sapientes, sed nullus hominũ potest formare conceptum proprium & expressum quidditatiuum rerum immaterialium: quia species, quibus nos intelligimus repræsentant spiritualia imperfectè, sed tantum habemus conceptus confusos, ergo hoc sufficit. ¶Arguitur sextò. Omnia desiderant summum bonũ, at verò solus Deus est summum bonum, ergo omnia E desiderant Deum, sed non potest desiderari quod non cognoscitur: nihil est enim volitum, quin præcognitũ, ergo per se notum est, Deum esse. ¶Vltimò arguitur. Omnes intelligũt nomine, Dei, id quo nihil maius est, vt docet Aug. lib. 1. de doct. Christ. c. 7. Sed per se notũ est, ꝙ est aliquid in rerum natura supremum, quo nihil maius est, ergo. ¶Confirmatur. Omnes nationes compellant Deum nomine quatuor literarum (vt Platonici aduerterunt) Græcis ΘΕΟΣ Hebræis nomen tetragrammaton Iehouah, erat solennissimum. Latini Deũ appellãt, Magi, Persæ, & Syri appellant Orsi, Ægyptij, Teut. Arabes, Alha. Quasi re significari dicunt Platonici primò excellentiam in sua essentia, secundò in esse,

A tertiò in virtute, quartò in operatione. ¶Confirmatur secundò. Deus intelligitur à nobis sicut quid perfectissimum omnium, sed id quod est, perfectius est, quã id quod non est: ergo non possumus cogitare de Deo cũ assensu, ꝙ non sit. Nam si intelligeremus Deum non esse, quomodo ei summam perfectionẽ tribueremus?

IN oppositum est primò. Nã si hæc propositio, Deus est, est per se nota, & per se pertinet ad habitum primorum principiorum, quoniam prædicatum est de intrinseca ratione subiecti, sequitur ꝙ etiam hęc propositio est per se nota, Deus est trinus & vnus. Consequẽs autem est falsissimum: nam ista habetur per fidem, & nullo modo potest pertinere ad habitum primorum principiorum. Sequela probatur. Prædicatum in illa propositione est de intrinseca ratione subiecti, ergo est propositio per se nota. Confirmatur. Nam illa propositio, Deus est trinus & vnus, caret medio, sicut illa, Deus est. Sed ista, Deus est, hac sola ratione est per se nota, ergo etiam illa. ¶Secundò sequitur, quòd hæc propositio, Deus est æternus, & aliæ huiusmodi sint per se notæ: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nã prædicatum est de intrinseca ratione subiecti, & qui cognosceret subiectum, statim cognosceret prædicatum illi conuenire, ergo. Probatur minor. Nam demonstrantur hæ propositiones, Deus est immutabilis, Deus est æternus. ¶Tertiò illa, quæ sunt per se nota ex seipsis, cognoscuntur sine aliqua deductione à causatis in causa, statim enim cognitis terminis cognoscuntur, vt dicitur. 1. Post. sed Deum esse, non cognoscimus nisi per eius effectus, vt habetur Rom. 1. A creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur &c. Ergo Deum esse non est per se notum. ¶Denique. Quanuis Deus, & eius esse, & similiter essentia, & esse, sint idem; distinguuntur tamen saltim ratione, ergo possumus cogitare diuinam essentiam sine esse. Antecedens est notum, consequentia probatur. Nam ea, quæ distinguuntur ratione possunt cognosci separatim, ac subinde vnũ non est de conceptu, & quidditate alterius, ergo hæc propositio Deus est, nõ est per se nota. ¶Confirmatur. In Deo idem est esse, quod esse iustũ; sed non est per se notum, ꝙ Deus est iustus, sicut de alijs attributis: multi enim existimant, Deum non esse iustum, quia dicunt Deo placere mala, ergo.

IN hac re est maxima inter doctores opinionum diuersitas. Cicero enim lib. 1. de natura Deorum asserit, Deum esse, vsq; adeò esse per se notum, vt appellet anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more & lege omnibus est notum. Eandem opinionem tenet lib. de legibus, & ait, hanc opinionem esse Epicuri. F Eandem sententiam videtur docere D. Damasc. libr. 1. Orthodoxę fidei. c. 1. &. 3. & D. Hiero. super. c. 36. Iob in illa verba. Omnes homines vident eũ, & super Psal. 95. in illa verba; Etenim correxit orbem terræ, docet nullam gentem esse adeo barbaram, quę non intelligat naturaliter Deum & creatorem suum. Et in illud ad Gal. 1. Cum autem placuit ei qui me segregauit. Et ex illo Ioan. 1. erat lux vera, quæ illuminat &c. infert sic. Ex quo perspicuum est natura, omnibus Dei inesse notitiam. Docent idem D. Anselm. lib. contra insipientem, Abulen. sup. Exo. c. 5. q. 2. super illud; Nescio Dominũ, & Israel non dimittam. & Lyra ibidem. Neque videtur valere solutio D. Thom. hic ad primum, ꝙ isti doctores non intelliguntur de expressa Dei cognitione sed de

confusa.

Universidad de Deusto
Biblioteca

confusa. Nam etiam post demonstrationem à posteriori non cognoscitur Deus nisi sub quadam confusione, v.g. quòd sit quædã immortalis natura omnibus eminentior; vt diffinit D. Aug. 1. de doctri. Christ. c. 6. 7. & 8. vel per alios conceptus communes, per quos describunt eum. Iustinus Martyr in Triphone parum post principium. Basil. hom. 1. Examer. Cicero in. 1. Tuscul. Suidas in dictione Trostheos; Vel etiam per negationes, vt docet D. Diony. c. 1. cælestis Hierar. quomodo diffinit eum Plato in Timæo. Ex hoc sic arguitur. Post demonstrationem est nobis notum, Deum esse, quia scimus eum esse sub quodam communi conceptu, ergo etiam ante demonstrationem scimus Deũ esse per se: quia est per se notum nobis sub quodam conceptu communi, vt dicit D. Tho. hic ad. 1. Ægydius Roman. videtur in hanc sententiam inclinare: tenet enim, quòd illa propositio, Deus est, est per se nota, & etiam quoad sapientes, & probat primò, quia solus insipiens dixit: non est Deus. Secundò, quia sapientibus est notum in ratione subiecti includi prædicatum, ergo secundùm se est notum, & quoad illos. ¶ Est alia opinio, quæ in alio extremo docet, scilicet, quod Deum esse non est per se notum, nec quoad nos: nec potest per rationem naturalem demonstrari, sed sola fide creditur. Hanc opinionẽ articulo sequenti ostendemus esse erroneam. ¶ Tertia opinio est media, quòd Deum esse, non est per se notũ nobis, sed naturaliter per discursum cognoscitur: est tamen notum secundùm se. Hæc opinio est D. Tho. hic &. 1. cont. gent. c. 11. & 12. de veritate. q. 10. ar. 12. & 1. sent. quam sequitur Durandus. d. 3. q. 3. Estq; communis omnium Theologorum.

PRO decisione huius dubij notandum est, quòd propositio tripliciter dicitur per se nota. Primò secundum se tantum, secundo, quoad nos tantum, tertiò secundùm se & quoad nos simul. Explicatur hęc distinctio. Propositio enim per se nota excludit mediũ cognitionis: nam per se notum, id est, quod non est per aliud notum. Aut ergo excludit medium cognitionis secundùm se tantùm, quia excludit medium connexionis suorum extremorum: quod non contingit solùm, quando prædicatum est de ratione subiecti, sed etiam quando prima passio inest proprio & immediato subiecto, vt docet S. Tho. 1. Post. lect. 36. Et ideo propositiones eiusmodi dicuntur per se notæ secundum se tantum: quia propter nostram imperfectionem non cognoscitur à nobis connexio immediatè subiecti & prædicati. Aut excluditur medium quoad nos tantùm, scilicet, quia medium habet secundum se connexionem suorum extremorum, nos autem ad cognoscendam illam non indigemus medio. v.g. in his propositionibus, nix est alba, notus est, quarũ licet habeamus causas in essendo, nobis autem per sensum sine alio medio innotescunt. Et istæ propositiones dicuntur per se notæ quoad nos tantum. Aut verò excludit mediũ secundum se, & etiam quoad nos: quia intime nouimus essentias extremorum, & ex ipsis sine alio medio intelligimus, vnum inesse alteri; & huiusmodi propositio est secundum se & quoad nos nota. v. g. Omne totum est maius sua parte. De propositionibus per se notis vide Capreol. in. 1. dist. 2. quæstione. 2. & Caietan. 1. Poster. cap. 2. &. 3. Soto ibidem. quæst. 2. ad. 9. Ferrar. 1. contra gent. cap. 11.

Hoc supposito sit prima conclusio. Hæc propositio A Deus est, est per se nota secundùm se. Hæc conclusio est D. Tho. hic & vbi supra. eam tenet D. Greg. in moral. super Iob. c. 36. & probatur ratione D. Tho. hic. Nã prædicatum est de intrinseca ratione subiecti, ergo. Antecedens probatur. Nam esse est de essentia Dei, vt dicemus. q. 3. Consequentia verò nota est. ¶ Confirmatur primo. Nam visa & intellecta natura subiecti, scilicet Dei, statim intelligitur ipsum esse, ergo. ¶ Confirmatur secundò. Illa propositio Deus est, caret medio à priori: non enim potest demonstrari, nec per causam, nec per rationem formalem à priori, ergo est per se nota secundùm se & ex natura sua. Hanc veritatem probant argu B menta facta pro. 1. parte quæst.

Secunda conclusio. Hæc propositio Deus est, nõ est per se nota quoad nos. Hanc conclusionem tenent autores supra citati, specialiter D. Grego. vbi supra qui dicit, quòd ideò Iob dicit, omnes homines videre Deũ, quia per ratiocinationem & discursum facilè possunt in eius cognitionem venire, sed quod per ratiocinationem cognoscitur, non est per se notum quoad nos, vt constat ex dictis, ergo. Et in huius rei signum, vt autor est Euseb. lib. 11. de præparatione Euãgelica, Ægyptij in suis templis Deum sic describebant. Ego sum quod fuit, quod est, quodq; futurũ est: nemo vnquam velum meum reuelauit. Quibus verbis significabant quòd licet esse sit de essentia Dei, hoc tamen homines solum per discursum cognoscebant. Explicatur hoc amplius ex illo Exod. c. 6. Ego dominus qui apparui Abraham Isaac, & Iacob in Deo omnipotente, id est, qui reuelaui illis attributa fortitudinis, & potentiæ meæ dando illis victorias, & nomen meum, Adonay non indicaui eis. Vbi in Hebræo habetur nomen significans esse Iehouah. Quo loco præfert dominus Moysen patribus antiquis, quòd illi etsi habuerint notitiam quid nominis, & cognitionem confusam ex effectibus omnipotẽtiæ, tamen illud nomen Iehouah, quod erat proprium nomen Dei, non manifestauit eis, sicut Moysi. Ex quo sic arguitur. Ad hoc quòd aliqua propositio sit per se nota nobis, requiritur vt ex cognitione subiecti, statim sciamus prædicatum illi conuenire, & quomodo conueniat; sed ex cognitione Dei etiam illa, quæ habebatur à patribus per reuelationem, non cognoscebant, quomodo Deo conueniret esse, vt patet ex locis adductis, ergo neq; nobis erit per se notum. ¶ Secundò probatur. Nemo potest dubitare de per se notis nobis, neque oppositum opinari, sed fuerunt philosophi, qui dubitarunt, imò etiam qui oppositũ senserunt, ergo. Probatur minor ex Cicer. lib. 1. de natura Deorum, vbi refert quosdam dubitasse, vt fuit Protagoras, quos dã oppositum sensisse, vt fuit Diagoras, & D. August. lib. 3. cont. lit. Petiliani. c. 21. meminit Diagoræ Athei, id est, sine Deo, qui negabat Deum. Item ex Psalm. 13. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Itaque non solum ore, sed corde, id est, mente dixit: non est Deus. ¶ Tertiò, Deum esse non cognoscitur, nisi vel ex discursu, scilicet ex eo quòd homo cognoscit visibilia, & ex eis discurrit ad cognitionem vnius supremæ causæ: quia non est processus in infinitum in causis subordinatis, idque Aristot. demonstrat ex alijs rationibus sumptis ex effectibus, aut ex fide humana vel diuina, ergo non est per se notum nobis Deum esse. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta pro secunda parte quæstionis.

AD

AD argumenta in principio posita. ¶ Ad primũ respondetur. Quòd quanuis esset principiũ immediatũ nobis, Deus est colendus, tamen nõ sequitur, ergo Deũ esse, est per se notũ nobis, quia principia practica quantumcunq; sint per se nota in suo genere, præsupponunt tamẽ speculatiuã cognitionẽ circa existentiã extremorum. v.g. Parentes sunt honorandi, est principium practicũ per se notum: tamen cp cognoscamus esse parentes, & esse in rerum natura, nõ est per se notum. Ita dico, cp illud principiũ, Deus est colẽdus, est primum principiũ practicũ, præsupponit tamẽ speculatiuã cognitionem qua cognoscamus Deũ esse, quę cognitio per discursum debet cõparari. Ad cuius expositionem est notandũ, cp intellectus practicus per se pendet ab intellectu speculatiuo: quoniam intellectus practicus dicit ordinẽ ad voluntatem, & cũ nihil sit volitum, nisi priùs cognitũ, inde est, cp iudiciũ practicum non possit esse sine iudicio speculatiuo. Quare licet nõ sint per se nota prima principia practica, quantũ ad id quod pertinet ad speculationẽ; censentur tamen per se nota simpliciter practicè, quia nõ pendent ab alio iudicio practico prioris: sicuti speculatiua principia, quodlibet est vel non est, omne totũ est maius sua parte, censentur simpliciter prima principia speculatiua & per se nota nobis, quia nõ pendẽt ab alio iudicio speculatiuo, quãuis pendeant à cognitione sensitiua & apprehensione. ¶ Ad secundũ respõdetur, cp hæc propositio, Deus est, est immediata secundũ se, habet tamẽ mediũ quoad nos & à posteriori, & ita quãuis secundùm se pertineat ad habitum primorũ principiorũ, per quẽ assentimur propositionibus sine discursu, & non possit esse scientia à priori de illa; pertinet tamẽ ad habitũ scientiæ à posteriori, & nõ ad habitum primorũ principiorum quoad nos. Et ad replicã respondetur, cp demonstratio à posteriori nõ notificat propositionem, reddendo causam & rationẽ, quare prædicatum cõueniat subiecto, cũ illa demonstratio nõ procedat per causam: manifestat tamen illam propositionẽ quoad nos, saltim quantũ ad veritatem facit euidentiã, quòd tale prædicatũ cõueniat subiecto, & hoc sufficit ad hoc vt illa propositio sit euidẽs nobis per mediũ demonstrationis à posteriori. Secundò possemus respondere, quòd ad habitum primorum principiorum solùm pertinent illæ propositiones, quæ sunt per se notæ omnibus modis, & secundũ se, & quoad nos: nã alijs propositionibus, quæ sunt per se notæ secundũ se, non tamẽ quoad nos, nunquàm assentimur per habitum primorũ principiorũ; nam habitus primorum principiorũ datus est à natura, vt posimus cognoscere veritates illas quæ sunt omnibus notissimæ. ¶ Ad tertiũ respondetur primò, quòd aliqui sunt qui negant illam propositionem Deus est, vt diximus in secunda conclusione. Secundò respondetur, quòd argumentũ procederet si nobis esset notum, quid Deus sit, quod tamen non est per se nobis manifestũ. Et ita illa propositio, Nulla res potest intelligi cũ oppositio eius quod est de sua quidditate, vera est de eo, qui intelligit subiectũ quantũ ad quòd quid est. Cæterum in hac vita non cognoscimus, quid sit Deus, & ita possumus intelligere Deum cum oppositio eius quod est de sua quidditate. ¶ Ad confirmationem respondetur cum Caietan. hic, quòd cum concedimus per istam vocem, Deus, concipere omnes nationes id quo altiùs esse & excogitari non potest, comparatio accipienda est in actu signato, non in actu exercito, ideſt, non est intelligendũ, quòd Deus præstat omnibus alijs rebus, secũdum quòd existunt in rerum natura, sed secundũ quòd apprehenduntur proprijs cõceptibus; vt sit sensus, quòd Deus prout concipitur à nobis audita hac voce, Deus, excellit hominem secundùm quòd concipitur à nobis, audita hac voce homo: & sic in alijs rebus, siue res istæ sint in rerũ natura, siue non. v.g. Si quis mente fingeret musicũ omnibus numeris absolutũ, quanuis ille non esset in rerũ natura, diceremus esse præstantiorem omnibus alijs, nõ quidem quatenus existunt, nã sub hac ratione certum est illos esse præstantiores illo, sicut eus præstat nõ enti: ille tamen præstat illis secundũ quòd comprehendũtur proprijs conceptibus. Dico ergo, quòd non est per se notum esse Deũ in actu exercito, & secundũ actualẽ existentiã excellere res alias existentes. Itaq; nõ est per se notum Deum esse: est tamen per se notũ, Deũ præstare omnibus in actu signato, ideſt, secundùm quòd à nobis concipitur, & secundùm quòd aliæ res à nobis concipiũtur, & sic intelligitur D. Tho. ad. 2. ¶ Ad quartum respondetur, quòd solutio eius cũ sua confirmatione pertinet ad. 1. 2. q. 89. art. 6. quæ à me non absq; commoditate disputata est in. 2. 2. q. 10. art. 1. Sed breuiter pro nunc respondetur, quòd puer in primo instãti vsus rationis nec tenetur explicitè Deum cognoscere, aut formaliter se in illum conuertere: sed tantũ tenetur se referre ad bonũ, quod tunc cognoscit, in quo virtualiter refert se ad summũ bonum, quod est Deus. Ad huius intelligentiam nota, quòd in primo instanti vsus rationis promulgatur homini lex naturalis per synderesim naturaliter inditam & incitantem ad bonũ secundum rationem, in quo virtualiter continetur Deus, & ideò si non se conuertat ad hoc bonũ, peccabit mortaliter. ¶ Ad confirmationẽ respondetur, quòd puer in illo instanti non cognoscit formaliter legislatorem: sed tantùm cognoscit dictamen rationis naturalis, quod sibi proponit aliquid tanquam rationi consonum, vel dissonum. Et si puer huic dictamini assentitur, dicitur obseruare legem Dei, si repugnet, censetur illam violare, quia legem Dei, quæ ibi includitur, contemnit. Est enim rationis dictamen veluti Dei vicarius, & promulgatio diuinæ legis facta homini in particulari. ¶ Ad quintum respondetur, quòd illud argumentum cõcludit, quòd illa propositio, Deus est, est per se nota secundum se, non tamen quoad nos, quia extrema non sunt nota nobis, quãuis prędicatum sit de intrinseca ratione subiecti, & qui cognoscceret subiectũ & eius quidditatem, statim cognoscceret prædicatũ cõuenire subiecto. ¶ Ad confirmationem patet. Sed ad replicam ibi factam dicimus, quòd aliquando sufficit ad rationẽ propositionis per se notæ nobis, quod eius termini sint confusè cogniti. Quando enim propositio est negatiua, contingit sufficere confusam cognitionem subiecti, vt immediatè cognoscatur negari aliquod prędicatum de subiecto: sicut in hac propositione, incorporea non sunt in loco, statim cognoscitur prædicatum negari de subiecto: quia ad hoc sufficit conceptus negatiuus, quẽ habemus spiritualium, per quem auferimus rationem essendi in loco circumscriptiuè: quia eo ipso quòd non est corpus, intelligitur nõ circumscribi loco. ¶ Ad sextum respõdetur, quòd summũ bonũ desideratur dupliciter, primo modo in sui essentia in particulari: & sic nõ omnia desiderant summũ bonũ: alio modo in sui simili

F tudine,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tudine & in communi, & sic omnia desiderant summũ bonum, quia nihil est desiderabile, nisi inquantum in eo similitudo summi boni inuenitur: vnde ex hoc non potest haberi ꝙ Deum esse, quòd est summũ bonum per essentiã, sit per se notũ. ¶ Ad vltimũ respondetur, ꝙ nõ est per se notũ, esse vnũ supremũ in rerũ natura. Ad primã confirmationẽ respondetur, ꝙ omnes illę excellentiæ de Deo, sunt cognitæ per discursum. Ad secundã, ꝙ qui verè cognoscunt Deũ, cognoscunt esse vnũ quidẽ perfectissimum, non solum cogitatione, sed in re: at hoc naturaliter ex discursu habuerunt: nos autem dicimus, ꝙ non statim sine discursu talis cognitio habetur, scilicet, vnam rem omnium supremam esse in actu.

A quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, vt patet per Apostolum ad Hebr. 11. ergo Deum esse non est demonstrabile.

¶ 2 Præterea. Medium demonstrationis est quod quid est: sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est: vt dicit Damas. ergo non possumus demonstrare Deum esse.

¶ 3 Præterea. Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius: sed effectus eius non sunt proportionati ei, cùm ipse sit infinitus, & effectus finiti: finiti autem ad infinitum non est proportio: cùm ergo causa nõ possit demõstrari per effectũ sibi nõ proportionatũ, videtur ꝙ Deũ esse non possit demõstrari.

B SED contra est quod Apostolus dicit ad Roma. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo est, an sit.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est demonstratio vna, quæ est per causam: & dicitur propter quid: & hæc est per priora simpliciter: alia est per effectum, & dicitur demonstratio quia, & hæc est per ea, quæ sunt priora quoad nos: cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectũ procedimus ad cognitionem causæ, ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos, quia cùm effectus dependeant à causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Vnde Deum esse secundùm quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

C

AD primum ergo dicendum, quod Deum esse, & alia huiusmodi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, vt dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam: & vt perfectio perfectibile: nihil tamen prohibet illud quod secundũ se demonstrabile est & scibile, ab aliquo accipi, vt credibile, qui demonstrationem non capit.

D

AD secundum dicendum, quòd cùm demonstratur causa per effectum, necesse est vti effectu loco diffinitionis causæ ad probandum causam esse: & hoc maximè contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est: quia quæstio quid est, sequitur ad quæstionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, vt postea ostendetur *: vnde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

E

AD tertium dicendum, quòd per effectus non proportionatos causę, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocunque effectu potest manifestè nobis demonstrari causam esse: vt dictũ est *: & sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundùm suam essentiam.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deum esse sit demonstrabile.

12 1. cont. ea. 11. 13. & 14. Et post. q. 7. artt. 3. Et opus. 3. c. 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse, est articulus fidei: sed ea quæ sunt fidei, nõ sunt demonstrabilia:

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Non est demonstrabile demonstratione propter quid, scilicet ex causa. Ratio est. Medium demonstrationis propter quid est quod quid est, sed de Deo non possumus scire quia est, ergo non possumus demonstrare, quod est.

Secunda

Secunda conclusio. Demonstrabile est Deum esse demonstratione, quia, idest, ex effectibus. Hanc probat primò in argumento, Sed contra, autoritate Diui Pauli ad Roman. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, &c. Secũdò in corpore. Exquolibet effectu possumus demonstrare propriã illius causam esse, dummodò sit notior effectus quàm causa, ergo ex effectibus Dei demonstrabile est ipsum esse. ¶ Tertia ad primum. Deum esse, & huiusmodi propositiones, quæ ratione naturali demonstrari possunt, non sunt articuli fidei, sed præambula ad fidem. ¶ Quarta ad tertium. Ex effectibus non possumus perfectè Deum cognoscere secundùm suam essentiam. Ratio est, quia ex effectibus non proportionatis causæ non potest haberi perfecta cognitio causæ, sed quicunque effectus Dei sunt improportionati Deo, ergo.

COMMENTARIVM.

DVbium est, vtrùm Deum esse, sit demonstrabile? Et videtur quòd non. ¶ Arguitur pro parte negatiua. Primò. Hæc propositio, Deus est, pertinet ad fidem, & habetur per reuelationem diuinam, ergo non potest demonstrari. Consequentia videtur bona. Nam fides est de rebus supernaturalibus, quæ pertinent ad ordinem supernaturalem, cùm sit habitus supernaturalis & ordinis diuini. Item, quia hoc obiectum, Deum esse, est omnino supernaturale secundùm se, siquidem est ipsa Dei essentia, ergo non est attingibile naturali intellectu. Quòd si dicas illam propositionem non pertinere per se ad fidem, sed per accidens vt dicit D. Tho. 2. 2. q. 2. art. 4. Contrà hoc replicatur. Habitus qui differunt genere ex diuersò modo procedendi, non possunt nec per se nec per accidens, terminari ad idem, sed fides, & scientia naturalis differunt genere, ergo. ¶ Secundò. Non potest intelligi, quòd Deus sit trinus & vnus, nisi intelligamus quòd Deus sit; sed Deum esse trinum & vnum, non est demõstrabile, sed tantum habetur per fidem. Consequentia probatur. Nam aliàs cognitio fidei dependeret à naturali cognitione, quod videtur esse falsum. Antecedens verò est manifestum. Quoniam Deum esse trinum intrinsecè supponit, Deum esse. ¶ Tertiò. Si Deum esse, est demonstrabile, sequitur quòd id quod est perfectissimũ in Deo sit demonstrabile, consequens autem est falsum, ergo &c. Sequela probatur. Nam perfectissimum, quod est in Deo, est esse, vt infra dicemus. Falsitas verò consequẽtis probatur. Nam Deum cognoscimus per effectus & creaturas; sed nullus effectus vel creatura potest repræsentare perfectissimum quod est in Deo, imò ex creaturis solum possumus deuenire in cognitionem imperfectam Dei, ergo. ¶ Confirmatur. Esse in Deo est idem cum sua essentia, sed essentia Dei non est demonstrabilis per effectus, quia consistit in Trinitate personarum & vnitate essentiæ: Trinitas autem personarum indemonstrabilis est, vt docet D. Tho. infra. q. 32. art. 1. ergo. ¶ Quartò. Si Deum esse, possemus cognoscere per demonstrationem, maximè per demonstrationem a posteriori & ab effectu, vt docet D. Tho. in artic. Sed hoc non. Primò, quia aliàs per talem demonstrationem cognosceremus perfectè Deum. Nam cùm effectus habeat similitudinem cum causa, ducit nos in cognitionem perfectam suæ causæ. Secundò. Hæc demonstratio à posteriori, quòd Deus sit, non potest haberi neq; ab angelis neque ab hominibus, ergo nullo modo est possibilis. Quod nõ ab angelis probatur. Nam D. Tho. 1. sent. d. 3. q. 1. art. 3. tenet quòd angeli non habent demonstrationem à posteriori quòd Deus sit, & probat. Nam hæc demonstratio incipit à cognitione creaturarum, & terminatur ad Deum; sed angeli à cognitione Dei descendunt ad cognitionẽ creaturarũ, ergo. Quòd non ab hominibus. Probatur. Nã vt docet D. Tho. 1. p. q. 94. art. 1. ad. 3. primus homo in statu naturę non cognoscebat ex demonstratione sumpta ab effectu, ergo.

A

B

Pro huius rei explicatione sciendum est, fuisse antiquitus quosdam Philosophos qui opinati sunt, nõ posse demonstrari Deum esse, nec etiam demonstratione ab effectu & à posteriori: sed solum diuina reuelatione cognosci, atq; sola fide certò credi. Hanc sententiam refert D. Tho. lib. 1. contra Gen. c. 12. & communiter solet ascribi Rabbi Moysi. lib. 3. c. 6. Inter Theologos recentiores vnus est Petrus Aliacus, qui in. 1. sent. dist. 3. q. 3. hanc sententiam sequitur & nititur soluere omnes rationes Arist. in. 7. & 8. Physi. & 11. & 12. Metaphy. Cæterum hæc sententia est temeraria, & vt quibusdam videtur erronea. Sed nihilominus mihi distinguendum videtur. Si enim quis neget, naturaliter posse cognosci, quantum sat est ad obligandum homines ad cultum Dei, Deum esse demonstrari posse, est hæresis: si quis autem dicat, non demonstrari secundùm artem Aristotelicam, non est error in fide, sed in Physica, aut Metaphysica, & temerarium in fide.

C

QVapropter sit nobis certa conclusio. Sententia S. Tho. in secunda sua conclusione est certissima, & oppositũ eius est temerarium. ¶ Probatur primò ex sacra scriptura. Nam Roma. 1. dicitur; Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoq; virtus eius & diuinitas, ita vt sint inexcusabiles. Nota verbum conspiciuntur, non enim ait, opinione creduntur. Nota vt sint inexcusabiles: & tamen si certò non cognouissent, excusationem haberẽt. Item Sap. 13. Amagnitudine enim speciei & creaturæ cognoscibiliter poterat creator horum videri. Quo in loco ponderanda sunt illa verba cognoscibiliter, quod idem valet, quod euidenter, & videri, quod significat euidentiam. Hæc duo testimonia sunt apertissima ad probandam cõclusionem D. Tho. Nihilominus Aliacen. vbi supra, nititur ea soluere dicens, quòd demonstrantur de Deo aliquæ proprietates ex creaturis, sed non quòd sit v. g. demonstratur quòd sit vnus, ꝙ sit immutabilis &c. At verò hæc solutio nulla est. Quia rationes Arist. euidenter probant esse vnum primum motorem: & lib. 12. Metaph. c. 7. concludit: Patet igitur esse vnã substantiã primã & immortalem. & Sap. 13. accusat Spiritus sanctus eos, qui ex his quæ vidẽtur bona, non potuerũt cognoscere cũ qui est. Innuunt etiã idẽ alia multa loca sacræ scripturæ, vt est illud Psal. 18. Cæli enarrãt gloriã Dei, &c. & illud Psal. 88. Confitebuntur cœli mirabilia tua. Vbi vide Caie. & illud Psal. 103. Extendens cœlũ sicut pellẽ. Quo significatur, ꝙ cœlũ est veluti apertus liber, qui ex pellibus animalium olim fiebat, vt ex illius cognitione veluti in libro edoceremur de Deo, vnde Actо. 14. dicitur; Nos mortales sumus, annũtiantes vobis conuerti ad Deum, qui fecit cœlum & terram.

D

E

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, A benefaciens nobis de cœlo dans pluuias &c. Super quē locum Ambr. 2. lib. de vocatione gentium. c. 1. ait. Etiā ante sacras literas in testimonium domino deseruiuit orbis, & inenarrabilis cœlorum pulchritudo, per quā hominibus quædam tabulæ præbebantur, vt veluti in paginis elementorum & cœlorum diuinæ institutionis doctrina legeretur. Et Sapien. 1. dicitur; Spiritus domini repleuit orbem terrarum, & hoc, quod cōtinet omnia, scientiam habet vocis, id est, Spiritus sanctus suis operibus repleuit, & hoc quod continet omnia. Cuius sensus videtur esse, vt periphrasis sit mundi, cum dicitur. Hoc quod continet omnia, intelligatur mūdus, qui vt ait Plin. lib. 2. c. 1. eius circumflexu degunt cuncta, B vel vt ait Pompon. Mella. lib. 1. cap. 1. quia vno ambitu se cunctaq; compleuit, hoc, inquam, scientiam habet vocis, idest, veluti magister noster, ex cuius conspectu veluti præceptoris voce erudimur, vt eum cognoscamus, de quo vide Basil. homil. 1. exam. similiter Psalm. 128. Mirabilis facta est scientia tua ex me, idest, ex hominis creatione Dei mirabilis cognitio mundo innotuit. Ita Basilius hom. 10. exam. Præterea probatur conclusio autoritate omnium sanctorum, quia passim sacri Doctores nostram conclusionem affirmant. Origen. homil. 2. diuers. Basil. homil. 1. 2. 6. 10. & 11. exam. Hilar. Psal. 12. D. August. lib. 10. confes. c. 6. De spiritu & litera. cap. 12. & 8. de ciuit. c. 6. & sermone. 55. de verbis Domini. D. Greg. lib. 27. moral. cap. 2. super. c. 36. Iob. Hierony. lib. 11. in Isaiam in fine, & ad Roman. 1. & ibi Ambr. & vbi supra, & Chryso. ibi & hom. 9. & 10 ad populum. Theodoretus lib. de Dijs & Angelis, & lib. de prouidentia. D. Dionys. c. 7. de diui. nomin. Damas. lib. 1. de fide. capit. 1. Theophi. lib. 1. ad Autolicum. D. Cyril. lib. 3. in Ioan. c. 3. & 13. D. Greg. Nazian. lib. 2. Theol. Lactan. Firmia. lib. 1. diuin. institut. Et omnes Doctores scholastici in. 1. d. 2. & 3. Item ex prophanis autoribus, Philon Iudæus lib. 2. allegoriarum sacrarum literarum ante medium. Ammonius in præfatione præ D dicamentorum. Cicer. 1. Tuscu. & 2. de natura Deorū. Lucretius lib. 5. ¶ Probatur deinde rationibus naturalibus & Theologicis. Cognitio Dei est primum fundamentum totius religionis, imò & totius vitæ rationalis benè institutæ, ergo si ratione naturali demonstrari nō posset, Deum esse, actum esset de religione, virtutibus naturalibus, moralibus, si intra naturæ limites nos contineremus. ¶ Confirmatur. Nam si homo esset conditus in puris naturalibus sine aliqua cognitione supernaturali, posset consequi finem suum, ergo posset habere cognitionem certissimam, quòd Deus sit: hæc autē haberi non potest nisi per demonstrationē, ergo. Alias E demonstrationes naturales pro hac cōclusione statuit D. Tho. art. seq. quas ibi examinabimus.

AD argumenta in principio posita respondetur. ¶ Ad primum notandum est, quòd septem articuli fidei, qui pertinent ad diuinitatē distinguuntur & proponuntur credendi toti Ecclesiæ & singulis fidelibus, inter quos sunt plurimi ignorantes has demōstrationes. Pauci enim sunt qui eas capiunt, & ideo septem articuli distinguuntur: & ideo formaliter loquendo non potest esse fidei obiectum quod demonstratur siue à priori, siue à posteriori, quia fides est de non visis & obscuris. Nihilominus quia habitus fidei, & lumen supernaturale redāt magis certum intellectum circa istam, Deus est, quàm lumen naturale per discursum, non est negandum quin per fidem quodammodo assentiamus huic, Deus est, etiam illi qui habemus demonstrationes. Dico autem per fidem quodammodo nos assentiri quantum ad certitudiuem. Duo enim habitus concurrunt in philosopho christiano ad assensum huius, Deus est: alioqui firmius assentiret illi rustico, quam Theologus, quia ille per fidem supernaturalem, iste verò per discursum naturalem, de qua re plura dico in. 2. 2. q. 1. art. 5. Cauendum tamen est, ne sermone vulgari in concionibus dicatur, non esse articulum fidei, Deus est vnus: sed possumus dicere, non est obscurū sapientibus, quòd Deus est vnus Deus, sed apertum ratione naturali, quāuis etiam ipsi propter fidem, quam habent sunt magis certi de illa veritate, quā philosophi naturales. Ad argumentum igitur respondetur bonam esse solutionem ibi assignatam. Ad replicā, quòd habitus qui differunt genere non terminantur ad idem obiectum formale sub eadem ratione formali: terminantur tamen ad idem materiale. Fides enim terminatur ad illam veritatem confortans intellectū quātùm ad certitudinem supernaturalem: lumen vero sciētiæ sub ratione quadam naturali euidenti. ¶ Ad secundum respondetur, nego consequentiam. Quia, vt ait D. Tho. hic ad secundum, nullum est inconueniens, quòd C aliquid naturale præsupponatur ad cognitionem supernaturalem fidei, non tanquam id cui innititur ille assensus, sed tanquam quid præsuppositum & materiale. ¶ Ad tertium, quòd id, quod est perfectissimum in Deo, demonstratur imperfectè, & secundùm imperfectam rationem: solùm enim demonstratur, q̄ sit in rerum natura. Ad confirmationem vide D. Tho. 1. contra gent. c. 12. & ibi Ferrar. Respondetur tamen, quòd etiam de essentia demonstratur quòd sit & quòd non distinguitur ab esse. ¶ Ad quartum respondetur, quòd omnes effectus creati respectu Dei sunt effectus impro portionati & inadæquati, & ob id solùm habetur cognitio imperfecta Dei per istos effectus. Ad secundam probationem minoris respondetur, quòd omnis cognitio naturalis quam habent tam angeli, quàm homines naturaliter incipit à creaturis, & terminatur ad Deum, & ita est à posteriori. Et ad illud D. Tho. de angelo respondetur, vel q̄ loquebatur secundùm cognitionem beatam eorum, nam hæc incipit à Deo, & terminatur ad creaturas, vel solum excludit necessitatem cognitionis per effectus exteriores creatos, quia per suas essentias cognoscunt Deum. Et ad illud de Adamo S. Tho. illic docet excellentiam cognitionis Dei quam Adam in illo statu habuit. Non enim erat illi necessarium, q̄ deueniret in cognitionem Dei per effectus sensibiles, sicut nos deuenimus: sed per effectus intelligibiles, & in illis meliùs intelligebat Deum, quàm nos ex sensibilibus. ¶ Circa quartam conclusionem nota, q̄ illa est D. Dionys. lib. de diui. nomi. c. 1. & 2. vbi ait, q̄ Deus secundùm suam substantiam est ignotus: & ratio est quā assignauimus in conclusione. ¶ Sed contra est argumētum, ex illo Roman. 1. Inuisibilia enim ipsius &c. sempiterna quoque virtus eius & diuinitas, ergo non solū ostenditur virtus ad operandum, sed etiam ipsa essentia diuina. ¶ Respondetur & nota ex D. Tho. super hūc locum, quòd ex creaturis tripliciter potest homo Deū cognoscere. Primò per causalitatem, quia res mobiles reducuntur ad vnum immobile, & sic ostēditur, quòd est Deus.

est Deus. Secundò per viam excellentiæ, quatenus ex perfectionibus creaturarum colligimus excellentias illas esse in Deo. Tertiò per viam negationis, quatenus de Deo negamus omne quod imperfectum est in creaturis. Cùm ergo hæc tria dicat Apostolus, philosophos agnouisse, inuisibilia, virtutem sempiternam, Diuinitatem: inuisibilia pertinet ad quod quid est Dei: sempiterna virtus ad causam efficiētem, Diuinitas ad causam finalem: Summum enim bonum oportet esse finē omnium aliorum; non eodem modo ista cognouisse illos, dicendum est. Inuisibilia per viam negationis, quia hæc ad essentiam secundùm se pertinent. Loquitur autem in plurali inuisibilia, quia per multas negationes cognoscimus diuinam essentiam esse actum purum. Secundum, scilicet sempiterna virtus, cognoscitur per viā causalitatis. Tertium, scilicet diuinitas, per viam excellentiæ. Diuinitatis enim nomine bonum importatur, quod ab omnibus suo modo participatur, sed in Deo est excellentissimè. Patet ergo per hoc, quod senserit D. Thom. in prædicta conclusione cum ait, quòd non possumus perfectè Deum per suam essentiam cognoscere. Non enim negat quin aliquo modo per viam negationis, vt dictum est, cognoscatur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus sit.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit. Quia si vnum contrariorum fuerit infinitū, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet, quòd sit quoddam bonum infinitum: si ergo Deus esset, nullum malum inueniretur. Inuenitur autem malum in mundo, ergo Deus non est.

¶ 2 Præterea. Quod potest compleri per paucio-
ra principia, non fit per plura. Sed videtur, quòd omnia
quæ apparent in mūdo possunt compleri per alia prin
cipia, suppositō quòd Deus non sit, quia ea quæ sunt D
naturalia, reducuntur in principium, quod est natura.
Ea vero quæ sunt à proposito, reducuntur in principiū,
quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur ne-
cessitas est ponere Deum esse.

SED contra est quod dicitur Exod. 3. ex persona Dei, Ego sum qui sum.

RESPONDEO dicendum, quòd Deum esse quinque vijs probari potest.

Prima autem & manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim & sensu constat, aliqua moueri in hoc mundo: omne autem quod mouetur, ab alio mouetur. Nihil enim mouetur, nisi secundū quod E est in potentia ad illud, ad quod mouetur: mouet autē aliquid secundùm quod est actu. Mouere enim nihil aliud est quàm educere aliquid de potentia in actū. De potentia autem non potest aliquid reduci in actū, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu; vt ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc mouet & alterat ipsum. Non autē est possibile vt idē sit simul in actu & potentia secundùm idem, sed solum secundū diuersa, quod enim est calidū in actu nō potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidū in potentia. Impossibile est ergo quod secundū idē & eodem modo aliquid sit mouens & motū, vel quòd moueat seipsum: omne ergo quod mouetur oportet ab alio moueri. Si ergo id à quo mouetur A moueatur, oportet & ipsum ab alio moueri; & illud ab alio: hic autem nō est procedere in infinitū: quia sic nō esset aliquod primū mouēs, & per consequens nec aliquod aliud mouēs, quia mouentia secunda nō mouent nisi per hoc q̄ sunt mota à primo mouente, sicut baculus non mouet nisi per hoc q̄ est motus à manu: ergo necesse est deuenire ad aliquod primum mouens quod à nullo mouetur: & hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Inuenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen inuenitur, nec est possibile q̄ Ex. 2. Met. aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius B seipso, quod est impossibile, non autem est possibile q̄ in causis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primū est causa medij, & mediū est causa vltimi, siue media sint plura siue vnum tantum: remota autem causa, remouetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit vltimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: & sic non erit nec effectus vltimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum, ergo est ne cesse ponere aliquam causam efficientem primam: quā omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili & necessario, quæ C talis est. Inuenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse & non esse: cùm quædam inueniantur generari & corrumpi; & per consequens possibilia esse & non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoq; non est: Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiā nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quòd aliquid inciperet esse, & sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Nō ergo omnia entia sunt possi D bilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliundè, vel non habet; nō est autem possibile quod procedatur in infinitū in necessarijs, quæ habēt causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, vt probatū est *, ergo necesse est ponere aliquid quod sit per In 15 dictis se necessariū, nō habēs causam necessitatis aliundè, sed in isto art. quod est causa necessitatis alijs: quod oēs dicūt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inueniuntur. Inuenitur enim in rebus aliquid magis & minus bonum & verum & nobile: & sic de alijs huiusmodi. Sed magis & minus dicuntur de diuersis secundum quod appropinquant diuersimodè ad aliquid, quod maximè est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum & optimum & nobilissimum, & per consequens maximè ens: nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, vt dicitur. 2. Metaphysic. * Quod autem dicitur maximè tale in aliquo genere est causa 2. Metaph. com. 4. to omnium, quæ sunt illius generis: sicut ignis, qui est ma- mo. 3. ximè calidus, est causa omnium calidorum, vt in eodē libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse & bonitatis & cuiuslibet perfectionis: & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerū: videmus enim, quòd aliqua, quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod appa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ret ex hoc quòd semper aut frequentiùs eodem modo operantur, vt consequantur id quod est optimum. Vnde patet quòd non à casu, sed ex intentione perueniùt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, nō tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente & intelligente: sicut sagitta à sagittante: ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem: & hoc dicimus Deum.

Enchiri. c. 11. circa principiū habetur to mo. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut dicit August.* in enchirid. Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, & bonus, vt bene faceret etiā de malo: hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet: vt esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

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

In isto art.

SVMMA ARTICVLI.

HAbemus vnicam conclusionem affirmatiuā, quam D.Tho. quinq; demonstrationibus confirmat desumptis ex Philosopho. Prima desumitur ex. 7. Physicorum, & 8. & 12. Metaphysicorū. c. 7. Secunda desumitur ex 2. Metaphysic. tex. 4. Tertia & quarta desumuntur ex 2. Metaphysic. text. 5. & ex 4. Metaphysi. Quinta ratio desumitur ex D. Damasc. lib. 1. fidei orthod. cap. 3. & ex comment. lib. 2. Physic. comment. 7.

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa istum articulum, vtrùm prædictæ rationes sint bonæ? ¶ Arguitur primò contra omnes rationes in communi: Nam omnes illæ simul sumptæ non probant intentum, scilicet Deū esse, ergo. Antecedens probatur: nam prima ratio solū conuincit, quòd reperiatur in rerum natura primum mouens immobile. Secunda probat esse vnam primam causam rerum omnium effectricem. Tertia probat esse aliquod ens necessarium non mendicans ab alio suam necessitatem. Quarta aliquod supremum bonū. Quinta quòd sit vnus supremus gubernator: sed in his supponitur quòd Deus sit, ergo non demonstrant Deū esse. ¶ Arguitur secundò contra primam rationem. Etenim in illa dicitur, quòd omne quod mouetur, ab alio mouetur: sed hoc principium nec demonstratur, nec est per se notum, ergo demonstratio prima est nulla. Probatur minor. Nam ratio, qua probatur, omne quod mouetur, ab alio mouetur, solū peruenit ad hoc, quòd in motu corporali physico necesse est peruenire ad aliquid, quod non moueatur per se: sed non probat, quòd non moueatur per accidens. v.g. in motu hominis peruenimus ad ostendendum, quod anima mouēs corpus non mouetur per se, quanuis moueat per se corpus, ergo ea via solum ostenditur, esse vnum mouens primū, sicut est anima, quæ est actus corporis. Confirmatur primò. Esto perueniamus ad ostendendum, esse vnum mouens primum, sat est si sit motor primi cœli, qui tamen non est Deus, sed intelligentia separata à materia corporali & subsistens per se. Explicatur euidentius hoc argumentum. Nam illa maxima, omne quod mouetur &c. vel intelligitur de motu physico, vel de motu metaphysico. Si primum, nihil concludit: nam etiam si intelligatur de primo mouenti omnino immobili motu physico tam per se, quam per accidens, vt Soto intelligit in. 8. Physicor. q. 4. dumtaxat conuincit deueniendum esse ad intelligentiam motricem, à qua pendet omnis motus physicus: quæ tamen intelligentia neque per accidens, nec per se motu physico mouetur. Itē ex hoc solum colligitur, quòd in eodem viuente distinguantur pars per se mouens à parte per se mota. De motu vero metaphysico intelligi non potest. Nam in motu metaphysico, qualis est intelligere, idem potest esse mouens & motum secundùm diuersas rationes, vt docet Caiet. infra. q. 79. art. 2. nam idē intellectus est agens intellectionem & patiens, scilicet, producens & recipiens, ergo si de omni motu intelligitur, non habet verum, quòd omne, quod mouetur, ab alio mouetur. ¶ Confirmatur secundò. Nam illa altera propositio ex qua procedit hæc ratio scilicet nihil est simul in actu & in potentia, licet sit vera de actu & potentia secundùm eandem rationem, quomodo loquitur Aristotel. & D. Thom. non tamen habet verum in potentia formali, & actu virtuali, vt inquit Scotus, quando scilicet aliquid est in actu per principium eminentius ad producendū aliquem effectum alterius rationis: nam intellectus per species est in actu virtuali, & potentia formali respectu intellectionis, hic autem posset quis dicere, quòd vt plurimum ratio probat quòd est deueniendum ad vnum primum motorem cæterorū, quod posit seipsum mouere per hunc actū virtualem, quod tamen non sufficit ad intentū D. Tho. ¶ Arguitur tertio cōtra secundam rationem, in qua præsupponitur non esse processum in infinitum in causis efficientibus. Nam posset quis soluere illam rationem dicens, quòd causæ vltimæ & mediæ non habent necessariam dependentiam ab vna prima, sed à prioribus. Et quando infertur, ergo nunquam incipiet motus, si non datur vna prima causa. Respondebit, nego consequentiam: Quia simul tempore priores causæ, quæ sunt infinitæ numero influunt, & ideo nō expectabitur tempus vt prima causa moueat: sicut modo de facto multitudo finitarum causarū vniuersalium semper influit in hæc inferiora, & tamen solum prius natura superiores quæq; influunt, quàm inferiores: nihilominus motus particulares rerum inferiorum incipiunt & desinunt secundùm quòd diuersimodè applicantur ad causas vniuersales, ergo parum refert quòd causæ sint finitæ vel infinitæ, si simul tempore influunt. ¶ Confirmatur, quia dicetur quòd motus superiorum causarum etiam infinitarum est spiritualis, & non dependet à tempore, quare ibi nō inuenitur mora inter moueri & mouere. Hoc argumento possemus vti cōtra id quod supponitur in prima ratione, q̄ nō datur processus in infinitum in mouentibus: & contra id, quod in tertia, quæ assumit hoc fundamentū, quòd in necessarijs nō datur processus in infinitū: dicetur enim non esse incōueniens, sicut non est inconueniēs in causis efficientibus, vt. v.g. si Petrus haberet infinitas causas efficientes, scilicet patrem, auum, proauum, &c.

¶ Confirmatur vltimò. Causa media non pendet à prima causa

ma causa, in eo quòd causa: nam causa vt causa solum respicit effectum: neque vt causa media, quia vt sic solum exigit, quòd mediet in causando, ergo causa media vt sic solum exigit, quòd pendeat à priori non a prima. Itē hæc conditionalis vera est, si causæ procederent in infinitum, omnes causæ essent causæ mediæ, ergo ad rationem causæ mediæ non requiritur, quòd dependeat à prima. Hoc eodem argumento impugnatur tertia ratio. ¶ Arguitur quartò contra tertiam rationem. Nam ibi supponitur, quòd sit impossibile contingentia semper fuisse: tamen infra. q. 46. docet mundum excepto homine, potuisse esse ab æterno, ergo. ¶ Quintò contra quartam rationem. Et primò contra illud, quod est maximè tale est causa omnium quæ sunt in illo genere. Arguitur sic, albedo est maxime perfecta in genere colorum, & tamen non est causa aliorum colorum: & similiter homo est perfectissimum omnium animalium; tamen non est causa aliorum animalium, ergo. ¶ Arguitur sextò contra processum illum; quòd in vnoquoque gradu perfectionis necesse est peruenire ad vnum primum, videtur hoc non sufficienter probare esse vnicū summum bonum: Nam in genere calidorum non peruenitur ad vnum calidum numero, quod sit causa aliorum: sed ad vnum secundùm speciem, scilicet ignem, ergo ratio non concludit amplius quàm esse bonum secundum speciem, non in vno singulari quod est causa aliorum bonorum. ¶ Arguitur vltimò contra vltimam rationem: Nam potest quis dicere esse plures gubernatores, equalis potestatis, scilicet infinitę, sic adeò vt alius alio sit superior in infinitum; vnde non sequitur, quòd sit supremus gubernator.

PRo solutione horum argumentorum, Nota primò id quod sæpè admonent viri docti & modesti, ex Aristo. 1. Ethic. c. 3. non esse hominis benè disciplinati, æqualem euidentiam exigere in omni materia, sed alia est certitudo Mathematici, alia Physici, alia Metaphysici. Vnde cū hæc demonstrationes quas S. Tho. adducit, quædam sint physicæ, quædam metaphysicę, partim etiam morales, vt vltima quæ procedit ex gubernatione, quæ potest ad mores aptari: nō sunt æqualiter euidentes. ¶ Secundò notādum, quòd vt diximus in articulo præcedenti, ex creaturarum cognitione ad Dei contemplationem tripliciter peruenimus: nam inuisibilia cognoscimus per viam negationis: sempiternā virtutem per viam causalitatis: diuinitatem per viā excellentiæ. Et ad hos tres modos deuenimus ex tribus, quæ inueniuntur in creaturis. Creatura enim est ens, & ab alio, & ex nihilo. Eus dicit perfectionem, & quantū ad hoc cognoscimus Deum per viam excellentiæ; ab alio, dicit causalitatem, & per eam cognoscimus Deum per viam efficientiæ: ex nihilo, dicit imperfectionem, & per remotionem eius cognoscimus Deum per viam negationis. Hæc autē tria sunt quæ D. Thom. hic demonstrat de Deo, essentiam eius in quarta ratione, ostendendo qualis sit, remouendo ab ea omnē limitem perfectionis; quæ reperitur in creaturis, scilicet q̄ sit maximè ens: vim efficientiæ & virtutē eius, in prima & secunda ratione; sempiternitatē vero, in tertia: in quinta verò, diuinitatem per viā excellentiæ. Ordo verò harum rationum talis est. Nam cum Deus cognoscatur per ea, quæ facta sunt, & id quod factum est, vt sic immediatè respiciat virtutem facientis, cuius est reducere aliquid de potentia ad actum, ideo demōstratur q̄ sit in natura aliquid omnino immobile & mouens cætera. Et quia primū mouens debet esse primū efficiens, aliàs moueretur à primo efficiēte, ideo secundò demonstrat, q̄ debet esse vnum primum efficiens, & quia hoc debet esse æternū & à se, aliàs produceretur ab alio, debet in se prehabere perfectiones quas producit, eminentiori quodā modo, ideo tertiò demonstrat q̄ sit vnū ens necessariū & à se: & quartò quòd sit omnium entium nobilissimū & maximè tale: tandem, quia vt docet Arist. 12. Metaph. tex. 52. à primo mouē te oportet prouenire totā ordinationem vniuersi, ideò vltimo loco probat ipsum esse omnū ordinatorem, in quo etiā implicitè probatur ipsum esse vltimū finē omnium: efficiens enim primum, & primus ordinator est vltimus finis, vt dicitur. 12. Metaph. ¶ Tertiò notandū est, quòd hæ rationes ad duo possunt afferri. Primò ad probandū esse in rerum natura ens quoddā infinitum, immateriale, &c. quale dicimus esse Deum. Secūdò ad concludendū inueniri in natura quædā prædicata, quę secundū veritatē sunt propria Deo nō curādo quomodo illi conueniant. v.g. Prima ratio potest afferri ad probandū vnū motorem immobilem, siue ille sit forma cœli, siue ens creatū, siue quoduis aliud; vel ad probandum esse vnū motorē omninò immobilē, qualem ponimus Deū. Caiet. in hoc art. dicit rationes istas quasi per accidens concludere Deū esse, scilicet quòd inuenitur primus motor, quod est prædicatū propriū Dei secundū veritatē. Hæc tamen sentētia falsa est. Et probatur primò. Nā vel prædicata quæ hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, vel cōmunia sibi, & corpori cœlesti, siue motori eius. Si primum, ergo malè docet Caiet. per has rationes nō concludi motorē magis immobilē, quā anima intellectiua vel forma cœli. Si secundū, ergo non concludunt aliqua prædicata, quæ secundū veritatem sunt propria Deo: siquidē communia nō sunt propria. ¶ Confirmatur. Nam si hoc cōmune tantùm concludi tur, sequitur, neq; etiā per accidens istas rationes probare Deū esse. Nā illud prædicatū motor immobilis, non curādo an aliquo modo, saltim per accidēs, sit mobilis, potest cōpetere alteri quā Deo, scilicet, intelligētiæ motrici cœli, ergo etiā si probetur huiusmodi motorē esse, nihil propriū de Deo probatur. ¶ Secundò. Nam prædicata quæ in cæteris rationibus probantur de Deo, non possunt alteri ab ipso cōpetere. v.g. esse primum efficiens, ens non ab alio, ens omnium perfectissimum, ergo directè istis rationibus probatur, Deum esse. Ita sentiunt Capreo. in. 1. dist. 3. q. 1. Ferrar. 1. contra gent. cap. 13. circa secundam rationem D. Thomæ.

AD primum argum. itaq; respōdetur, q̄ licet omnes illæ rationes simul sumptæ non probēt immediatè & explicitè, Deū esse, & multò minus Deū esse illud ens perfectissimum, quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reseruatur ad probādum in sequentibus quæstionibus) nihilominus rationes illæ efficacissimè probant q̄ in rerum natura reperiūtur perfectiones quædā, & proprietates, quæ alteri quàm Deo nequeunt competere, & ex consequenti virtualiter & implicitè probant Deū esse. Nam prima ratio cōuincit reperiri in rerū natura primū mouēs immobile, & sic aliæ probāt efficaciter alias proprietates, quæ soli Deo conuenire possunt. ¶ Ad secundum respondetur, q̄ si nomine motus solū intelligatur motus physicus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

bene dicit Caiet. q̃ per illam rationem solùm deuenitur ad primum motorem, immobilem quidem per se, per accidens tamen potest esse mobilis. Sed non debet sic sumi, sed vt comprehendat etiam motus spirituales & metaphysicos, qualis est quæuis operatio, & etiam quæuis applicatio potentiæ spiritualis ad suum actum, & etiam motus metaphoricos, qualis est motio finis. Et tunc ratio ista sic debet disponi. Omne, quod mouetur quocunq; motu siue spirituali, siue metaphysico, siue morali, propter appetitum alicuius finis superioris, ab alio mouetur, & in istis mouentibus non datur processus in infinitum, ergo deueniendum est ad vnum motorem, qui istis motibus est omnino immobilis, qualis est Deus qui neq; realiter finaliter, neq; alio quouis modo mouetur ab alio; nisi tantùm secundùm nostrũ modum intelligendi à sua bonitate. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, q̃ potẽtiæ mediæ, quales sunt sensus, & intellectus, non secundùm eandem rationem sunt actu & potentia, nam per speciem sunt in actu primo, & ab extrinseco actuantur, scilicet, ab obiecto vel autore naturæ vt angelicus intellectus. At manent in potentia ad actionem, ad quam reduci nõ possunt, nisi à cognoscente, qui semper est in actu qualis est Deus. Vnde applicatio harum potentiarum ad agẽdum esto sit operatio, est tamen ab aliquo alio mouente, scilicet, Deo, de quo latiùs D. Tho. de poten. q. 3. art. 7. & alibi sæpè. ¶ Semper ergo est verum, q̃ idem secundùm eandem rationem non potest esse simul actu & potentia, neq; mouens & motum. ¶ Ad confirmationem secundam respondetur, q̃ licet Aristot. illam propositionem solùm exposuerit in agentibus vniuocis, scilicet q̃ secũdum eãdem rationem nihil potest esse in actu & in potentia, tamen etiam in principijs, & in agentibus æquiuocis verificatur, q̃ etiam in eis nihil est in actu, & in potentia secundum eandem rationem: sed in actu, ratione formæ eminentioris, in potẽtia verò, ratione minus perfectæ formæ. Vnde in prima ratione solũ dicit D. Tho. q̃ impossibile est secundum idem & eodem modo aliquid esse mouens & motum, in actu & potentia. ¶ Ad tertium, quod petit explicationem secundæ rationis, notandum est, q̃ vt dicitur in lib. de causis. lect. 1. causę essentialiter subordinatæ hoc habent, q̃ prima causa prius influit in effectum, & ab illa cætera in omnibus suis operationibus recipiunt actualem virtutẽ influendi in suos effectus: quæ susceptio virtutis non debet intelligi habitualiter. Causæ enim mediæ non idcirco dicuntur mediæ, quia habent virtutem, quam aliquando susceperunt à causa superiori: sed quia in actuali operatione sua pendẽt necessariò ab actuali virtute, quam recipiunt à causa superiori. In hoc enim consistit essentialis subordinatio causarum, q̃ scilicet in actuali operatione inferiores causę habeant dependentiam à superioribus. Ex quo sequitur impossibile esse, dari processum in infinitum in huiusmodi causis efficientibus subordinatis. Probatur primò. Nam non posset effici vltimus effectus, nisi ex ordinata & actuali omnium superiorũ causarũ influentia; hæc autẽ non posset impleri, si esset processus in infinitum, ita vt deueniatur vsq; ad vltimũ effectum, quia infinita non est pertransire, & impossibile est q̃ simul in vnico instanti successiue operẽtur infinitæ causę. Ad hoc enim, infinitũ tempus erat necessarium. Probatur secundò. Omnis causa inferior alteri subordinata operatur propter finẽ eius cui subordinatur: sed si essent infinitæ causæ subordinatæ, non posset assignari finis aliquis determinatus, propter quẽ omnes operentur, ergo ex eo quòd auferatur prima causa efficiens, tollitur omnis alia causa. Probatur ista consequentia, quia omnis operatio causarum ex intentione finis determinati procedit ¶. Ex hac doctrina restat solutũ tertium argumentum cum sua prima confirmatione. Respondetur enim, quòd non est inconueniens, quòd aliquid habeat infinitas causas efficientes non subordinatas, vt bene probat argumentum. ¶ Ad secũdam confirmationem respondetur, quòd causa media dependet à prima causa, secundũ quòd causa media est simul, vt patet ex dictis. ¶ Ad quartũ contra tertiam rationem respõdetur, quòd ad demostrationem D. Tho. satis est, si res contingenter ex natura sua non possint semper esse, licet ab extrinseco & per accidẽs id habeatur: nam ex se sunt indifferentes ad esse & non esse: & ideo vt semper sint, oportet ponere causam necessariã, quæ illas reducat in actum. ¶ Ad quintum contra quartam rationem respondetur, quòd illa maxima verificatur etiam de causa formali vel exemplari, & sic albedo est causa exemplaris, & mensura cæterorum colorum, quia supereminet alijs quantùm ad lucem, quæ est formale quid respectu coloris. Et quia albedo habet plus de luce, quàm cæteri colores, hac ratione est mensura illorum. Ita D. Tho. de verit. q. 2. art. 4. ad quartum. & idem est dicendum de homine respectu cæterorũ animalium. Hæc explicatio congruit rationi D. Tho. quia sic probat, quòd Deus est causa omnium in triplici genere causæ, efficientis, finalis, & exemplaris. Aliter explicat Caiet. in hoc art. lege illum. & Ferrar. lib. 1. contgent. c. 13. ¶ Ad sextum respondetur, quòd nõ necesse est modò ad præsens institutum, nisi peruenire ad vnũ secundùm speciem perfectissimum in illo genere. Postea ostendetur, quòd nõ potest esse nisi vnica simplex substantia, quæ sit summum bonum. ¶ Ad vltimũ contra vltimam rationem respondetur, quòd illa quinta ratio apertiùs probat esse primum gubernatorem, & vnicum: nam ordo vniuersi, qui est maxima perfectio totius mundi necesse est reducatur ad vnam voluntatem & prouidentiam, aliàs malè gubernaretur mundus per duas voluntates. Si quis autem diceret, quòd sunt multi Dij æquales potestate, & conformes voluntate, iam iste conuincendus erit per rationes quæ probant vnitatem Dei in quæst. 11. Denique circa omnia ista nota ex S. Thoma. 1. contra gent. cap. 13. quòd via efficacissima ad probandum esse Deum: sumitur ex nouitate mundi: nam omne, quod de nouo incipit esse, necesse est ab aliquo qui est actu, producatur: Sed nouitas mundi non constat lumine naturali, quapropter hæc ratio procedet ad hominem admittentem talem nouitatem.

Circa solutionem ad primum D. Thomæ notãdum est, quòd in hac solutione præsupponit S. Tho. Deum non agere ex necessitate naturæ in hæc inferiora, sed libera sua voluntate. Etenim si naturali necessitate operaretur; cũ natura agat secundũ totũ suũ posse, argumẽtũ habet maximas vires. Cæterũ suppositò q̃ Deus libere agit, permittere potest mala, tũ moris, tum etiã naturæ. Et ratio D. Thom. quam desumpsit ex D. August. in Enchiridio. c. 11. propter quam dicitur Deus permittere mala, satis idonea est. Vide etiam D. Tho. infra. q. 22. art. 2. ad 2. & 3. contra gent. ca. 71. Hæc solutio sic expo-

sita, est Scoti 1 n. 2. d. 1. ad 1. & videtur bona & legitima. Ex qua infertur, q̃ si per impossibile vera esset illorum sententia qui asserebant Deum ex necessitate naturæ operari, consequenter admittendum esset, nullum in rebus reperiri malum, quod est absurdũ. Cæterùm Caietano in fine huius articuli non placet ista explicatio, vnde ipse soluit aliter hanc difficultatẽ, & certè eleganter. Dicit enim q̃ vnum contrariũ potest dupliciter alterum expellere. Primò formaliter, expellendo illud à proprio subiecto; ita q̃ non possint simul secompati duo contraria in aliqua re, si vnum illorum sit in summo gradu, & hinc est, q̃ summum bonũ excludit à seipso formaliter omnem rationem mali. Secundo modo effectiuè, expellendo illud ex subiecto, quod facit sibi simile. Quocirca si Deus posset facere per impossibile aliud summum bonum, certè expelleret ab illo omne malum. Quemadmodum si ignis produceret calorem infinitum, expelleret omnẽ frigiditatem. Cæterùm quia hoc non est factibile, sed solum potest produci finitum & limitatum bonum iuxta capacitatem subiecti, inde est, q̃ licèt ageret ex necessitate naturæ non excluderet à rebus omne malum, quia infinitũ finitè participatum nõ excludit omnem rationem sui contrarij, & ita summum bonum limitatè participatũ in creaturis compatitur secum aliquod malum. Vide Caietanum qui loquitur optimè. Et hæc de tota hac secunda quæstione dicta sufficiant in qua scholastici minus solent immorari.

QVÆSTIO III.
De Dei simplicitate.

COGNITO de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, vt sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit: sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

¶ Primo ergo considerandum est quomodo non sit.

¶ Secundo quomodo à nobis cognoscatur.

¶ Tertio quomodo nominetur.

POTEST autem ostendi de Deo quomodo non sit, remouendo ab eo ea quæ ei non conueniũt, vtpote compositionem, motum, & alia huiusmodi.

¶ Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam remouetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta & partes.

¶ Secundo inquiretur de perfectione ipsius.

¶ Tertio de infinitate eius.

¶ Quarto de immutabilitate.

¶ Quinto de vnitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm Deus sit corpus.

14 contra c. 5. & lib. 2. c. 3. prin. & lib. 4. c. 1. col. 2. opusc. 3. 16. & 17.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionẽ: sed sacra scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Iob 11. Excelsior cœlo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces? longior terra mẽsura eius & latior mari: ergo Deus est corpus.

¶ 2 Præterea, Omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem: sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: figura enim imago dicitur, secundùm illud Hebræ. 1. Cùm sit splendor gloriæ, & figura substãtiæ eius: id est, imago: ergo Deus est corpus.

¶ 3 Præterea, Omne quod habet partes corporeas est corpus: sed scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Iob 40. Si habes brachium vt Deus. & in Psal. Oculi Domini super iustos: & Dextera Domini fecit virtutem: ergo Deus est corpus.

¶ 4 Præterea, Situs nõ cõuenit nisi corpori: sed ea, quæ ad situ pertinent, in scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isaiæ. 6. Vidi Dominum sedent. & Isaiæ. 3. Stat ad iudicandum Dominus: ergo Deus est corpus.

¶ 5 Præterea, Nihil potest esse terminus localis à quo, vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeũ: sed Deus in scriptura dicitur esse terminus localis vt ad quem, secundùm illud Psalm. Acce. ad eum, & illu. & vt à quo, secundùm illud Ierem. 17. Recedentes à te in terra scribentur: ergo Deus est corpus.

SED contra est quod dicitur Ioann. 4. Spiritus est Deus.

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

Primò quidem, quia nullum corpus mouet nõ motum vt patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, * quòd Deus est primum mouẽs immobile: vnde manifestum est quòd Deus non est corpus. Q. 2. art. 5.

Secundò, quia necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, & nullo modo in potentia. Licèt enim in vno & eodẽ quod exit de potẽtia in actũ, prius sit potẽtia quàm actus tẽpore simpliciter, tamen actus prior est potẽtia, quia quod est in potentia, non reducitur in actũ nisi per ens actu. Ostensum est autẽ supra * quòd Deus est primũ ens. Impossibile est igitur q̃ in Deo sit aliquid in potentia: omne autem corpus est in potẽtia: quia continuum in quantum huiusmodi diuisibile est in infinitũ: impossibile est igitur Deum esse corpus. Q. præced. art. 3.

Tertiò, quia Deus est id quod est nobilissimũ in entibus vt ex dictis patet *. Impossibile est autẽ aliquod corpus esse nobilissimum in entibus: quia corpus aut est viuum, aut non viuum. Corpus autem viuum manifestum est quòd est nobilius corpore non viuo: corpus autem viuum non viuit inquantũ corpus, quia sic omne corpus viueret: oportet igitur quòd viuat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum viuit per animã. Illud autem, per quod viuit corpus: est nobilius quã corpus: impossibile est igitur Deum esse corpus. Q. præced. art. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est *, sacra scriptura tradit nobis spiritualia & diuina sub similitudinibus corporalium. vnde, cùm trinã dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat: vtpote per profunditatẽ, virtutẽ ad cognoscẽdum occulta: per altitudinem, excellentiã virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinẽ, affectũ dilectionis ad omnia. * Vel vt dicit Dionys. 9. ca. de diu. no. per profunditatem Dei, intelligitur incõprehensibilitas ipsius essentiæ: per longitudinem, processus virtutis eius omnia penetrantis: per latitudinem verò, superextensio eius ad omnia inquantum scilicet Q. 1. art. 9. Cap. 9. parũ à med.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sub eius protectione omnia continentur.

A D secundum dicendum, q homo dicitur esse ad imaginẽ Dei, non secundum corpus, sed secundùm id, quo homo excellit alia animalia: vnde sequitur Gen. 1. post quã dictũ est, Faciamus hominem ad imaginẽ & similitudinẽ nostrã, vt præsit piscibus maris, &c. excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationẽ & intellectum: vnde secundùm intellectũ & rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

A D tertium dicendum, quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in scripturis ratione suorum actuum secundùm quãdam similitudinem sicut actus oculi est videre: vnde oculus de Deo dictus significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili non sensibili: & simile est de alijs partibus.

A D quartũ dicendum, q etiam ea quæ ad situ pertinent nõ attribuuntur Deo, nisi secundùm quandam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem & autoritatem: & stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod aduersatur.

A D quintum dicendum, quòd ad Deum non acceditur pedibus corporalibus, cùm vbique sit; sed affectibus mentis: & eodem modo ab eo receditur: & sic accessus & recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Quam probat D. Thomas tribus rationibus. Prima, nam Deus est primum mouẽs immobile: sed nullum corpus mouet non motum, ergo &c. Secunda. Nam Deus est primum ens omnino existens in actu, corpus autem habet aliquid de potẽtia, cum sit continuum, & consequẽter diuisibile, ergo. Tertia. Quia Deus est nobilissimum omnium entium: corpori autem repugnat esse nobilissimum, quod de corpore non viuo manifestum est. De viuente etiam probatur, nam id quo viuit nobilius est ipso corpore viuente, ergo &c.

COMMENTARIVM.

PRO intelligentia huius articuli aduerte cũ Caiet. q cum corpus tripliciter sumatur. Primò pro corpore de prædicamento quãtitatis, quod importat trinam dimensionem. Secundò pro altera parte cõpositi naturalis posita ad latus prædicamenti substantiæ, Tertiò pro eo quod ponitur in recta linea prædicamẽti substantiæ. Quæstio D. Tho. huius articuli nõ est de corpore primo & secundo modo. Constat enim, quòd Deus non est accidens quod pertinet ad primam acceptionem corporis: item non potest cadere in mentem alicuius q Deus sit pars substantiæ: est igitur cõclusio intelligenda de corpore in tertia acceptione. Et est certa secundùm fidem, adeò vt cõtrarium eius sit hæresis manifesta. Probatur primò. Testimonijs diuinæ scripturæ. Ioan. 4. Spiritus est Deus. Quem locum omnes sancti Patres intelligunt literaliter de spiritu prout excludit omnem corporis portionem. Et veritas huius intelligentiæ colligitur ex ipso contextu. Nam Christus in illo loco intendebat docere Samaritanam, q Dei cultus non esset alligatus ad aliquem specialem locũ corporeum: & suadet ex eo q spiritus est Deus, idest incorporeus. Item 1. ad Timoth. 1. Regi seculorũ immortali, inuisibili, &c. Ad Rom. 1. Inuisibilia enim ipsius &c.

A Denotatur autem per hoc quod est esse inuisibilem, q Deus sit imperceptibilis omni sensu corporeo, tanquã verè incorporeus. Hæc veritas etiam definitur in Concilio Lateran. & habetur in capit. firmiter de Summa Trinit. Præterea probatur autoritate sanctorũ, qui omnes recipiunt hanc conclusionem tãquam verissimum fidei dogma. Videndus est D. Augu. lib. de hæresibus, ad Quodvultdeum. c. 86. tomo. 6. & lib. 3. confess. c. 7. vbi dicit, oppositam sententiam fuisse hæresim Manichæorum. Vide etiam lib. 10. super Genes. ad literam, cap. 25. & lib. 1. de Doct. Christ. cap. 7. & 8. & lib. 6. de Trinit. c. 6. & 8. & lib. 11. confess. c. 10. ex quo loco D. Tho. assumpsit rationes, quas hic adducit.

B Sed est argumentum. Nam D. August. lib. de hæresibus citato referens Tertullianum asserentem, Deum esse corpus, excusat illum ab hæresi, ergo dicere quòd Deus est corpus, non est hæresis manifesta. ¶ Confirmatur. Nam si opposita sententia cõclusionis D. Tho. damnatur tanquam hæresis, ideo est, quia in sacris literis Deus dicitur spiritus: sed etiam Angeli vocãtur spiritus in diuina scriptura frequẽtissimè, & nihilominus grauissimi quidam Doctores catholici sine nota hæresis docuerunt, angelos esse corporeos, vt dicetur infra quæst. 51. art. 1. ergo &c. ¶ Ad hoc argumentũ respondetur, q D. August. in eo loco asserit nostram conclusionem, tanquam dogma fidei: voluit tamen excusare Tertullianum ab hæresi, quia fortè Tertullianus non sensit, Deum esse verè corpus, sed vt explicaret, Deum non esse aliquid inane, sed esse quid solidum, firmũ, & substantiale, ideo appellauit Deum corpus. Quòd hæc fuerit mens Tertulliani colligitur ex illo loco D. Aug. & etiã ex ipso Tertulliano lib. de Resurrect. carnis, vbi loquens de anima dicit; Nos autẽ animam & hic corporalem profitemur habentẽ proprium genus soliditatis substãtiæ. Et idẽ ferè dicit cum de Deo loquitur. ¶ Ad confirmationẽ respondetur, q diuersimodè scripturæ diuinæ tribuunt Deo esse spiritũ, & angelis. Nam Deo quasi corporis omnino experti, ita vt nullam corporis

D portionem includat: vt patet ex loco adducto Ioan. 4. Non autem ita apertè hoc dicit scriptura de angelis, & anima rationali. Tandem probatur conclusio. Nullum corpus potest esse vbiq; secundùm se totũ, ita vt totum sit in toto & totũ in qualibet parte: sed Deus est totus in toto vniuerso, & totus in qualibet parte, vt patet ex illo Ierem. 23. cœlum & terram ego impleo, ergo &c. ¶ Confirmatur. Quia impium est cogitare de Deo, q vna pars eius correspondeat vni parti vniuersi, & alia pars alteri, quod necessùm esset dicere, si esset corpus. ¶ Confirmatur secundò. Nam si Deus est corpus, ergo vel finitum vel infinitum, si finitũ, ergo non implet totum, nec est vbique, sed determinatũ erit ad certum locum: si infinitum, ergo nullum aliud corpus secũ compatitur, vt bene demonstrat Arist. 3. lib. Physicorum.

E Sed est argumentum contra primam rationẽ Sancti Tho. in qua dicit, q nullum corpus mouet non motũ. Arguitur sic. Magnes quando trahit ad se ferrũ mouet illud permanens immotus. Item color obiectus visui immotus manens, mouet potentiam visiuam, & nix fri gefacit aërem circunstantem permanens immota, ergo illa propositio D. Tho. in qua fundatur prima ratio articuli nõ est vniuersaliter vera. ¶ Pro solutione nota, q illa propositio, omne corpus mouẽs mouetur, ex Arist. 8. Physic. ca. 5. textu. 40. & est intelligenda, vt sit vniuersalis

A uersalis de motu purè locali, quo vnum corpus mouet aliud non per impressionem alicuius formæ vel qualitatis, à qua procedat ille motus, sed per solũ impulsum, vt cum quis lapidem sursum proijcit. Et in hoc sensu illa propositio est certissima. ¶ Et probatur. Nam mouens, & motum debent esse simul: impossibile est autẽ, q sint simul si mobile mutante locum, mouens vel secundum se vel secundùm partẽ nõ moueatur, ergo &c. ¶ Secundò explicatur illa propositio, omne corpus dum mouet mouetur, non de actu, sed de potẽtia: ita q sit sensus, omne corpus mouens aptum natum est moueri, in quo sensu propositio est verissima, & satis probat intentum D. Tho. scilicet, q Deus non sit corpus, B Quia est omnino immobilis. Vide D. Tho. 7. Physic. textu. 10. & 11. Et huic explicationi magis applaudit Dominus Caietanus.

Ad obiectiones verò in contrariũ respõdetur. ¶ Ad primam de magnete vide D. Tho. 7. Physic. lect. 3. vbi docet, quòd magnes trahit ad se ferrum imprimens illi quandam qualitatem, vnde ille nõ est motus localis purus per impulsum de quo loquuti sumus explicantes propositionem. Et similiter dicetur ad argumẽtũ, quod fieri poterat de grauibus & leuibus, quòd mouentur à generante, ipso immoto manẽte. Dicitur siquidẽ quòd non mouentur motu purè locali per solum impulsum, C sed motu locali qui sequitur per simplicẽ resultantiam ad formam substantialem, quam acceperũt à generãte. ¶ Aut secundò respõdetur, vt placet hic domino Caiet. quòd magnes non mouet ferrum, sed potius ferrũ mouetur ad ipsum propter impressam qualitatẽ. ¶ Ad alia verò de colore & niue similiter respondetur, quòd motus quem illa efficiunt non est purè localis. Loquendo autem de alio motu, quàm locali, manifestum est non oportere corpus quod mouet, eodem motu moueri, aut esse mobile: nam cœlum alterat hæc inferiora, & tamen est inalterabile.

D VBium est circa id, quod dicit D. Tho. in. 3. ratione, quòd corpus viuum nobilius est corpore non viuente, Vtrùm hæc propositio vniuersali- D ter sit vera. ¶ Et à parte negatiua arguitur primò. Nam absurdum videtur dicere, quòd formicæ & culices sint nobiliora corporibus cœlestibus. Arist. enim lib. 1. de partibus animal. ca. 5. ait, præstat scire pauca de corporibus cœlestibus propter eorum nobilitatẽ, quàm multa de his inferioribus. Et 1. cœli. c. 2. corpus (inquit) cœleste diuinum quoddam est & præstantius his quæ ex elementis componuntur. Quare cum corpus aliquod laudare volumus, dicimus esse cœleste, vnde cõmunis omnium consensus tribuit Deo cœlum pro loco, tanquam optimum corpus, vt dicit Arist. 2. cœli. c. 1. & manifestius cõstat ex diuina scriptura. Isaiæ. c. 66. Cœlum E sedes mea est. & Danielis. 2. Est Deus in cœlo reuelans mysteria. Certè lib. 3. de natura Deorũ irridet Cicero eos qui asserunt formicas & vermes præstantiores esse, quàm corpora cœlestia. ¶ Secundò arguitur. Dispositiones ad formam cœli nobiliores sunt his quæ requiruntur ad formam viuentium præter hominem, ergo forma cœli præstantior est formis aliorum viuentium. Antecedẽs videtur notum: nam illæ dispositiones sunt incorruptibilitas, perspicuitas, luciditas, &c. Consequẽtia verò probatur, quoniã dispositiones ordinatæ sunt à natura, ad formam substantialem, ergo vbi fuerint nobiliores, erit & forma nobilior. Confirmatur, nam inter

A dispositiones naturales & formam debet esse proportio secũdùm rationem perfectionis. ¶ Arguitur tertiò. Cœlum est causa æquiuoca omnium viuentium: ergo est nobilius ipsis viuentibus. Probatur consequentia. Nam effectus perfectiori modo est in causa æquiuoca, quàm in seipso, & absurdum videtur dicere, quòd effectus aliquis secundùm totam suam latitudinẽ excedat causam suam in perfectione. Antecedens verò probatur, nam cœlum quando producit viuentia, non producit effectum eiusdem rationis, & qui assimiletur cœlo secundùm speciem, ergo non est causa vniuoca viuentium, sed æquiuoca. ¶ Confirmatur. Sæpè corpora cœ B lestia sine agente particulari producunt viuentia quædam imperfecta in his inferioribus, vt vermes, mures &c. ergo saltem huiusmodi viuentia nõ sunt perfectiora, quàm cœlum, aliàs non posset cœlũ se solo illa producere. ¶ Confirmatur secundò. Viuentia dependent in fieri & conseruari à corporibus cœlestibus, ergo nõ sunt tantæ perfectionis quãtæ cœli ipsi: nam aliàs certè non sic dependerent ab illis, vt docet D. Thomas infra q. 104. artic. 1. ¶ Arguitur quartò. Scriptura sacra multò magis extollit diuinam sapientiã in corporibus cœlestibus, quàm in inferioribus, vt patet Psal. 18. Cœli enarrant gloriam Dei. & Psal. 8. Videbo cœlos tuos opera digitorum tuorum. Et multa similia inueniũtur C in diuina scriptura, quæ specialiter commendãt diuinã sapientiam & potẽtiam in cœlorũ fabrica. ¶ Arguitur quintò. Nam ex eo quòd viuentia absolutè loquẽdo & secundùm propriam rationem nobiliora sint nõ viuentibus, non sequitur quòd omne viuens sit excellentius quolibet non viuente, ergo corpora cœlestia poterunt esse perfectiora multis viuentibus. Antecedens probatur & explicatur. Nam licèt iustitia præstantior virtus sit, quàm fortitudo, aliquis tamẽ actus fortitudinis simpliciter & absolutè perfectior est multis actibus iustitiæ, videlicet martyrium, ergo similiter dicendũ erit de perfectione cœli in ordine ad multa viuẽtia. ¶ Vltimò arguitur. Nam D. Tho. 4. cõt. gen. c. vlti. videtur tenere hanc sententiã, quæ probata est superioribus argumentis: dicit enim, quòd finis motus cœli est homo, ergo homo solus præstat cœlo. Et de potentia. q. 5. art. 5. ait, q finis motus cœli est numerus determinatus electorũ: & addit q potest contingere, vt vilior sit terminus operationis rei nobilioris: & loquitur de operatione cœli respectu aliorum viuẽtium ab homine, ergo sentit cœlum nobilius esse omnibus viuẽtibus præter hominẽ.

De hac difficultate sunt variæ sententiæ. Prima est eorum qui dicunt corpus viuum perfectius esse secundùm genus suum corpore non viuente. Id est, quòd intra genus corporis viuentis, aliquod corpus viuens reperitur, quod præstat cuicunque corpori non viuo: ad eum modum quo Theologi explicare solent virtutem iustitiæ præstantiorem esse virtute fortitudinis: quia excellentissimus actus iustitiæ excedit nobilissimum fortitudinis. Hæc sententia placet Marsil. in. 1. q. 1. art. 2. concluſi. 6. & 7. ¶ Secunda sententia dicit, omne corpus viuens etiam imperfectissimum nobilius esse quocunq; corpore nõ viuente etiam cœlesti, simpliciter & absolutè loquendo, at verò secũdùm quid cœleste corpus perfectius existimatur: quoniã habet aliquas conditiones accidentarias quibus excedit multa viuentia, est enim incorruptibile, & vniuersalis causa influens in hæc inferiora, &c. Huius sententiæ est dominus Caiet.

in hoc

Universidad de Deusto
Biblioteca

in hoc articulo, vbi inquit, quòd formica eo quòd est A viuens est simpliciter nobilius ens quàm cœlum: quamuis cœlum sit nobilius corpus & perfectius secundùm quid. ¶Tertia sententia dicit quòd viuentia sunt nobiliora non viuentibus quātùm ad gradum essendi, nam habent nobiliorem essendi gradum, scilicet vitæ. Cæterum cœlum excedit ipsa viuentia, quantum ad modū, habet enim nobiliorem essendi modum.

PRO decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Probabile est cœlum perfectius esse omnibus viuentibus præter hominem. Hanc cōclusionem post Marsilium vbi supra, docuerunt ex nostris, sapientissimi M. Victoria, & Cano super hunc articu- B lum, & probatur argumentis factis à principio. ¶In cuius conclusionis expositionem, nota ex D. Tho. infra q. 5. art. 1. ad 1. q licèt ens & bonum idem sint, aliunde tamen sumitur ratio entis, & aliūde ratio boni seu perfecti: nam ratio entis simpliciter sumitur ab esse substātiali, ratio autem boni & perfecti sumitur ex superadditis accidentibus. Sic ergo quanuis esse substantiale cuiuslibet viuentis sit nobilius cœlo: quia tamē cœlum vendicat sibi perfectiora accidentia omnibus viuentibus præter hominē, potest dici simpliciter perfectius.

Secunda conclusio. Multò probabilius est quodcunque viuens esse simpliciter perfectius cœlo siue quolibet non viuente. Hanc sententiā docet hîc Caiet. C & Ferr. 1. cont. gentes cap. 20. cum D. Tho. ibidem in sexta ratione, vbi dicit D. Tho. in quolibet corpore nō viuente viuens esse nobilius: & in hac parte infra q. 70. artic. 3. ad secundum dicit, quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, & ignobilius quantum ad aliquid. Forma igitur cœlestis corporis & si non sit simpliciter perfectior quàm anima viuentis, erit tamen nobilior quantum ad rationem formæ: quia complet totaliter suam materiam. Censet igitur D. Tho. formā viuentis simpliciter esse nobiliorem forma cœli. Idem docet quæst. 6. de potentia artic. 6. ad 13. Item probatur conclusio ratione. Forma cuiuscunque viuentis dat perfectiorem essendi gradum, quàm forma cœli, ergo D est simpliciter perfectior. Antecedens probatur. Nam forma viuentis dat gradum vitæ, quem non dat forma cœli. Consequentia verò probatur. Nam illa est perfectior forma, quæ dat perfectius esse contrahens ipsum esse abstractiori modo. ¶In cuius maiorem explicationem nota hic cum Caietano, quòd gradus vitæ in vniuerso superior est, quàm gradus naturæ, secundùm quòd natura distinguitur contra animam. Sicut enim inter elementa superiorem locum obtinet ignis propter suam perfectionem: ita inter gradus superior est gradus vitæ gradu corporeitatis, & ita corporeitas secundùm totam latitudinem suam est sub ordine vitæ, E tanquam aliquid imperfectius. Quare non secundùm quid: sed simpliciter tota latitudo corporis est infra latitudinem vitæ. ¶Secundò probatur cōclusio. Quodlibet viuens habet operationem excellentiorem, quàm sit operatio cuiuscunque corporis non viuentis, ergo habet perfectius esse. Probatur cōsequentia. Nam operatio sequitur esse rei: vnumquodque enim operatur inquantū est in actu. Antecedens vero probatur. Nam operatio viuentis qua viuens perficitur est à principio intrinseco: At non viuentis operatio vel motus est ab extrinseco. Item operatio vitalis est abstractior à materia, quàm operatio quæcunque nō viuentis. ¶Tertiò probatur & confirmatur. Nam Aristot. in Prologo Metaphysicæ hac ratione dixit, visionem præstantiorem esse actu audiendi: quia magis abstrahit à materia, & non ita pendet ab extrinseca materia: sed actiones viuentis minùs pendent à materia, quàm actiones non viuentis, ergo &c. ¶Et confirmatur ex sententia D. August. lib. de vera religione: vbi videtur asserere hanc conclusionem dicens, quòd quælibet substantia viuens præfertur ordine naturæ non viuenti. Et primo libro de Doct. Christ. cap. 8. & libro. 11. de Ciuit. Dei. cap. 16. distinguit quatuor gradus rerum. Primum earum quæ habent esse naturale non coniunctum vitæ. Secundum viuentium sine sensibus, vt sunt plantæ, & sic gradatim vsque ad Angelos, & ait quòd præponuntur viuentia non viuentibus.

Tertia conclusio sit. Probabilissimum videtur quòd viuentia sint perfectiora non viuentibus quantùm ad gradum essendi, non tamen quantùm ad modum essendi. Hæc conclusio non contradicit præcedenti: sed potest cum illa sustineri. Pro cuius expositione nota quòd vna res potest esse perfectior quam alia secundùm substantiam, & non quantùm ad modum. v. g. Theologia in nobis viatoribus perfectior scientia est, quàm mathematica, quoniam habet perfectius obiectum, cæterum quantùm ad modum excedunt scientiæ mathematicæ: quia procedunt per media euidentia, Theologia verò in hac vita procedit obscurè. Sic in proposito, esse quod coniungitur vitæ, superius est & perfectius, quàm esse corporeum: Cæterum aliquod esse corporeum non viuentis, quale reperitur in cœlo, perfectiorem habet quendam essendi modum: Quia inamissibiliter & incorruptibiliter habet esse cœlum: viuentia vero corporea defectibiliter & corruptibiliter esse participant. ¶Nota secundò, quòd cum gradus essendi sit esse, viuere, sentire, intelligere: modi verò essendi sint, possibile, necessarium, corruptibile, incorruptibile, actus, potentia, effectus, causa, &c. Cœlum & viuentia habent se sicut excedens & excessum in ratione perfecti. Nam viuens superat corpora cœlestia in gradu essendi: exceditur verò ab illis in essendi modo: quia habet esse incorruptibile, & est causa horum inferiorum. Hæc conclusio sic explicata videtur expressa D. Tho. infra q. 70. art. 3. ad secundū.

AD argumenta in contrarium respōdetur. ¶Ad primum dicitur non solùm non esse absurdum formicas & alia ignobilissima animantia, perfectiora dici coporibus cœlestibus: sed est valde consonum rationi & regulis optimæ Philosophiæ, vt constat ex his quæ diximus in secūda & tertia cōclusione. ¶Ad Aristotelem verò respondetur, quòd in illis locis nihil aliud intendit docere, nisi quòd corpora cœlestia habent perfectiorem essendi modum, vt nos explicuimus in tertia conclusione. ¶Ad secundum respondetur negando antecedens: nam cùm gradus vitæ perfectior sit, ita etiam dispositiones consequentes seu concomitantes illum gradum sunt perfectiores. Item etiā formæ viuentium habent potentias vitales tanquā dispositiones, quæ potētiæ perfectiores sunt alijs qualitatibus corporum. Et demum respōdetur, hoc argumentum si quid valeret, probaret etiam, q cœlum esset perfectius quàm homo, quod tamē non admittūt sectatores oppositæ sententiæ, quos retulimus in prima cōclusione. Et eodem modo respōdetur ad cōfirmationem.

¶Ad

¶Ad tertium respondetur ex doctrina D. Tho. infra A q. 70. artic. 3. ad 3. q corpora cœlestia si secundùm se considerentur & non vt includunt intelligentias motrices, non sunt causa principalis viuentiū, quæ generātur in his inferioribus: sed solùm sunt causa instrumentalis, quæ operatur in virtute principalis agētis, scilicet intelligentiæ, quæ cùm sit substantia viuens potest causare vitam in his inferioribus. Idem dicit D. Tho. de potentia. q. 3. art. 11. ad 13. & 14. Vbi dicit q corpus cœleste quanuis non sit viuens, agit tamen in virtute substantiæ viuentis. Virtus verò substantiæ spiritualis mouentis recipitur in corpore cœlesti per modum cuiusdam intentionis, & non sicut forma habens esse com- B pletum in natura: sicut virtus artis dicitur esse in instrumento artificis per modum transeuntis. Et per hoc respondetur ad primam & secundam confirmationem. ¶Sed vt magis satisfiat secundæ confirmationi & obiectioni, quæ poterat formari ex D. Tho. infra q. 115. art. 3. ad 3. vbi docet q corpora cœlestia continent in sua vniuersali virtute quicquid in his inferioribus generatur: Nota q aliquando consideratur cœlum non vt includit intelligentiam mouentem: & hoc modo accipimus, cum dicitur concurrere instrumentaliter ad generationem viuentium. Aliquando vero consideratur simul cum intelligentia mouente, in quo sensu accipiē- C dum est quando philosophi dicunt corpora cœlestia esse causas vniuersales eorum, quæ fiunt in his inferioribus: tunc enim non considerantur cœlum & intelligentia quasi duæ causæ distinctæ: sed vtrumque simul tāquam vna totalis & integra & vniuersalis causa, quæ secundùm hanc considerationem, tanquā causa æquiuoca horum inferiorum continet altiori modo perfectiones inuentas in ipsis. ¶Ad quartum respondetur, q ideo scriptura diuina magis commendat Dei sapientiā in corporibus cœlestibus, quàm in his inferioribus: quia secundùm modum essendi incorruptibile & per- D petuum, magis appropinquant ad Deum. ¶Ad quintum respondetur viuentia non dici nobiliora corporibus cœlestibus eo tantùm modo quo iustitia dicitur simpliciter perfectior, quàm fortitudo: sed quoniā gradus viuentis secundùm totam suam latitudinem perfectior est gradu naturæ, qui reperitur in cœlis. ¶Ad vltimum argumentum dicitur primò, q D. Tho. 4. cōtra gent. non dicit motum cœli solùm ordinari ad hominem tanquam ad finem: sed solum dicit q ille motus præcipuè est propter generationem hominum: nam cætera generabilia & corruptibilia ad hominem ordinantur. Item etiam si quid insinuat aliquando D. Tho. E de perfectione motus cœli supra viuentia, intelligēdus est iuxta tenorem tertiæ conclusionis. Ad secundum locum D. Tho. eodem modo respondetur, & consultò nolumus in præsenti examinare quis sit finis motus cœli: (cuius disputationis occasionem præbebat ille locus D. Tho.) nam hoc alterius loci est. Solum nota pro maiori intelligentia illius loci, & cognitione veritatis: q perfectius ordinari potest ad id quod est imperfectius, non quidem sicut medium ad finem: sed tanquā causa ad suum effectum. Quemadmodum docent discipuli D. Tho. in. 3. p. q. 1. art. 3. q incarnatio Christi ordinata est ad hominum salutem, tanquam causa ad effectū. Imo, quoniam effectus est finis operationis causæ efficientis, optimè cōcedi potest perfectius ordinari ad id quod est imperfectius, tanquam ad finem proximum.

Vnde quanuis finis vltimus debeat esse perfectior, A quàm res ordinata ad illum finem: non tamen hoc exigitur in fine proximo. Dico igitur in proposito, quòd si motus cœli cōsideretur prout procedit ab intelligentia, ordinatur ad omnia viuentia corruptibilia & præciuè ad hominem tanquam causa ad effectum, & etiam tanquam ad finem proximum: finis autem vltimus & præcipuus illius motus sic considerati est, quòd ipsum cœlum reducatur ad actum, in quo maximè Dei similitudinem assequitur in causando: atq; ita dicit D. Tho. q cœlum vt mouetur ab intelligentia in generatione corruptibilium cōsequitur suam perfectionē. Et quoniam homo est perfectissimus effectus omnium corruptibiliū, in productione hominis consequitur suam maximam perfectionem. Et hoc totum verum est considerando motum cœli prout ab intelligētia procedit: nam secundùm hanc considerationem cum sit effectus viuentis nobilioris alijs omnibus viuentibus, quæ sunt in his inferioribus, perfectior est illis. At verò si motus ille consideretur quatenus procedit ab ipso cœlo secluſa intelligentia, cum sit aliquid imperfectius viuentibus, ordinatur ad illa tanquam medium ad finē. Et hæc doctrina est notanda. ¶Circa solutionem argumētorum D. Tho. specialiter circa solutionem ad primum vide D. Tho. 1. cont. gent. ca. 89. & 90. & D. Aug. lib. 1. de Genesi contra Manichæos. c. 8. & 17. & Epist. 111. & lib. de essentia diuinitatis. to. 4. ¶Circa solutionem ad secundum nota, q Origenes explicat illud, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostrā, ita vt quod dicitur ad imaginē, intelligatur in hac vita: quia non cognoscimus Deū perfectè. Quod autē dicitur ad similitudinē, referatur ad perfectionem, quam habebimus in patria: quia cum apparuerit similes ei erimus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm in Deo sit cōpositio formæ & materiæ.

15 1. cōtra ca. 17. & 37. Et opusc. 3. cap. 9.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo sit cōpositio formæ & materię. Omne enim quod habet animam est compositum ex materia & forma: quia anima est forma corporis; sed scriptura attribuit animā Deo. introducitur enim ad Hebræos. 10. ex persona Dei, Iustus autē meus ex fide viuit: quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ. ergo Deus est compositus ex materia & forma.

¶ 2 Præterea, ira, gaudium & huiusmodi sunt passiones cōiuncti, * vt dicitur 1. de Anima: sed huiusmodi attribuuntur Deo in scriptura; dicitur enim in Psal. Iratus furore Dominus in populum suum: ergo Deus ex materia & forma est compositus. Text. 12. & 14. & 15. tomo. 2.

¶ 3 Præterea. Materia est principium indiuiduationis: sed Deus videtur esse indiuiduū: nō enim de multis prædicatur. ergo est cōpositus ex materia & forma.

SED cōtra omne compositū ex materia & forma est corpus: quātitas enim dimensiua est quę primò inhæret materiæ: sed Deus nō est corpus, vt ostensum est *. Ergo Deus non est compositus ex materia & forma. Artil. præc.

RESPONDEO dicendū, quòd impossibile est in Deo esse materiam.

Primò quidem, quia materia est id, quod est in potentia:

Universidad de Deusto
Biblioteca

q.2.arti.3. tentia; * ostensum est autē, quòd Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate, vnde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia & forma.

Secundò, quia omne compositum ex materia & forma est perfectum & bonum per suam formam: vnde oportet quòd sit bonum per participationem secundùm quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum & optimum quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonū per essentiam prius est bono per participationē: vnde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia & forma.

Tertiò, quia vnūquodque agēs agit per suam formā: vnde secundùm quod aliquid se habet ad suā formam, sic se habet ad hoc quod sit agēs: quod igitur primum est & per se ageus, oportet quòd sit primò & per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, vt ostensum est. † Est igitur per essentiam suam forma, & non compositus ex materia & forma.

Q.præced. arti.3.

AD primum ergo dicendum, q anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: vnde illud dicitur esse placitū animæ Dei, quod est placitū voluntati ipsius.

AD secundum dicendum, quòd ira & huiusmodi attribuuntur Deo secundùm similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, eius ira punitio metaphoricè vocatur.

AD tertium dicendum, quòd formæ, quæ sunt receptibiles in materia, indiuiduantur per materiā, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans; forma verò quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma, quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso indiuiduatur, quòd non potest recipi in alio, & huiusmodi forma est Deus. vnde non sequitur, quòd habeat materiam.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Quam probat D. Tho. tribus rationibus.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulū, vide Sonc. in 12. Metaphy. q.29. & Caiet. hic, præsertim circa tertiā rationē. In qua notandum est, q licèt esse calefactiuum, aut frigefactiuum per se primò non sit idem, q esse tale secundùm se totum (nam ignis per se primò est calefactiuus, & tamen non secundum se totum: sed secūdùm partem scilicet formam) tamen esse agens per se primò, & esse agens secundùm se totum, conuertuntur. Ratio huius est: quoniam actio determinatæ speciei. v.g. calefactio si conuenit alicui agenti per propriam formam, etiam si non competat illi secundùm se totum, potest illi conuenire per se primò: ita vt non oporteat q reducatur ad aliud principium prius, cui secūdùm se totum competat illa species actionis. Exemplum est in calefactione, quæ competit igni secundùm vnam partē, scilicet secundùm formam, & nihilominus est cui primò conuenit hæc actio. Et ad huc rationem huius inquiras, ea est, quoniam huiusmodi actiones determinatæ speciei non aliter possunt competere agenti, quàm ratione formæ, cum autem forma sit principiū, vnde suitur determinatio speciei, tum secundùm substantiā, tum etiam secundùm accidentia, quæ consequuntur illam, ad hoc vt eiusmodi actio per se primò competat agenti, non exigitur q competat secundùm se totū, sed sufficiet, q secundùm formam. At verò de actione vt significatur per hanc vocem actio, abstrahēte ab omni specie & modo actionis, vt per se primò alicui cōpetat, necessum est, quòd conueniat ei secundùm se totum: quoniam actio vt sic ex eo quòd nullam limitationem importat, necessario reducenda est ad agens, cui primò & per se & sine aliqua limitatione conueniat agere, & consequenter non ratione alicuius determinatæ partis, atque adeò secundùm se totum.

DVbitatur circa solutionem ad tertium vbi ait S.Tho. q formæ quæ sunt receptibiles in materia, indiuiduantur per materiam; An materia sit principium indiuiduationis. Hanc quæstionem libuit disputare in gratiam philosophorum.

Et arguitur primò pro parte negatiua & probo q forma sit indiuiduationis principium. Hęc forma prius natura est quàm hæc materia, & hæc materia prius natura quàm hæc quantitas, ergo principium indiuiduationis huius substantiæ erit hæc forma. Probatur consequentia: nam illud est primum indiuiduationis principium cui primò competit esse hoc & indiuiduū. Antecedens verò probatur: nam forma dat esse materiæ, ergo prius est. ¶ Confirmatur. Hæc materia est hæc propter hanc formā, ergo prius natura forma est hæc. Similiter accidentia sunt hæc singularia: quia recipiuntur in materia singulari, ergo prius materia est hæc, quàm hæc quantitas. ¶ Confirmatur secundò. Forma determinat materiam quæ de se est indifferēs ad multas formas differentes specie & numero, ergo ipsa materia determinatur & fit hæc singularis per hāc formam potius quàm ècontra. ¶ Secundò arguitur. Anima rationalis prius natura est, quàm sit & recipiatur in materia signata, ergo non indiuiduatur per illā. Antecedens probatur, nam anima rationalis prius natura habet esse, quàm totū compositū, & quàm ipsa materia. Vnde non educitur de potentia materiæ. Et communiter dicitur, q inter formas naturales hoc differt inter rationales, & alias: q compositum ex alijs prius habet esse quàm ipsa forma. At verò rationalis anima prius habet esse, quàm compositum ex illa. Imò ipsa communicat esse toti compolito. Et quando separatur à corpore retrahit ad se suum esse. Vide D.Tho. infra q.90. artic.2. & M.Soto. 1 lib. Physi. q.7. ¶ Tertiò arguitur. Forma quæcunque substantialis prius natura vnitur materiæ, quàm vniantur accidentia, ergo in illo priori intelligitur compositum substantiale esse hoc & singulare, ante quàm hæc accidentia intelligantur esse hæc. Consequentia videtur nota, & antecedens probatur, nam forma substantialis vnitur materiæ nudæ: aliàs generatio substantialis non esset generatio simpliciter; vt docet Arist. 5. Physi. tex. 7. ¶ Quartò arguitur probando, q materia quæ est altera pars compositi, sit indiuiduationis principium absq; respectu ad accidentia. Nam materia ratione causæ materialis prius natura est hæc, quàm forma & quàm accidentia, ergo non habet q sit hæc ab istis: & consequenter ipsa erit compolito principium indiuiduationis. Consequētia videtur nota. Antecedens probatur: nam causa prius natura est quàm effectus, materia verò est causa materialis formæ, & cōpositi. Confirmatur primò. Materia in illo priori naturæ, scilicet in genere causæ materialis, intelligitur hæc, antequam intelligatur forma & compositum & accidentia, ergo est hæc per se ipsam, ac subinde principiū indiuiduationis compositi. Confirmatur secundò. Forma de se est illimitata & infinita, ergo limitatur & indiuiduatur per materiam. ¶ Arguitur quintò. Nam si indiuiduatio esset per materiam signatam hac quātitate, sequeretur, q in illo priori naturæ quo materia prius respicit formam quàm quantitatem, nec materia nec forma sit hæc singularis; sed q vtraq; sit quid cōmune, quod tamen est impossibile, cum materia & forma cōmunis in solo intellectu reperiantur. Sequela autē probatur. Nam ante quàm intelligamus ordinem ad quantitatem; nullum erit indiuiduationis principium, ergo omnia sunt vniuersalia & communia. Confirmatur primò, nam vt supra diximus ex mente Aristotelis, & docet D.Tho. infrà q.76. artic.6. forma immediatè vnitur materiæ, quantum ad primum gradum quem illi confert, qui est esse substantiale, adeò vt nulla dispositio præcedat formam in materia etiā in genere causæ materialis, quatenus forma dat illum gradum essendi substantialiter materiæ, ergo tunc materia & forma quatenus vniuntur in illo gradu sunt aliquid cōmune, cum ibi nulla intelligatur quantitas. ¶ Confirmatur secūdò. Materia prius natura respicit formam substantialem, quæ est terminus primarius ipsius: quàm ipsam quantitatem, quæ est secundarius terminus, ergo prius habet à forma substantiali q sit hæc, quàm ab ipsa quātitate, quæ postea consequitur formā in materia. Antecedens probatur: nam vnumquodq; prius respicit id quod est sui generis. ¶ Arguitur sextò. Quanuis materia haberet à quantitate q sit hæc, in genere causæ materialis: tamē in genere causæ formalis, prius natura habet q sit hæc à forma substantiali, quàm à quātitate: ergo qua ratione dicitur quantitatem esse primam radicem & principium indiuiduationis: eadem, & multo maiori, poterit concedi de forma substātiali: nam de illa in genere causæ materialis: de hac verò in genere causæ formalis, quę præstantior est, potest verificari. Confirmatur. Quantitas procedit à forma, & non à materia, ergo potius dicendum est, q forma ratione quantitatis quam causat, est indiuiduationis principium. Antecedens probatur ex doctrina Arist. 1. Physi. c.4. & adducitur à D. Tho. infra q.7. artic.3. Nam omnis forma naturalis determinat sibi certa accidentia: quorum vnum est quantitas. Confirmatur secundò. Actus & potentia mutuo sedeterminant, ergo sicut conceditur, q materia determinat formam in genere causæ materialis, ita concedendum est, q forma determinat materiam in genere causæ formalis, atque adeò sicut materia est inuiduationis principium, ita & forma. ¶ Arguitur septimò. Alia est vnitas de prædicamento substantiæ, & alia de prædicamento quātitatis, quæ est principiū numeri, ergo sicut res est vna vnitate quantitatiua per quantitatē sic, etiā erit vna vnitate substantiali per suam substātiam, ergo esse indiuiduum, quod pertinet ad hanc vnitatē, reducendum est tanquam in principium in substantijs materialibus ad suam propriam substantiā: ita vt quærēti quare Petrus sit hic homo singularis, respondendū sit, quia habet hanc singularem substantiā. Confirmatur. Petrus essentialiter est hæc substātia singularis posita directè in prædicamento substantiæ, ergo nō cōstituitur in illo hoc esse per aliquid alterius prædicamēti, cū constitutiuū alicuius substantiæ necessariò debeat esse substantia, ergo non constituitur per quantitatē, atque adeò materia signata quantitate non erit indiuiduationis principium. Confirmatur secundò. Si Deus per suā omnipotentiam auferat à Petro omnia accidentia, adhuc Petrus permanebit indiuiduus & singularis, ergo nullum accidens habet, quod sit principium indiuiduationis Petri. Antecedens probatur. Nam permanebit tunc Petrus substātia, nō cōmunis, ergo singularis. Sed qui plura volet videre argumenta pro hac parte, videat Caiet. de ente & essent. c.2. q.5. & Iauel. 5. Metaph. q. 15. & Sonc. 7. Metaph. à q.31. vsq; ad 34. inclusiuè.

IN hac quæstione non multùm immorabimur, est enim philosophica, & à nobis vberrimè pertractāda super 1. lib. Arist. de Gener. & Corrup. quæ commētaria iamiam paramus in lucem edere. ¶ Pro solutione igitur nota breuissimè, de hac re varias fuisse sentētias. Prima fuit Scoti in. 1. d.3. q.6. q indiuiduationis principium est ratio singularitatis, per quam res materialis habet q sit hæc & singularis, quam vocat hæceitatē. Hæc tamen sententia deficit, quoniam licèt fateatur modum siue rationem, qua natura reuera est formaliter indiuidua, in quo non differt à sententia D.Tho. nō tamen explicat principium & radicem, vnde sumatur hæc ratio singularitatis, quod tamē inquirimus. ¶ Alia sententia fuit Durādi ibid. q.2. vbi duo dicit. Primum, q vnaquæq; res indiuiduatur ex duplici principio, scilicet intrinseco & extrinseco. Dicit secundò; q principium intrinsecū indiuiduationis est essentia ipsius rei singularis, extrinsecum verò est causa efficiens à qua producitur. Vnde si quis interroget Durandum, quare Petrus est hic homo? Respondebit, quia habet hanc numero essentiam, videlicet hanc materiam & hanc formam: & etiam, quia genitus est ab his parentibus, & nō ab alijs. Sed hæc sententia, quanuis appareat clarissima, non tamen attingit punctum difficultatis. Nam quod attinet ad causam efficientem, est penitus quid extrinsecum, de quo hic nō inquirimus. Nam si de hoc esset sermo, verum dicit Duran. q agēs est principium indiuiduationis. Sed inquirimus de intrinseco principio: vnde non sufficienter respondetur, q est hæc numero essentia. Hoc est enim quod versatur in disputatione: Vnde habet hæc essentia quòd sit hæc numero. ¶ Tertia sententia est quorūdam discipulorū D. Tho. doctissimorum huius temporis, qui conuicti argumentis factis dicunt, principium indiuiduationis nec esse quantitatem, nec materiam quantitate signatam: sed tamen quoad nos explicatur facilius distinctio singularis vnius indiuidui ab alio per materiam signatā quantitate: quia videlicet Petrus habet aliam materiam cum alia quantitate, quàm Paulus. Dicunt tamen, duo esse principia essentialia indiuiduationis, scilicet hanc materiam, & hanc formā. Quòd si quæras, vnde hæc forma est hæc? Respōdent, ab hac materia. Et si rursus quæras hæc, materia, vnde habet q sit hæc? Respōdent ab hac forma, neq; hūc circulum reputant vitiosum, quia procedit in diuersis generibus causarum. Materia enim indiuiduatur per formā in genere causæ formalis: & forma indiuiduatur per materiā in genere causæ materialis. Huic sententiæ videtur quibusdā cōformari Caiet. infra q.29. art.1. Sed certè hæc sentētia cōtraria videtur D.Tho. & Arist. Nā Philosophus in vniuersum docet indiuiduationis principiū nō esse reducendū ad formā, sed ad materiā signatā quātitate, vt patet. 3. Metap. tex. 11. & clarius lib. 5. tex. 12. & lib. 12. tex. 5. & 49.

Pro

Universidad de Deusto
Biblioteca

PRO decisione veritatis sit prima conclusio certa secundùm mentē D. Tho. Primum indiuiduationis principiū est materia signata: ita docet D. Tho. vbicūq; loquitur de hac re, hìc ad tertium. Et in opusc. de ente & essent. c. 2. & opusc. 29. & opusc. 70. q. 4. art. 2. & 1. cont. gent. c. 21. & breuiter probatur. Distinctio numerica non sumitur à forma, nec à toto composito: ergo à materia. Minor nota est. Maior probatur. Nam distinctio numeralis est materialis, ergo nō est à forma. Item etiam, nam forma est principiū distinctionis specificæ, ergo non numericæ. Præterea, nam illud est principium intrinsecum indiuiduationis, cui primò repugnat communicari pluribus, sicut vniuersale communicatur particularibus: sed materia signata est cui primò repugnat, ergo &c. Maior nota est, minor probatur. Illud cōpetit primò materiæ signatæ, quod secluso quocunq; alio sibi conuenit, & ipsa secluſa nulli alteri conuenit, vt patet ex. 1. Poster. tex. 14. Sed non cōmunicari pluribus, vt vniuersale particulari, secluso quocunq; alio existente in substantia sensibili, cōuenit materiæ signatæ: nam ipsa non potest intelligi communicabilis. Rursus ipsa secluſa, Petrus non remanet hic homo, nec forma Petri remanet hæc forma singularis, ergo principiū singularitatis est materia signata. ¶ Punctum ergo difficultatis inter Thomistas stat in hoc, quid sit intelligēdum per materiam signatam. Nam in hoc inter Thomistas sunt tot sententiæ, quot capita: quibusdam dicentibus materiam signatam esse materiam cū quātitate actuali: alijs verò, q̄ est materia capax huius quātitatis: Alijs etiam asserentibus, materiam signatā neq; hoc neq; illud esse, sed esse materiā vt principium, radicem & causam huius quantitatis.

Sit igitur secunda conclusio. Probabilis est illa sententia, quæ asserit q̄ materia signata sit materia prima secundum q̄ est fundamentum & radix huius quantitatis, & non alterius. Hanc sententiam tenet Caiet. loco supra citato: sed ante quàm probetur explicādum est, in quo differat hæc sententia ab alia sententia Caiet. in quo est tota difficultas. ¶ Ad cuius expositionē, nota primò, q̄ sicut subiectum respectu propriarum passionum habet duplicem rationem, altera ratio est potētiæ receptiuæ, nam in se recipit proprias passiones & est illarum subiectum: altera verò ratio est causæ & radicis: nam essentia est principium & radix passionū: ita materia, quæ est altera pars compositi, habet duplicem rationem, vt docet Sonc. 8. Metaph. q. 7. in corpore, & ad primum & secundū. Nam materia est ratio recipiendi quantitatem, & est veluti radix & principium illius: sicut forma est id, ratione cuius consequuntur aliqua accidentia in subiecto. ¶ Nota secūdo, quòd in primo instanti generationis, cum ignis. v. g. generat ignem, prius disponit materiam, virtute cuius dispositionis appropriat illam ad hanc quantitatem, ita vt faciat illā capacē huius quantitatis, & non alterius: item etiā determinat illam vt sit radix & principium, vnde consequatur in composito hæc quantitas, & non alia. ¶ Docet igitur Caiet. & hæc nostra conclusio, quòd materia prima secundum hanc vltimam considerationem, scilicet, quatenus est radix & principium huius quantitatis, & non secundum priorem considerationem, scilicet, quatenus est capax, vel in potentia ad hanc quantitatem, est materia signata. Ratio præcipua huius conclusionis est quam affert Caiet. in præsenti, & docet Sonc. vbi supra.

A Nam materia secundùm quòd est capax & in potentia ad recipiendam hanc quantitatem, pertinet ad genus quantitatis: nam actus & potentia sunt in eodē genere, ergo non potest esse principium intrinsecū constitutiuum huius substantiæ singularis. Item etiā, nam distinctio numerica, qua substantialiter distinguitur Petrus à Paulo, non est quantitatiua distinctio, sed fundamentum quantitatinæ distinctionis, cùm principium constitutiuum huius hominis & distinctiuū eius ab altero sit radix & fundamentum quantitatis huius, ergo principium intrinsecum indiuiduationis est materia vt radix & fundamentum quantitatis.

Tertia conclusio. Probabilior nobis est & magis ad B mentem Aristot. & D. Thomæ, sententia quam tenuit Caiet. in de ente & essentia suprà, quòd materia signata est materia prima, non actu habens quātitatem, sed capax huius quantitatis, & non alterius. Ad intelligentiam huius conclusionis & veritatis nota, quòd iuxta hanc doctrinam tota indiuiduatio reducitur ad materiam, non vt est causa in sua virtute præhabens quantitatem, sed vt est potentia receptiua quantitatis, & cùm ratio potentiæ passiuæ tandem reducatur ad propriū actum, consequens est, vt indiuiduatio & distinctio numeralis reducatur & resoluatur in quantitatem, prout est actus illius potentiæ: & maximè secūdùm nostrum C modū intelligēdi, qui vix aliter possumus distinguere materiam, nisi per certam quantitatē. Vide D. Tho. 3. p. q. 77. art. 2. vbi dicit, quātitatem esse indiuiduationis principium: quia, scilicet, est id per quod vna materia diuisa est ab alia. Vide infra q. 76. art. 2. ad 2. & ibidem Caiet. & 2. cont. gent. c. 73. ratione. 4. Itaque quemadmodum scientiæ distinguuntur per obiecta, nō quòd ipsa obiecta extrinseca sint differentiæ scientiarum, sed distinguuntur per ordinem & habitudinē ad ipsa obiecta: sic etiam principium indiuiduationis est materia cum ordine & habitudine ad hanc quantitatē. Quantitas verò se ipsa est indiuisa in se, & diuisa à quocunque alio. Vnde sicut principium, quo duæ naturæ distinguuntur specie, est differentia essentialis: ipsa verò differentia seipsa distinguitur ab alia: sic etiam principiū distinctionis numericæ est materia signata quantitate, quantitas verò seipsa distincta est ab altera quantitate.

D ARGUMENTA respondendum est. Ad primum transeat antecedēs, & negatur cōsequētia. Sicut enim forma prior est quàm materia in genere causæ formalis, sic & materia est prior quàm forma in genere causæ materialis, cùm causæ sint sibi inuicem causæ: tamen in illo priori naturæ in quo intelligitur forma, præintelligitur materia in alio genere causæ, scilicet materialis, non quidem cum actuali quātitate, sed E cum ordine & capacitate huius quātitatis, ad quam dispositā est ex actione agentis naturalis. Vnde dico, q̄ in illo priori, in quo forma intelligitur hæc, præintelligitur materia in genere causæ materialis, vt capax huius quantitatis. Illæ autem prioritates non sunt prioritates temporum, sed causalitatis: & ideò argumēta, quæ innituntur illis, tam hìc, quàm in alijs locis, vt plurimū sunt sophistica. Ad confirmationem respōdetur, quòd licet forma determinet materiam formaliter, tamē materia signata quantitate determinat formam materialiter, & cum hìc loquamur de distinctione materiali, ad materiam reducēda est tanquàm ad principium. ¶ Ad secundū argumentū respondetur, concedo antecedēs, & nego

& nego consequentiam. Nam in illo priori intèlligitur anima rationalis cum ordine ad materiam signatam quantitate, & ita intelligitur hæc propter illum ordinē. Est exemplum de animabus separatis, quæ intelliguntur indiuiduæ propter ordinem trāscendentalem, quē dicunt ad propria corpora. ¶ Ad tertium respondetur, concedo antecedens, & distinguo consequens, intelligitur hoc cōpositum substātiale antequàm sint actualiter hæc accidentia, concedo, ante ordinem verò & capacitatem huius accidentis, quod est quantitas, nego. Nam ille ordo implicitus & virtualis materiæ ad istam quātitatem est principiū quo hoc cōpositum est hoc. ¶ Ad quartum respondetur, q̄ materia in illo priori, in quo præcedit formam, habet quòd sit hæc & singularis per ordinem transcendentalem, quem dicit virtute dispositionum præcedentium ad hanc quantitatem. Eodem modo respondetur ad primam confirmationē. Ad secundam respondetur, q̄ forma, quæ de se est illimitata, limitatur & indiuiduatur per materiam, non quomòdolibet, sed quātitate signatam. ¶ Ad quintum respondetur, negatur sequela. Nam vt diximus, causæ sunt sibi inuicem causæ: & ita forma secundùm quòd formaliter dat esse materiæ, præsupponit eandem materiam cū capacitate huius quantitatis. Nam cùm quantitas sit dispositio necessaria ad formam, præintelligitur saltim capacitas illius ex parte materiæ in genere C causæ materialis. Ad primam confirmationem respondetur, quòd licet respectu illius primi gradus essendi substantialiter, quem materia recipit à forma substantiali, nulla intelligatur dispositio intrinseca in materia: præsupponitur tamen necessariò dispositio quædam extrinseca alterationis, vel huiusmodi, per quam materia fuit determinata ab agente naturali ad hanc quantitatem numero, & non ad aliam. Ad secundam confirmationem respondetur, distinguo antecedens. Nam in genere causæ materialis materia prius respicit quantitatem, quàm hanc formam substantialem: eo q̄ quātitas est propria dispositio ad ipsam formā singularem. ¶ Ad sextum respondetur, nego conseq. Cuius ratio D est multiplex. Prima. Nam constitutio & distinctio, de qua hìc loquimur, est numerica & materialis. Vnde reducenda est ad materiam & quantitatem, tanquàm ad principium. Secunda ratio est, quia licet quantitas esset effectus formæ & non materiæ: tamen per prius respicit materiam tanquàm primum subiectum, cuius vna pars distinguitur ab alia per ipsam quantitatem. Et per hoc respondetur ad primam confirmationem. Tertia ratio est, quia quantitas quatenus est indiuiduationis principium, non consideratur vt effectus formæ: nam hoc modo est aliquid posterius. Sed cum quantitas asseritur prima radix indiuiduationis, consideratur tanE quam causa tenens se ex parte materiæ vt dispositiua ad formam. Absolutè tamen nullum est inconueniens concedere, tantam quantitatem esse effectum formæ. Iuxta quod intelligitur dictum Arist. & D. Tho. adductum in prima confirmatione. Ad secundam cōfirmationem respondetur, q̄ licet actus, & potentia mutuò se determinent, non tamen eodem modo. Nam actus determinat potentiam quoad speciem, potentia verò actum quantū ad indiuiduum. ¶ Ad septimum respondetur, concedo antecedens, & ad conseq. dicitur, quòd substātia singularis est vna indiuidualiter per aliquid substantiale. Nec nos dicimus principiū intrinsecū cōA stitutiuum indiuidui esse quantitatē, hoc enim chymericū est: sed est materia ipsa huius quantitatis capax, vt sæpè dictū est. Quòd autē nō sit reducēda indiuiduatio ad hanc substantiā singularē, vt dicebat Durand. supra probatū est cū eius sententiā retulimus. Ad primā confirmationē respōdetur, concedo antecedēs, & primam conseq. Ad alias verò consequentias dicitur, q̄ materia signata quantitate eo modo quo explicata est, non est aliquid de prædicamēto accidētis, sed de genere substātiæ. Et ad rationē quę cōtra hoc formari solet ex Caiet. scilicet, actus & potētia sunt in eodē genere, ergo materia vt capax siue potēs recipere quantitatē, & quātitas, quam respicit vt actū, sunt in eodē genere, scilicet, quan B titatis; Respondetur, omissis multis explicationibus illius maximæ, quod actus primus, ad quē ordinatur potentia, & potētia ipsa debēt esse in eodē prædicamēto, at verò hoc non requiritur respectu actus secundarij: actus autē materiæ primarius est forma substantialis, quantitas verò secundarius. Ad secundam cōfirmationem respondetur, quod admisso illo miraculo adhuc in materia Petri permaneret ordo ad talem quantitatem, per quem ordinem constituitur materia signata. Nec ille ordo potest auferri nisi destruatur indiuiduū. Exemplum est in essentia hominis, à quo licet Deus auferat potentiam risuam, in ipsa tamen essentia permanet quòd sit radix atque etiam capax risibilitatis. Et hæc satis sint de hac quæstione.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sit idem Deus quod sua essentia, vel natura.

16
2. cōtra ca. 42. & 45. 1. Et opusc. 3. c. 10.

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

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

CONTRA, de Deo dicitur quòd est vita, & non solum quod est viuens, vt patet Ioan. 14. Ego sum via, veritas & vita. Sicut autem se habet vita ad viuētem, ita Deitas ad Deum: ergo Deus est ipsa Deitas.

RESPONDEO dicendū, quòd Deus est idē quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectū sciendum est, quòd in rebus cōpositis ex materia & forma necesse est quòd differant natura vel essentia & suppositum: quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in diffinitione speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadūt in diffinitione hominis: his enim homo est homo; & hoc significat humanitas; hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia indiuidualis cum accidentibus omnibus indiuiduantibus ipsam non cadit in diffinitione speciei: non enim cadūt in diffinitione hominis hæc carnes & hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid huiusmodi: vnde hæc carnes & hæc ossa & accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate:

G & tamen

Universidad de Deusto
Biblioteca

& tamen in eo quod est homo includuntur: vnde id, quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas: & propter hoc nō est totaliter idem homo & humanitas: sed humanitas significatur vt pars formalis hominis: quia principia differentia habent se formaliter respectu materiæ indiuiduantis. In his igitur, quæ non sunt composita ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam indiuidualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se indiuiduantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia: vnde in eis non differt suppositum & natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia & forma, vt
Artl. præc. ostensum est *, oportet quòd Deus sit sua Deitas, sua vita, & quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

A D primum ergo dicendum, quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum; à quibus cognitionem accipimus: & ideo de Deo loquentes vtimur nominibus concretis, vt significemus eius subsistentiam: quia apud nos non subsistūt nisi composita: & vtimur nominibus abstractis, vt significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur, Deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diuersitatem, quæ est in acceptione intellectus nostri, & non ad aliquam diuersitatem rei.

A D secundum dicendum, q effectus Dei imitātur ipsum non perfectè, sed secūdum quod possunt: & hoc ad defectū imitationis pertinet, quòd id quod est simplex & vnum non potest repræsentari nisi per multa: & sic accidit in eis compositio, ex qua prouenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. In rebus compositis ex materia & forma, necesse est quòd natura & suppositum differant. Ratio est, quia natura solum comprehendit ea quæ cadunt in diffinitione speciei: suppositum verò includit materiam indiuidualem, & has carnes, & hæc ossa cum accidentibus designantibus hanc materiam.

Secunda conclusio. In substantijs separatis à materia non differt suppositum, & natura. Ratio est, quia formæ subsistentes per se indiuiduantur.

Tertia conclusio principalis. Deus est idem quod sua essentia seu natura. Ratio est, quia Deus non est compositus ex materia & forma, ergo est sua Deitas, & sua vita &c.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo sunt tres difficultates præcipuę iuxta numerum, & ordinem harum triū conclusionū. Prima. Vtrum in substantijs materialibus suppositū realiter distinguatur à natura? ¶ Arguitur primò pro parte negatiua ex Arist. 7. Metaph. tex. 21. vbi dicit, q in omnibus substantijs quod quid est, est idē cum eo, cuius est. Et tex. 20. idem docens solum excipit ab hac vniuersali ea quæ sunt vnum per accidens. Confirmatur. Nam D. Tho. in articulo solum inde probat suppositum & naturā differre in rebus materialibus realiter, quia suppositū includit cōditiones indiuiduantes, siue materiales, quas nō includit natura. Tunc sic arguitur. Conditiones materiales non sunt de ratione suppositi, sed accidunt illi, & aduenium suppositato iam cōstituto, ergo ex his nō colligitur distinctio realis eius à natura. Antecedens probatur. Nam suppositū est prima substantia quæ iuxta sententiam Arist. in prædicamento substantiæ est prioris simè & maximè substātia, ergo non constituitur in esse suppositi per conditiones accidentales designātes hanc materiam, vt dicit D. Tho. in articulo. Et hanc rationem attulimus in articulo præcedenti tanquā demonstrationē, qua probauimus materiam signatam, quæ est indiuiduationis principiū, non importare materiā cum actuali quantitate. Confirmatur secundò. Nam si suppositum includeret accidentia materialia, esset ens per accidens: ex substantia enim & accidenti non fit vnum per se, vt sæpè docet Aristot. Et
B etiā, quia si Deus per miraculum separaret à Petro omnia accidētia, adhuc permaneret idē numero. ¶ Secūdò principaliter arguitur. Conditiones indiuiduæ materiales per se primò pertinent ad naturam singularē: ita quòd hæc humanitas prius natura includat omnes illas conditiones, quàm hic homo, ergo suppositū & natura non differunt realiter. Consequētia nota est stando in ratione D. Thomæ, & probatur antecedens. Prius natura hæc humanitas est singularis, quàm hic homo sit constitutus in esse singulari huius hominis: probatur, nam propterea hoc indiuiduum, scilicet Petrus, est hic homo, quia habet hanc singularē & essentialem na
C turam, scilicet hanc humanitatē, ergo prius intelligitur, q natura sit singularis. Et confirmatur. Nam Verbum diuinum assumpsit hanc humanitatē singularē, & non assumpsit suppositum, ergo natura humana prius intelligitur singularis, quàm intelligatur in supposito, aliàs assumi non posset singularis natura, quin assumeretur suppositum. ¶ Tertio arguitur. Ratio indiuidui præsupponitur ad rationē suppositi, ergo per prius cōpetit naturæ, quàm supposito, & cōsequenter ratio cui innititur. D. Tho. in art. nulla est. Consequentia probatur. Nam omnis illa conditio, quæ antecedit rationē suppositi, tenet se ex parte naturæ. Antecedēs verò probatur. Ratio suppositi est q sit per se subsistens independens
D à quocunq; alio supposito, per quod subsistat: sed ratio indiuidui est quòd sit indiuisum in se, id est, vnū quid simpliciter, & quòd non possit diuidi in plura inferiora. Sed hæc secunda ratio præsupponitur ad primam. Prius est enim, quòd res aliqua sit vna in se & indiuisa, quàm quòd subsistat indepēdenter ab omni alio, ergo ratio singularitas prius cōpetit naturæ. Dices fortè, q D. Tho. in hoc articulo non dicit, indiuiduū materiale realiter differre à natura singulari: sed solum dicit, q realiter differt à natura specifica: nam loquitur de natura definibili dicens, q natura comprehendit ea tantum, quæ cadūt in definitione speciei, sicut humanitas.
E Contra est argumentum. Sequitur, quòd D. Thomas diminutè loquutus est: siquidem non satis distinguit materiale suppositū à supposito diuino. Nam hoc est peculiare diuino supposito, quòd sit idem cum sua singularissima natura. Item etiā diminutè loquitur in eo quòd distinguēs suppositū singulare à natura specifica non cōparat illud ad naturā singularē. ¶ Quartò arguitur. Sequitur ex hac sententia D. Thomæ, quòd hæc propositio sit falsa, homo est humanitas, consequēs est falsum, ergo. Probatur sequela. Nam eorū, quæ realiter distinguuntur, vnum nō prædicatur de altero. Minor verò probatur. Nam hæc propositio est vera in diuinis, Deus est Deitas: & in rebus creatis, hæc est vera, ens

creatum

creatum est entitas, ergo & hæc erit vera, homo est humanitas. ¶ Quintò. Suppositum non includit aliquid reale, quod non includat natura, ergo non differūt realiter. Consequentia est nota, & antecedens probatur. Nam aliàs hæc esset falsa, homo est res quæ est humanitas, quā tamen concedunt omnes Metaphysici. Probatur, quia hæc est falsa, homo est res quæ est materia prima: homo est res quæ est anima: quia homo includit præter materiam, ipsam formam, & præter animam corpus, ergo si suppositum supra naturā addit aliquid reale, illa propositio pariter erit falsa. ¶ Vltimò arguitur. Si suppositum differt à natura realiter, ergo & personalitas distinguitur realiter à natura, & existentia. Et
B tunc rursus sequitur, quòd in rebus materialibus sit triplex compositio, scilicet, ex materia & forma, ex esse & essentia, & ex natura & personalitate: quod tamen nullus Metaphysicus adhuc dixit.

In contrariū tamen est sententia D. Thomæ in hoc articulo, quam desumpsit ex Arist. 3. de Anima tex. 9. & 7. Metaphy. textu. 41. vbi ait: Et quodquid erat esse vnumquodque in quibusdam idem vt in primis substantijs. Omnia autem quæ sunt sicut materia, aut sicut congregata ex materia, non sunt idem. De hac difficultate quàm plures versantur opiniones, quas vide in domino Caietano, in. 3. parte quæst. 4. art. 2. vbi etiam
C disputatur de hac materia.

PRO resolutione notandum primò, quòd suppositum proprie acceptum est substantia completa indiuidua subsistēs incommunicabiliter. Dicitur substantia, ad excludendum accidētia. Completa, excludit partes substantiæ, vt caput, brachia, &c. indiuidua, excludit naturam specificā, non solum significatā in abstracto, vt humanitas, sed etiam in concreto vt homo: loquimur enim hic de supposito singulari. Dicitur autem subsistens, ad differentiam naturæ substantialis sumptæ in abstracto, quæ non subsistit, sed est id quo
D suppositum subsistit. Dicimus incommunicabiliter, vt excludamus Deum à ratione suppositi: nam hic Deus, vt communicabilis est tribus personis diuinis non est suppositum. Verum est quòd in præsentia, suppositū substantiale non solùm accipitur pro singulari supposito: sed etiam pro significato per terminum communem. v.g. homo. Exilli mo enim, quòd cùm homo importet naturam humanam in supposito, licet per prius importet naturam, tamē reuera significat suppositum in confuso & in communi. Et hoc probatur, tum ex diffinitione termini communis tradita à Dialecticis. Et confirmatur. Nam quando homo accipitur personaliter, prædicatur & supponit propriè pro suppositis, ergo significat illa. Secundò probatur. Nam si homo solùm naturam significat, & non suppositum, sequitur, q
E hæc sit concedenda, Filius Dei assumpsit hominem, quam tamen omnes Theologi reijciunt tanquàm hæreticam, si in rigore accipiatur, vt patet. 3. p. q. 4. artic. 3. Sequela verò probatur. Nam Filius Dei assumpsit naturam humanam, ergo si homo nihil addit supra naturā humanam, bene sequitur, quòd assumpsit hominem. Nota secundò ex D. Tho. de ente & essentia cap. 3. quòd natura potest dupliciter significari, & per modū partis, vt hac voce, humanitas, & per modum totius, vt significatur per hanc vocem homo. Differunt autem, quòd significata primo modo excludit à sua ratione suppositalia singularia, vt v.g. Humanitas excludit Petrū

A & Paulum: nam significat formam qua homo est homo, quod Petro conuenire nō potest. Secundo autem modo significata, includit implicitè suppositalia singularia ipsius naturæ, vt homo. Nam significat habens humanitatem, quod cuicunque supposito conuenit. Cuicunque enim supposito humanæ naturæ, conuenit q sit habens humanitatem, nō autem q sit id quo homo est homo. Vnde sit, q cùm omnia quæ explicitè importat Petrus, implicitè & inconfuso importet homo, eodem genere distinctionis, quo Petrus differt à natura humana, differt etiam homo. Verum est q Philosophi communiter nomine suppositi solent intelligere
B singulare suppositum solùm. Vbi etiam aduertendum est, quòd licet S. Tho. in ijs distinctionibus explicationis gratia soleat attendere admodum significandi terminorum: vtrùm significetur natura per modum partis, vel per modum totius, &c. tamē quæstio nostra potissimum procedit Physicè & Metaphysicè, attendēdo ad naturas rerum, in quibus etiam modus significandi fundari solet. Nota tertiò. Distinctionem, qua aliquid distinguitur ab alio, esse multiplicē. Alia est distinctio realis, & alia rationis. Rursus realis, alia inter duas res omnino seu materialiter distinctas, vt inter Petrum & Ioannem, quæ dici solet distinctio rei à re: alia verò est formalis, qualis est inter actionem, & passionē. Rursus
C illa quæ est inter duas res, aliquandò est talis q versatur inter duo, quorum vnum includit alterum & addit aliquid reale. Et hæc adhuc est in duplici differentia: nam aliquādo aliquid reale intrinsecè clauditur in vno, quod non in alio, quomodo totū distinguitur à quacunque parte seorsum, vt Petrus à sua materia præterquàm includit formā, & à sua forma præterquàm includit materiam. Aliquādo verò id quod addit aliquid reale supra aliud, non includit illud intrinsece, sed extrinsecè tanquàm terminum, quem respicit. Sicut disciplinabile vel risibile distinguitur realiter ab homine, quia addit actum disciplinæ, vel risibilitatis, quod est aliquid extrinsecum ab ipso homine.

D HIS adnotatis vt certa ab incertis separemus, sit prima conclusio. Quamvis non sit error in fide aut temerariū dicere, quòd suppositū & natura sola ratione distinguuntur: est tamē multò cōformius fidei & veritati, quòd in cōpositis ex materia & forma distinguuntur realiter. Prima pars conclusionis probatur. Nam veritas fidei, q Deus assumpsit naturam singularē, & non suppositū, optimè saluatur cum sola distinctione rationis inter naturā & suppositum. Probo. Nam q vnio sit facta in persona & non in natura, & q terminus assumptionis sit persona, sufficienter saluatur per illā distinctionem rationis, ergo & illa veritas, Filius
E Dei assumpsit naturam, non suppositum. Secūdò probatur. Nam sicut in hac positione, persona diuina immediatè assumpsit, & non natura diuina, saluatur veritas per solam distinctionem rationis inter personā & naturam diuinam, sic etiam in hac, natura humana est assumpta & nō persona. Secunda verò pars nostræ conclusionis probatur. Nam in hac sentētia cōueniunt ferè omnes sancti Doctores dicētes, hoc esse Deo propriū, vt in eo non distinguantur natura & suppositū, Deitas & Deus. Istę autoritates videdæ sunt in Magistro sent. in. 1. d. 8. in vltima parte distinctionis, & dist. 34. Vide etiam Aug. 11. de ciuit. ca. 21. & 25. de Trinit. c. 17. & Bernar. super Cant. serm. 80. Item probatur ratione.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Suppositum includit aliquid reale, quod non includit natura, ergo differunt realiter. Consequentia patet ex ijs, quæ hîc notauimus. Antecedens probatur. Multa prædicata dicuntur de supposito, quæ non verè dicuntur de natura nec in particulari sumpta, nec in cõmuni, scilicet subsistere, recipere accidentia, agere & pati. Ergo aliquid reale includit suppositũ, propter quod omnia hæc prædicata conueniunt illi, quod non includit natura. Secundò probatur. Hæc est falsa, Petrus est hęc humanitas, vt constat, ergo inter subiectum & prædicatum est distinctio realis. Probatur consequentia, nam sola distinctio rationis non sufficit falsificare propositionem, nisi propter aliquam appellationẽ interuenientem, at in hac propositione nulla est appellatio, ergo &c. Tertiò, secundum fidei doctrinam filius Dei assumpsit naturam humanam, & non assumpsit hominem, aut suppositum, ergo realiter distinguuntur. Nam aliàs si sunt idem, quare assumitur vnum, & non alterum? Confirmatur. Nam vt melius asserantur & verificẽtur dogmata Theologorũ in Materia incarnationis, oportet fateri hanc distinctionẽ inter naturam & suppositum. Asserũt enim Theologi, ꝙ humanitas in Christo careat personalitate propria, & ꝙ inclinatur in illã, & ꝙ si persona diuina assumeret humanitatẽ in aliqua persona, corrũperet personalitatẽ. Quæ omnia postulant distinctionem realem inter naturam & suppositum.

Punctus ergo difficultatis huius suppositæ veritate primæ conclusionis cõsistit in hoc, vt explicetur, quid addit suppositum supra naturam, per quod constituitur in esse suppositi, & à natura distinguitur. De quo Caietanus in. 3. p. supra, relatis septẽ opinionibus, quæ omnes conueniunt in hoc, quòd suppositum nihil positiuum intrinsecum addit supra naturam singularem, ipse statuit propriam sententiam, ꝙ suppositum addit supra naturam singularem realitatem quandam positiuam distinctam realiter ab ipsa natura singulari, quæ est quidam terminus seu complementũ naturæ: & per hoc constituitur in diuiduũ in esse suppositi. Et per hoc complementum (inquit) natura fit capax existentiæ, & fit potens vt agat, & patiatur. Vnde sicut punctus (inquit) se habet ad lineã, quia terminat illam: ita iste modus seu complementum se habet ad naturam, quia reddit illam terminatam & completam. ¶ Secunda sententia est, quòd suppositum nihil reale addit supra naturã nisi actum existentiæ. Quæ opinio potest explicari in duplici sensu. Primus, quòd suppositum includat actũ existentiæ intrinsecè, sicut album albedinẽ, & hic sensus falsissimus est. Et cõuincitur, quia existentia solum est essentialis Deo, cuicunque verò rei creatæ est accidentalis, vt dicetur articulo sequenti, ergo nõ clauditur intrinsecè in supposito Petri. Et cõfirmatur. Nam aliàs hæc propositio esset perpetuæ veritatis, Petrus existit: nam prædicatũ est de intrinseca ratione subiecti, quod tamen absurdum est. Præterea, nam D. Tho. 3. p. q. 17. art. 2. dicit, ꝙ esse pertinet ad personã sicut ad id, quod habet esse, ergo esse existentiæ præsupponit suppositum, quod habet esse. Item, nam iste modus loquẽdi, ꝙ esse existentiæ recipitur in supposito frequens est in D. Tho. ergo existentia præsupponit suppositum iam constitutũ. Altero modo intelligi potest hæc secunda opinio, quòd suppositũ includat esse existentiæ extrinsecè, sicut disciplinabile includit extrinsecè actum disciplinæ. Et in hoc sensu hæc secunda opinio est Capr. in. 3. d. 5. q. 3. videtur tamẽ manifestè falsa. Primò, nam si existentia pertinet solum extrinsecè ad suppositum, ergo prius natura intelligitur suppositum constitutum in esse suppositi, quàm intelligatur habere existẽtiam. Ergo iam est aliud principium constitutiuũ suppositi intrinsecum. Probatur prima consequentia. Existentiã esse actum extrinsecũ suppositi nihil aliud esse potest, quàm quod ratio suppositi constituatur per ordinẽ ad existentiam: non tamen ꝙ ipsa formaliter inhærens illud constituat. Sicut dicebamus articulo præcedenti quòd materia signata constituitur per ordinẽ ad quantitatem, non tamen quòd quantitas formaliter inhæres reddat eam signatam, ergo prius natura quàm intelligatur existentia in supposito, præintelligitur suppositum constitutum intrinsecè in esse suppositi. Secundò. Nam ex hac sententia sequitur, ꝙ suppositũ nihil reale addit intrinsecè supra naturam, ergo est idem realiter cum natura: & tunc redeunt argumenta facta in probatione primæ conclusionis. ¶ Tertia sententia est media, quam docuit M. Victoria, & tuetur eam sæpè Magister Soto in Logica & Physica, ꝙ natura & suppositum distinguuntur quidem realiter non sicut res à re, sed sicut res & modus rei. Vnde videntur fateri: quòd suppositum addit suprà naturam modum quendam, actum verò existentiæ addit extrinsecè.

Sit tamen secunda conclusio. Suppositum in rebus materialibus addit supra naturam singularem aliquid reale positiuum intrinsecum ipsi supposito: & constitutiuum illius. Probatur primò ex Arist. 5. Metaph. tex. 15. vbi diuidit substantiam in essentiã & suppositum. Et proportionabiliter in prædicamento substantiæ diuiditur in primam & secundam, vbi prima substantia dicitur maximè substantia: sed necessum est cõstituere aliquid positiuum intrinsecum constitutiuum essentiæ & secundæ substantiæ, ergo pariter etiam assignãdum est aliquid reale positiuum intrinsecũ constituens suppositum, quod est esse per se separatũ ab omnibus alijs. Confirmatur. Hæc nomina, ego, tu, hic homo ex communi consensu significant aliquid reale intrinsecũ primis substantijs, & reuera significant suppositũ seu personam, ergo &c. Secundo probatur. Persona diuina constituitur in esse personæ per aliquid reale positiuũ, ergo & persona creata. Probatur consequentia. Nam persona vnico conceptu quanuis analogo dicitur de persona creata, & increata. Tertiò probatur. In Mysterio incarnationis secundùm fidẽ catholicam personalitas Verbi supplet personalitatẽ humanę naturę, ergo personalitas humana aliquid reale est, quia negatio nõ suppletur. Confirmatur. Si Christus dimitteret humanitatẽ, in humanitate illa dimissa esset alia persona numerò à persona verbi propria ipsi humanitati, ergo sine dubio illa personalitas esset substantia: alioquin non esset alia. In hac sententia perpetuus est D. Tho. in. 3. p. q. 4. art. 1. ad 3. vbi dicit, ꝙ si persona diuina assumeret naturam angeli existentis, destrueretur eius personalitas. Et in articulo secundo dicit, quòd si persona præintelligeretur assumptioni, vel oporteret, ꝙ corrumperetur, & sic frustra esset assumpta, vel quòd remaneret post vnionem, & sic essent duæ personæ. Vide ibidem ad secundum, & q. 17. artic. 2. & maximè ad primũ, vbi dicitur, ꝙ esse consequitur naturã non sicut habentem esse, sed quia est aliquid; personã autem, siue hypostasim, sicut habentem esse. Vide ibidem. q. 35. art. 5. & in solutione

solutione ad 5. Et in hac conclusione præcipuè impugnamus Scotum in. 3. d. 1. q. 1. asserentem, suppositum addere supra naturam negationem intrinsecam, ꝙ scilicet non possit ab alio terminari, nec in alio existere.

Tertia conclusio. Hoc constitutiuum suppositi, scilicet, esse per se separatum à cæteris, reductiuè pertinet ad prædicamentum substantiæ. Itaque suppositum directè collocatur in prædicamento substantiæ: at verò realitas hæc constitutiua suppositi indirectè & reductiuè: sicut differentia hominis non directè pertinet ad rectam lineam prædicamẽti substantiæ, sed reductiuè. Probatur, nam constitutiuum substantiæ cum sit de ratione eius, impossibile est quòd sit accidens, ergo est substantia. Rursus non substantia posita in recta linea, ergo reductiuè in illo prædicamento. Confirmatur, nam differentia constituens hominem, & modus per se constituens substantiã reductiuè sunt in genere substantiæ, ergo & illud reale constitutiuum suppositi. Quòd si dicas, quòd Aristotel. 2. de Anima textu. 2. in diuisione substantiæ non meminit istius modi constituentis suppositum, sed solum materiæ, & formæ, & compositi. Respondetur, quòd nomine compositi intellexit naturam cum suo termino & complemento constituente suppositum. Secundo probatur conclusio. Suppositum iuxta sententiam Arist. & D. Tho. addit aliquid supra naturam: sed illud non est actus existentiæ, ergo est hic modus quem ponimus. Probatur consequẽtia. Quia nihil aliud fingi potest substantiale, quod suppositum possit addere supra naturam. Confirmatur. Antequàm natura intelligatur constituta in supposito intelligitur interminata & pendens ab alio; in supposito autem constituta, intelligitur determinata & omnino independens, ergo suppositum addit supra naturam quendam modum realem quo ipsa terminatur & completur. Hinc sequitur, ꝙ hic modus seu complementum constitutiuum suppositi est terminus purus ac vltimus naturæ substantialis. Explicantur singulæ partes huius corolarij. Dicitur terminus, quoniã natura substãtialis quantumlibet intelligatur perfecta & singularis: tamen si non sit in supposito seu persona: adhuc est terminabilis, vt patet in humanitate Christi, quæ quidem perfectissima est in specie, & rursus singularis, adhuc tamen terminatur actu per verbi personalitatem. Ad eundem modum in suppositis creatis, naturæ secũdum se, perfectæ sunt in specie, & singulares per principia indiuiduãtia, tamẽ terminantur per proprias rationes suppositorum. Deinde dicitur purus, ad excludendum omnem prorsus causalitatẽ non modo extrinsecam efficientis, verumetiam intrinsecã causæ formalis. Itaq; esse terminũ purũ est terminare nõ includẽdo causalitatẽ: sicut punctũ in linea dicitur terminus purus illius, ita quòd non est illius causa. Verum est tamen, ꝙ hæc ratio terminandi reduci potest ad genus causæ formalis, & sublatis imperfectionibus conuenire potest personæ diuinæ. Vide Caiet. 3. p. q. 4. artic. 3. ad finem. Personalitas siquidem non adest naturæ, sicut propria passio, sed sicut perfectio & complementum effectus naturaliter sequitur effectum, cuius est complementũ. Natura siquidem vt prior causalitate incompleta est quoad vltimũ sui cõplementũ: vt verò personatur, vltimum cõplementum assequitur. Quo fit, vt actio, qua producitur hic homo, si cõsideretur vt inchoata, nẽpè deducta vsq; ad naturã hanc, abstrahẽdo à personatione, inconsummata est & imperfecta, quoniã non attingit suũ terminũ includiuè. Tunc autẽ est perfecta & cõsummata, quãdo sit natura personata, quam significat Petrus: tũc enim deducta est vsq; ad terminũ includiuè. Modus igitur, quo personalitas sequitur naturã vel naturæ principia est quo terminus actionis & rei factæ naturaliter adest ipsi rei productæ in fine actionis. Dicitur vltimus, quoniam si natura substantialis semel est terminata per talẽ rationẽ suppositi, nõ est vltra terminabilis saltim quantũ est ex parte ipsius naturæ, quoniam habet iam suum vltimum cõplementũ, per quod perfectissimè terminata est. Consultò dixi, quantum est ex parte naturæ suæ, quoniam si attendamus potentiam personæ terminantis, fieri potest, vt natura semel terminata per vnam personalitatem, terminetur deinde & successiuè per aliam.

Quarta conclusio. Hæc ratio constituens suppositũ distinguitur realiter in rebus creatis, tãquàm res alia ab actu essendi siue existẽtiæ. Et vocatur à D. Caiet. subsistentia. Hæc cõclusio est cõtra Capr. in. 3. d. 5. q. 3. qui asserit, ꝙ actus essendi est extrinsecus & extra rationẽ suppositi. In quo cõsentit illi Caiet. Cæterum dicitur ꝙ ille actus essendi est idẽ cum personalitate. Est etiã contra quosdã discipulos D. Tho. qui quãuis consentiant Caietano in hoc, ꝙ personalitas est de intrinseca ratione personæ: tamẽ inquiunt ꝙ illa personalitas est actus essendi. Est etiã cõtra aliquos autores, qui volũt, ꝙ etiã si distinguãtur realiter ista duo, distinguuntur tamen sicut res & modus rei, nõ sicut duæ entitates. Probatur ergo primò ex D. Tho. 3. p. q. 17. art. 2. ad primum, vbi inquit, esse cõsequitur naturã nõ sicut habentem esse: personã autẽ siue hypostasim sicut habentem esse. Vbi D. Thomas vult, ꝙ ratio suppositi præcedit actũ essendi, & est prior illo, ergo actus essendi non est personalitas. Secundò. Personalitas seu ratio suppositi est intrinseca omnino personæ seu suppositi, & ponitur in eius definitione, at existentia nõ est de ratione & definitione alicuius rei creatæ, sed est actus primus omnis substantiæ, vt in articulo sequẽti latè explicabimus, ergo. Tertiò. Actus essendi nõ est idẽ cũ ratione cõstitutiua secundæ substantiæ speciei, aut generis, sed aduenit illi vt actuans quidditatẽ constitutã per sua intrinseca & formalia principia, quæ omnia se habent, vt potẽtia respectu actus existentiæ, ergo formaliter nõ est idẽ cum ratione cõstituente quidditatẽ personæ. Verum est tamen (vt statim dicemus) ꝙ iste actus essendi est actus naturæ, & suppositi: sed suppositi est primus & immediatus actus, naturæ verò mediatus. Vltimò hæc conclusio probatur omnibus argumentis, quibus probauimus primam sententiam esse falsam.

Quinta conclusio. Probabilissimũ est, ꝙ suppositũ addit intrinsecè supra naturã modũ illũ realem, quem diximus, per quẽ intrinsecè cõstituitur in esse suppositi, sed addit etiã actũ existentiæ extrinsecè tamẽ. Volo dicere in hoc secũdo, ꝙ suppositũ cõstituitur in ratione suppositi per ordinem ad existentiam tanquã ad proprium actum ipsius suppositi, non tamen includit intrinsecè existentiam. Hæc conclusio probatur primò. Quoniã iuxta istã cõclusionẽ cõciliantur grauissimorũ doctorum sententiæ, ergo. Secundo probatur quoad secundã partem, nam prima iam probata est argumentis factis pro præcedenti conclusione. Suppositum definitur quòd sit substantia indiuidua subsistens &c.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ergo in ratione suppositi includitur substantia & ordo ad existentiam. Itaq; suppositum dicitur existens, & subsistens, quia licet non includat actu existentiam, includit tamē intrinsecè ordinem ad illam. Tertiò, suppositum nihil est aliud quàm immediatum & propriū susceptiuum substantialis existentiæ, iuxtà sententiam D. Thomæ. 3. p. q. 17. artic. 2. ergo sicut potentia in sua ratione claudit ordinem ad proprium actum, ita suppositum dicit ordinem intrinsecum ad existentiam sicut ad actum sibi proportionatū. Ista sentētia videtur esse D. Tho. quodl. 2. art. 4. in solutionibus argumētorum, & ista est ratio propter quam D. Tho. & alij grauissimi Philosophi quàm sæpius explicant suppositum per actum existendi: nō quòd suppositum intrinsecè claudat eiusmodi actum, sed quoniam tota ratio ipsius sumitur per ordinem ad ipsum. ¶ Sed quoniam hactenus non explicuimus, an ille modus realis, quem addit suppositum supra naturam, distinguatur ab ipsa tanquam res à re, vel solùm formaliter.

Sit vltima conclusio. Probabile est illum modum A
sola ratione formali à natura distingui, sicut modus rei ab ipsa re, vt sessio à sedente, probabiliusq; tamē est, quòd ille modus distinguitur à natura tāquam res à re. Hæc cōclusio habet duas partes. Prima pars probatur. Nam videtur colligi ex sententia Arist. & D. Tho. cùm dicūt in immaterialibus suppositum non distinguitur realiter à natura. Ex quo colligitur argumentum. Suppositum in rebus immaterialibus citra dubium addit istum modum realem supra naturam, sed si distinguitur iste modus à natura plusquam formaliter, non potest saluari in aliquo sensu, q̄ suppositum nō distinguatur à natura realiter. Si tamen dicamus, q̄ ille modus solum formaliter à natura distinguitur, potest saluari ista sententia D. Tho. quòd intelligatur de distinctione reali tanquam res à re, ita vt velit dicere, q̄ suppositum in rebus materialibus non distinguitur à natura per aliquid, D
quod distinguatur à natura tanquam res à re, ergo. Secundò, quoniam sapientissimi Magistri, inter quos est Soto, dicunt, q̄ suppositum non distinguitur à natura tanquam res à re, & ita admittunt hāc propositionem, homo est res quæ est humanitas: at si suppositū includit modum, qui tāquam res à re à natura distinguitur, illa propositio est falsa: sicut ista, cōpositum est res illa, quæ est forma, quoniam in his propositionibus denotatur, q̄ res, quæ est prædicatum, intrinsecè & realiter est prorsus eadē cum re significata per subiectū. Vltimò. Pluralitas rerum non est admittenda sine grauissima causa, ergo &c. Secunda pars huius conclusionis E
est domini Caiet. loco citato, quanuis oppositū videatur docere in hoc artic. Et probatur. Nam vix potest intelligi, quo pacto Verbū diuinum assumeret humanam naturam, & non suppositum; si suppositum non addit aliquid reale suprà naturam distinctū tanquā res à re. Nam si humana natura in Christo includit omnē illam entitatem intrinsecam, quam habet humana natura in Petro, difficilè explicatur, quo pacto habeat rationem suppositi in Petro, & non in Christo, ergo. Ex hac secūda parte sequitur, q̄ omnes illæ propositiones, in quibus natura de supposito prædicatur, non solum sunt falsæ in sensu formali, sed & in sensu identico, si loquamur rigorosè propter rationē assignatā. Itaq; hæc prædicatio homo est res quæ est humanitas, in rigore est falsa. In omni tamē sententia hæc est falsa, Christus
est res quæ est humanitas, quoniam modus quo constituitur suppositum Christi, in'omni sententia, est distinctus tanquam res à re ab ipsa humanitate. Nam cōplementum personale, quo terminatur natura humana in Christo, est cōplementū personale verbi: quod quidē tanquàm res à re distinguitur ab ipsa humanitate.

AD argumenta, ad primum respondetur cum D. Tho. 7. Metaph. tex. 21. q̄ Arist. ibi loquitur de quidditate rei vt significatur in concreto, vt quidditas hominis significatur per suam differentiam, scilicet, animal rationale: & quidem quidditas in concreto significata includit implicitè & in cōfuso omnia singularia suppositata; atq; adeò prædicatur de illis. Cæterum in præsentia loquimur de quidditate rei secundùm se, vt loquitur de illa ipse Arist. 7. Meta. textu. 41. secundùm quam rationem potiùs debet significari termino abstracto quàm concreto, & si sumatur ita, realiter à supposito distinguitur. Vnde hæc propositio, homo est humanitas, est falsa, eo q̄ natura & suppositum distinguuntur realiter, sicut includēs & inclusum: suppositum enim includit realem modum, quem natura potius excludit, quàm includit, vt significatur per nomen abstractum: de quibus propositionibus vide Soto q. 3. vniuersalium. Ad confirmationem respondetur, q̄ citra dubium probat intentum, videlicet, q̄ accidentia materialia reuera nō pertinent intrinsecè ad rationem suppositi materialis. Quocirca Metaphysicè loquendo suppositum nō distinguitur à natura per hæc accidentia, sed differt modo iam explicato in conclusionibus. Cùm autē Arist. & D. Tho. docēt suppositū materiale addere illa accidentia supra naturam, loquuntur physicè. Pro quo notandum est, q̄ quanuis hæc accidentia per prius pertineāt ad naturam, quàm ad suppositum, eo quòd natura sit singularis & indiuidua per ordinē ad ista accidentia (vt articulo præcedenti dictum est) tamen physicè & realiter priùs natura inhærent supposito, quàm ipsi naturæ: quoniam suppositum est proprium & immediatum subiectum accidentium, & natura non recipit illa nisi mediante supposito: quocirca Physicè loquendo, suppositum addit hæc accidentia supra naturam: quoniam hęc accidentia priùs afficiunt suppositum, quàm naturam, licèt priùs respiciantur à natura tanquàm quid extrinsecum, à quo sumitur indiuiduatio naturæ. Est autem hic notandum, quòd licet probabile sit, vt Theologi quidam docent, naturam indiuiduari per ordinem ad suppositū singulare, ita quòd humanitas Petri est hæc & singularis, quia dicit ordinem ad hoc suppositum singulare: tamē omninò est improbabile asserere, quòd indiuiduatio naturæ pendeat ab actuali coniunctione cum supposito singulari. Probatur. Humanitas quam Christus Dominus assumpsit nunquàm fuit coniuncta cum aliquo supposito humano, vt fatetur fides catholica; & tamē est hæc humanitas & singularis, ergo eius indiuiduatio non pendet intrinsecè ab aliquo supposito humano singulari: imò crediderim, quod singularitas & indiuiduatio naturæ nō pendet intrinsecè ab ordine aliquo ad suppositum singulare, sed solum pendet ex partibus essentialibus ipsius naturæ, scilicet ab hac materia, & ab hac forma, & hoc est longè probabilius, quàm illa sententia modo dicta. Probatur ratione. Humanitas singularis, quæ est in Christo & prout est in Christo non habet inclinationem ad suppositum singulare humanum sibi

num sibi proportionatum, ergo singularitas illius naturæ non sumitur per ordinem ad illud suppositū singulare. Consequentia patet. Antecedēs probatur, nam natura humana in Christo est sufficientissimè determinata per suppositum diuinum, quia diuinum suppositum præstat illi omnem perfectionem & determinationem quam illi poterat præstare suppositum creatū; imò & in infinitum maiorem & excellentiorem, ergo non retinet inclinationem, saltem proximam ad propriam suppositalitatem. Et per hoc patet ad secundam confirmationem. ¶ Ad secundum argumentum cum sua confirmatione ex eadem doctrina respōdetur: neque oportet repetere quæ dicta sunt. Et eodem modo respondetur ad tertium. ¶ Ad quartum respondetur B
concedendo sequelam, & negando minorem. Ad cuius probationem respondetur, quòd quoties diuersus modus significandi est in causa vt aliquid reale includatur intrinsecè in vno extremo, quod non includitur in alio explicitè aut implicitè, confusè aut distinctè, tunc propositio in qua prædicatur abstractum de concreto, est falsa: & talis est illa, homo est humanitas: At vero si nihil includatur intrinsecè in vno extremo, quod non includitur intrinsecè in alio, propositio est vera: & talis est illa, Deus est Deitas. Quoniam natura diuina includit subsistētiam, & illa, ens est entitas: nam entitas includit intrinsecè omnem modum entis. ¶ Ad C
quintum respondetur, quòd vt dictum est in vltima conclusione probabilius est quòd ille modus, quem includit suppositum distinguitur realiter tanquàm res à re ab ipsa natura. Et iuxta hunc dicendi modum concedimus, hanc esse falsam, homo est res quæ est humanitas. At verò probabilem sententiam sequendo explicatam in eadem conclusione, quòd solum ille modus distinguitur formaliter à natura, vera est illa propositio, homo est res, quæ est humanitas. Vnde non est eadem ratio de illa, atque de hac, homo est res, quæ est materia prima. Nam homo supra naturam nihil addit nisi modum distinctum formaliter, & non tanquàm rem à re: at verò supra materiam primam addit quan- D
dam rem distinctam, scilicet formam. ¶ Ad vltimum respondetur, concedendo primam consequentiam, & ad sequelam quæ infertur, respondetur, quòd licet personalitas distinguatur realiter à natura, non tamen facit compositionem cum illa, sed solum complet & terminat naturam sicut punctus lineam.

DVbitatur secundò, circa secundam conclusionem D. Tho. Vtrùm in rebus immaterialibus suppositum distinguatur à natura, sicut in substantijs materialibus compositis ex materia & forma?

Pro parte negatiua arguitur primò. D. Thomas in E
corpore articuli disputans an natura distinguatur à supposito dicit, quòd in ijs, quæ non sunt composita ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam indiuidualem, sed ipsæ formæ per se indiuiduantur; oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, & sic in eis non differt suppositum à natura, ergo. Et confirmatur. Nam D. Tho. probat, quòd Deus est sua Deitas, hac ratione Deus non est cōpositus ex materia & forma, vt iam dictum est, ergo Deus est sua Deitas, ergo valet similiter, angelus nō est compositus ex materia & forma, ergo angelus est sua natura. ¶ Secundò ratione, quæ colligitur ex D. Tho. In angelis non est aliquod accidens indiuiduans & pertinens ad indiuiduationem, quod item non sit propria passio ipsius specificæ naturæ, ergo non distinguitur suppositum angelicum ab ipsa natura angelica, saltem secundùm rem. Probatur consequentia. Quoniā suppositum non addit supra naturam angelicam aliquod accidens pertinens ad indiuiduationem, imò nihil addit quod sit extra rationem speciei, ergo. ¶ Tertiò. In angelis, & in ijs, quæ non sunt composita ex materia & forma, forma à seipsa indiuiduatur, ergo nihil reale addit suppositum supra ipsam naturam seu formam. ¶ Quartò. Si in separatis à materia suppositum & natura distinguuntur, maximè quia suppositum includit esse, quod nō includit natura. Hæc enim est ratio Diui B
Thomæ quodli. 2. articu. 4. in corp. & ad primum. Sed hæc ratio nulla est, ergo non distinguuntur. Minor probatur. Nam esse, vt probauimus dubio præcedenti, non potest esse modus constitutiuus suppositi, cùm sit accidentarius cuilibet creaturæ, ergo natura & suppositum in angelis non distinguuntur realiter. ¶ In contrarium tamen est, nam in rebus spiritualibus suppositum addit supra naturam illum modum realem intrinsecum, quem supra explicuimus: nam ratio allata ad asserendum illum modum realem, non solum procedit de indiuiduis & suppositis in rebus materialibus, sed etiam spiritualibus, ergo &c. Item etiam, C
nam Deus potest assumere naturam angelicam, non assumpto supposito, vt dicitur. 3. parte quæstione. 4. articulo. 2.

In huius dubij explicationem notandum est ex D. Tho. hic quòd res sunt in duplici differentia. Quædam sunt compositæ ex materia & forma: aliæ verò non habent talem compositionem. v. g. homo componitur ex materia & forma, Deus vero & angeli non. Cæterum angeli componuntur ex esse & essentia, & ita tenent medium inter res materiales, & Deum: quia Deus est purus actus nihil habens compositionis, nec habet complementum personale distinctum ab ipsius essentia, nec indiuiduatur per aliquid distinctum, res verò materiales habent compositionem ex materia & D
forma, & ita habent accidentia indiuiduantia naturam specificam, & suppositum addit complementum personale, non solum supra naturam specificam, verumetiam supra naturam indiuiduam: Angeli autem tenent medium locum, & ita difficultas huius dubij in hoc consistit, an scilicet in angelis suppositum addat complementum personale supra naturam. Secundò est notandum, quòd suppositum, & natura indiuidua distinguuntur: quia natura humana eo ipso quòd habet hanc materiam & hanc formam, per ordinem ad hæc accidentia est indiuidua: ad hoc autem vt sit suppositum, hoc non sufficit, sed requiritur, quòd habeat E
complementum personale, per quod constituitur in esse suppositi. v. g. natura humana, quæ præintelligitur assumptioni est hæc & indiuidua, quia habet hanc materiam & hanc formam: non tamen est suppositum, quia deest illi complementum personale. Hæc doctrina habetur in domino Caiet. 3. p. q. 4. artic. 2. circa medium.

HIS suppositis sit prima conclusio. In angelis natura non distinguitur realiter ab hac natura indiuidua. Hæc conclusio est manifesta in doctrina Diui Thomæ, & habetur infra quæstione. 50. artic. 2. Ratio huius conclusionis est manifesta. Nam

Universidad de Deusto
Biblioteca

angelus est forma quædam, quæ se ipsa indiuiduatur, A
vt docet D.Tho. loco citato, ergo natura indiuidua in
Angelis non distinguitur ab Angelica natura. Hanc
etiã conclusioue probant argumẽta in principio facta.

Secunda conclusio. Necessario est dicendum, quòd
suppositum in Angelis distinguitur realiter à natura.
Hanc conclusionem euidenter probant argumẽta se-
cundo loco facta. Eam tenet D.Tho. expresse infra q.
50. loco citato, & q. 75. artic. 5. ad 4. & 2. contra gent-
ca. 52. & 53. Tenent etiam illam omnes sancti, qui hoc
peculiare tribuunt Deo: quorũ testimonia sunt videda
in Magistro in. 1. d. 8. Videte etiam D. Hieronymum
super. c. 3. ad Ephes. in illa verba; A quo omnis Paterni- B
tas &c. Et in Epist. ad Damasum. Hanc etiam conclusio
nem probant argumenta facta in præcedenti dubio ad
probandum, quòd suppositum & natura in rebus ma-
terialibus distinguuntur realiter: quia in rebus mate-
rialibus & immaterialibus eadem est ratio quãtùm ad
hoc. Et præterea probatur ratione manifesta, Quia sup-
positum in Angelis dicit naturam angelicam, & subsi-
stentiam, & complementum personale: sed natura an-
geli tantum dicit formam, qua angelus est angelus, er-
go &c. Ex hac conclusione breuiter colligimus, quòd
hæc propositio sit falsa, angelus est sua essentia: quia
aliquid reale includitur in subiecto, quod nullo modo
nec formaliter nec virtualiter continetur in prædicato. C

AD argumenta in principio huius dubij propositi, quatenus impugnant nostram secũdam conclusionem respondetur. ¶ Ad primum dicit Caietanus hic, hanc esse differentiam inter suppositа materialia & immaterialia, quòd illa distinguuntur à natura per aliquid illis intrinsecum, scilicet materiam signatam, quæ tamẽ est extrinseca naturæ. Cæterùm in separatis à materia suppositum non distinguitur à natura, nisi per aliquid extrinsecum, scilicet, subsistere: Quia subsistentia includitur in supposito immateriali, natura vero nullo modo includit illam, sed abstrahit. Et hoc videtur dicere D. Tho. in locis supra citatis. Semper enim dicit, quòd suppositum immateriale elau D
dit compositionem ex esse & essentia. Hæc solutio nõ habet locum, nisi dicamus quòd suppositum nihil addit supra naturam præter existentiam: Cæterum idem Caiet. in. 3. p. q. 4. art. 2. oppositum dicit: addit etiam, q D. Tho. hoc loco satis indistincte loquutus sit. Quocirca vt legitima D. Tho. explicatio cõstet, nota, quòd duo possunt considerari in natura singulari angelica. Alterum est ipsa singularitas per quam natura est hæc, alterum verò est personalitas, qua subsistit in ratione substantiæ completè subsistentis. Primum conuenit angelicæ naturæ ex proprijs principijs specificis, & cõstituit indiuiduum & singulare, secundum verò est ter E
minus naturæ, & constituit suppositum, & in omnibus rebus creatis realiter distinguitur ab ipsa natura. Cum igitur D. Thomas dicit hic in articulo, non differre in angelis naturam & suppositum, accipit suppositũ pro indiuiduo & singulari, non autem pro eadem natura terminata per personalitatem. Alijs dicendum videtur ad hunc locũ D. Thomæ, & ad Arist. 7. Meta. tex. 41. vnde D. Thomas desumpsit suam sententiam, quòd in angelis omne illud reale quod includit suppositum, solùm sumitur à forma, & illã respicit tanquã propriũ subiectũ in quo recipitur: at in rebus materialibus phy sicè loquendo, suppositum includit multa accidentia, quæ nõ respiciunt immediatè ipsam formam tanquàm subiectũ immediatũ in quo recipiantur, licet oriantur ab illa, sed habent pro subiecto immediato ipsum suppositum, quod quidẽ non à forma sed potius à materia (quæ primum subiectũ est accidentium materialium) habet, q sit subiectũ proximũ eorundem accidẽtium. Ad confirmationem patet ex dictis. Sicut enim accipia tur suppositum in diuinis pro indiuiduo singulari siue pro subsistenti, idem est natura & suppositum propter summã simplicitatẽ, quod nõ eodẽ modo contingit in angelis. ¶ Ad secundũ & tertiũ respondetur, iuxta secundã solutionẽ, quam vt meliorẽ elegimus dum solueremus primũ argumentũ: solùm enim conuincit, q indiuiduũ in rebus separatis à materia nihil addit supra naturã; non tamẽ probant q suppositum nihil addat. Respondetur secundò iuxta vltimum modum dicendi ad illud primũ argumentũ, bene probari illis argumen tis, q suppositũ non addit supra formã angelicam accidentia materialia: non tamen inde colligitur, q constitutiuum suppositi non addat aliquid supra naturã angelicam. Vide Capreolum in. 3. d. 5. q. 3. ¶ Ad quartũ respondetur distinguendo antecedẽs. Suppositũ enim in angelis distinguitur intrinsecè à natura, quia includit modũ quendam intrinsecè constitutiuũ suppositi. Distinguitur etiam extrinsecè per ipsum esse ad quod C
suppositũ dicit ordinem. Et ab hoc termino extrinseco colligit S. Tho. distinctionem naturæ à supposito.

DVbitatur tertiò circa tertiã conclusionẽ, Vtrùm suppositum diuinum & natura diuina sint idẽ? ¶ Et à parte negatiua arguitur primò. Aliquid reale conuenit Deo, quod non conuenit Deitati, ergo distinguuntur realiter. Consequentia videtur nota, antecedens probatur. Nam Deo conuenit generare, & ge nerari, quod non conuenit Deitati: hæc enim est vera, Deus generat, & hæc, Deus generatur: istæ verò falsæ Deitas generat, Deitas generatur: sed generare & gene rari est aliquid reale, ergo &c. Confirmatur. Pater in cludit aliquid reale, quod non includit Deitas, scilicet, relationẽ Paternitatis, per quã distinguitur à filio, quæ tamẽ non includitur in Deitate, aliàs sicut Deitas prædicatur de Filio, ita etiã Pater prædicaretur de illo, vel neutrum, ergo distinguuntur realiter. Confirmatur secundò. Nam illud, per quod distinguitur Pater à Filio, vel includitur in Deitate, vel non: si includitur, ergo cũ dicimus, Filius est Deitas, prædicatur de Filio aliquid per quod distinguitur Pater à Filio, & sic hæc propositio erit falsa: si nõ includitur, ergo aliquid includit Pater, quod non includit Deitas. ¶ Arguitur secundò. Secundùm fidem catholicã in mysterio incarnationis vnio humanitatis facta est immediatè in supposito diuino, & non in natura diuina, vt dicit D. Tho. 3. p. q. 2. art. 1. ergo suppositũ diuinũ realiter distinguitur à natura diuina. Probatur consequentia. Nam hac ratione probamus, q homo & humanitas distinguuntur realiter, quia Filius Dei assumpsit humanitatẽ, & nõ assumpsit hominẽ. ¶ In contrariũ tamen est veritas catholica, quam asseruimus in tertia conclusione articuli.

Pro breui resolutione suppositа definitione suppositi, quam explicuimus dubio. 1. huius articuli, nota q hic terminus, Deus, tripliciter accipi potest, vt hic docet dominus Caietanus. Primò pro habente Deitatem in communi abstrahendo ab hoc & ab illo Deo: quo pacto est terminus communis, & hoc modo sumebant illi, qui

illi, qui putabãt esse plures Deos. Secũdo modo potest sum pro vero Deo habente hanc numero Diuinitatẽ abstrahendo à diuinis personis: quod quidem fieri po- A
test dupliciter, scilicet, negatiuè, & precisiuè: quo pacto accipiebant Hebræi, & Philosophi naturales, qui ignorantes mysterium Trinitatis diuinarum personarũ, assẽ rebant vnum Deum, & etiam illi qui asserunt non solũ vnitatem naturæ in diuinis, sed vnitatem suppositi incommunicabilis. Tertiò modo accipitur Deus pro per sona diuina incommunicabili, scilicet, pro Patre, aut Filio, aut Spiritu sancto.

Sit igitur conclusio. Si Deus accipiatur siue secũdo, siue tertio modo, non differt secundum rem à Deitate. B
Hæc conclusio est tenenda de fide, in qua nõ facimus mentionem de prima acceptione, quia chimerica est. Probatur ergo conclusio autoritatibus diuinæ scripturæ & sanctorum Patrum. Ioan. 1. dicitur de Deo, quòd est lux & vita. Et Ioan. 14. Christus dicit de se ipso; Ego sum via veritas & vita. 1. Ioan. 5. Hic est verus Deus & vita æterna: in quibus locis abstractum prædicatur de concreto, ergo vita & viuens lux & lucens &c. non differunt realiter in Deo, aliàs omnes illæ propositiones essent falsæ. Item etiam probatur ex definitione concilij Rẽmensis congregati contra Gilbertum Porretanũ Episcopum Pictauiensem. Nam ille negabat, q Deus C
esset veritas, & quòd esset Deitas proprie loquẽdo, sed interpretabatur, Deus est veritas, idest, verus, & de hoc fuit damnatus in illo concilio. Nam illæ propositiones in proprietate sermonis sunt cõcedendę: imo hæ, Deus est verus, Deus est viuens, interpretandæ sunt in sensu magis proprio, Deus est veritas, Deus est vita. Vide gesta huius concilij apud Bernardum sermo. 80. in Cant. vbi intendit definire hanc veritatem tanquam de fide. Sunt etiam plurima testimonia sanctorum ad hanc veritatem confirmandam, quæ videnda sunt in Magistro senten. in. 1. d. 8. & 34. & Aug. 11. de ciuit. c. 11. & 15. de Trinitate. c. 17. Probatur ratione. Nam Deus est pu D
rus actus, & quicquid est in Deo est infinitum, ergo est sua bonitas & sua Deitas, &c. Confirmatur ex ratione D. Thom. 1. cont. gent. c. 22. Nam si Deus non esset sua Deitas, sequeretur quòd in Deo esset aliqua compositio, quod est impium dicere. Probatur, nã si Deus non est sua Deitas, ergo propterea Deitas negatur de Deo quia aliquid includitur in vno, quod non in alio, ergo Deus non est omnino simplex, & consequenter erit compositus. Vide multa in D. Thom. ibi. Præterea probatur ratione D. Bernar. vbi supra. Si Deitas nõ est Deus, ergo vel est aliquid, vel nihil; non potest dici esse nihil, cum sit ipsa natura diuina, si igitur est aliquid, er- E
go vel maior Deo, vel minor, vel æquale: si maior, ergo aliquid est summum bonum non Deus: item aliquid esset maius Deo, quod implicat. Nam Deus est id, quo maius excogitari nõ potest: si minor, ergo aliquid quo Deus est Deus, est minus Deo, quod implicat. Nam id quo Deus est Deus, est infinitum simpliciter, ergo non est aliquid minus Deo: si æquale, ergo erunt duo summa bona, & non vnum. Item etiam aliquid quod est summum bonum esset non Deus, quod manifestam implicat contradictionem.

AD argumenta in contrarium respondetur breui ter. Ad primum cum sua confirmatione latiùs dicturi sumus in materia de Trinitate. Nunc respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiã.

A Nam Petrus est incommunicabilis, homo verò communicabilis: & tamen sola ratione distinguuntur. Item homo generat hominem realiter, & non Petrum, & Petrus realiter generat Petrum, & non hominem: tamen sola ratione distinguuntur Petrus & homo. Vnde sola distinctio rationis qua distinguuntur Deus & Deitas sufficit vt generare tribuatur Deo & non Deitati. Ad primam cõfirmationem respondetur, quòd eadem numero Deitas est in Patre & Filio: at verò nullum inconueniens est, quòd inueniatur coniuncta alteri relationi in Patre, quàm in Filio. Nam si relatio vt sic non importat perfectionem, non est inconueniens, quòd aliqua relatio sit in Patre, quæ non sit in Filio: si autem importat perfectionem neganda est consequentia, aliqua relatio est in Patre, quæ non est in Filio, siue in Deitate, ergo aliquid reale est in Patre, quod non est in Filio: variatur enim sensus à relatiuo ad absolutum. Et eodem modo respondetur ad secundam confirmationem, nec amplius est hic immorandum: quia hæc spectãt ad materiam de Trinitate. ¶ Ad secundum respondetur negãdo cõsequentiam: ad cuius probationem dicitur, quòd illa propositio, vnio non est facta in natura: dupliciter intelligi potest. Primò quòd ex duabus naturis in Christo non resultauerit tertia, & hic sensus est catholicus. C
Secundò, quòd Natura diuina, saltem mediatè non assumpserit humaniratem, sed tantùm Filius Dei, & hic sensus est falsus. Ex eo enim, quòd Deus est homo, conuincitur etiam, quòd Deitas est homo. Vnde rursus sequitur, quòd suppositum & natura in diuinis non distinguuntur realiter. At verò ex eo, quòd Deus assumpserit naturam humanam, nõ sequitur, quòd assumpsit hominem. Vnde non est eadem ratio.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm in Deo sit idem essentia & esse.

17
1. d. 8. q. 1. art. 1. Et. 1. contra. ca. 22. & 25. Et lib. 2. c. 51. Et lib. 4. cap. 11. tex. 4. Et po. q. 7. art. 2. Et quo. 3. quæst. 3. Et opus. 3. cap. 11. & 109. 12. fQ. 3. ar. 2.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo non sit idem essentia & esse. Si enim hoc sit, tunc ad Esse diui num nihil additur: sed esse cui nulla sit additio est esse commune, quod de omnibus prædicatur: sequitur ergo, quòd Deus sit ens cõmune prædicabile de omnibus: hoc autem est falsum, secundum illud Sap. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt, ergo esse Dei non est eius essentia.

¶ 2 Præterea. De Deo scire possumus an sit, vt su- E
prà dictum est †, non autem possumus scire quid sit, ergo non est idem esse Dei, & quodquid est eius, siue quidditas vel natura.

SED contra est quod Hilar.* dicit in. 6. de Trinita. Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas, id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse. Ll. 6. in fo. 1. à princi. libri. Art. præce.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non solum est sua essentia, vt ostensum est, sed etiam suũ esse, quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primò quidẽ, quia quicquid est in aliquo quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum vel à principijs essentiæ, sicut accidentia propria consequẽtia speciem, vt risibile consequitur hominem, & causatur ex principijs essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

rei sit aliud ab eius essentia, necesse est ꝙ esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principijs essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principijs essentialibus rei: quòn nulla res sufficit quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quòd illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio: hoc autem nō potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem: impossibile est ergo, quòd in Deo sit aliud esse, & aliud eius essentia.

Secundò, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi pro vt significamus eam esse: oportet igitur ꝙ ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam: cùm igitur in Deo nihil
Q. 3. art. 3. sit potentiale, vt ostensum est suprà *: sequitur ꝙ non sit aliud in eo essentia, quàm suum esse: sua igitur essentia est suum esse.

Tertiò, quia sicut illud, quod habet ignem, & non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse & nō est esse, est ens per participationē. Deus
Art. 3. huius quæst. autē est sua essentia, vt ostensum est *: si igitur non sit suū esse, erit ens per participationē & nō per essentiam: non ergo erit primū ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, & non solum sua essentia.

A D primum ergo dicendum, quòd aliquid, cui nō sit additio, potest intelligi dupliciter: vno modo, vt de ratione eius sit quòd non sit ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est vt sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non sit additio: quia non est de ratione eius quòd sibi fiat additio. Sicut animal cōmune est sine ratione: quia non est de ratione animalis communis vt habeat rationem, sed nec de ratione eius est, vt careat ratione. Primò igitur modo esse sine additione, est esse diuinum. Secundo modo esse sine additione, est esse commune.

AD secundum dicendum, quòd esse dupliciter dicitur: vno modo significat actum essendi: alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinuenit cōiungens prædicatum subiecto. Primò igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei,
Q. 3. art. 4. sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quòd hæc propositio, quam formamus de Deo, cùm dicimus, Deus est, vera est: & hoc scimus ex eius effectibus, vt suprà * dictum est.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio sic formatur. Deus est sua essentia, vt articulo tertio dictū est: sed Deus est suum esse, ergo esse Dei est sua essentia: consequentia videtur manifesta. Probatur minor triplici demonstratione, vt patet.

COMMENTARIVM.

CONclusio huius artic. asseritur à Theologis certa secundùm fidem. Et probant ex illo Exo. 3. Ego sum qui sum. Et qui est, misit me ad vos; vbi Deus substantiam suam significat per hoc quod dicit se esse: aliàs enim, & reliquæ creaturæ sunt, & nihil singulare & sibi proprium assereret Deus, cum inquit, Ego sum. In cuius comparatione reliquæ creaturæ dicuntur nō esse. v. g. Isai. 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. Hanc conclusionem vnanimiter affirmant sancti patres, quorum testimonia refert Magister sentent. in loco citato, articulo præcedenti. Et deniq; si nō esset vera conclusio, sequeretur ꝙ Essentia diuina non esset infinita simpliciter. Probatur consequentia. Quia diuina Essentia non includeret intrinsecè ipsum esse, quod est maxima perfectio. Vide plures alias demonstrationes apud D. Thom. 1. cont. gent. ca. 22. 23. Sed dicet aliquis. Si conclusio est de fide, quomodo demonstratur? Respondetur, ꝙ eadem interrogatio potest fieri de omnibus conclusionibus præcedentiū & sequentium articulorum, & ideò eadem erit solutio. Nō enim intelligimus easdem conclusiones immediatè pertinere ad fidē, sed sicut, Deus est, dicitur ad fidē pertinere, quāuis demōstretur: propterea ꝙ ex negatione eius sequitur euidenter negatio alicuius veritatis quæ ad fidē immediatè pertinet, ideo dicuntur huiusmodi conclusiones esse de fide. Nam ex negatione illarum sequitur, ꝙ autoritas scripturæ non sit infallibilis, vel etiam ꝙ aliquis articulus fidei non sit verus: Nam qui negaret esse Deum, negaret vniuersos articulos fidei. Et idem dicimus de alijs diuinis attributis, quæ ratione naturali demonstrantur, quæ si negentur, consequenter negatur esse Deus, quod est totius fidei fundamentum.

Hic articulus subtilem & Metaphysicalem doctrinam continet, & (vt inquit Caiet.) à modernulis valde alienam, qui opinantur non solùm in Deo, sed in omni re essentiam identificari existentiæ eiusdem. Quapropter quæstionem hanc diligēter examinare definireq; instituī. Ante omnia circa intelligentiam rationum D. Tho. & doctrinæ huius art. quædam sunt breuiter aduertenda. ¶ Aduerte primò circa primam rationem, quomodo, inquit, accidentia propria causari à principijs speciei. Quæris enim meritò, in quo genere causæ dicantur causari ab huiusmodi principijs? Respondetur ꝙ loquitur in præsenti de genere causæ quodammodo efficientis non per mutationem nouam & distinctam ab illa, per quam substantia producitur, sed per quandam emanationem simplicem; sicut lux, quæ est in sole causatur à principijs essentialibus substantiæ solis: & sicut frigiditas dimanat à substātia aquæ, quæ licet impediri possit, sed tamen ablato impedimento statim iterum consequitur, quæ reductio ad frigiditatem dicitur esse à generante: quo etiam pacto lapis dicitur habere causam quodammodo efficientem sui motus naturalis, quatenus per quandam simplicem emanationē statim consequitur motus deorsum ablato impedimēto. Sic ergo propria passio & potentiæ animæ dimanant ab ipsa anima. ¶ Aduerte secundò circa illam propositionem assumptam à D. Thom. in prima ratione, quòd nulla res sufficit vt sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Quæris enim statim, quænam sit ratio, quare nulla res sufficiat, vt sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum? Et ratio dubitandi est. Quoniam homo habet risibilitatem causatam. Et tamen ipse est sibi causa sufficiens vt sit risibilis; siquidem diffinitio hominis est sufficiens principium demonstrandi quòd sit risibilis, ergo non obstat, quòd res habeat causam efficientem sui esse, & tamen ipsa sit sibi sufficiens causa essendi ex proprijs principijs essentialibus. Ecce iam hoc argumento tangitur mysterium difficultatis à nobis examinandæ circa esse & essentiam creaturarum. Interim tamen respondetur magnam esse differentiam inter propriam passionem respectu principiorum essentialium

tialium speciei, & inter ipsum esse existentiæ respectu eorundem principiorum. Nam propria passio, vt v. g. risibile, iam præsupponit essentiam in actu, atque ita dimanat sicut accidens, quod est entis ens: at verò ipsum esse, quoniam est id quo formaliter essentia est, nō potest præsupponere ipsam essentiam esse causam à qua dimanat; quoniam præsupponeret iam esse essentiam, quod implicat contradictionem: sicut ꝙ albedo, qua aliquid formaliter est album, præsupponat iam ante ipsum subiectum esse album, ergo nullatenus est intelligibile, ꝙ aliqua res, quæ habet esse causatum, sit sibi causa sufficiens essendi. Sed fortè inquis, ꝙ ex nostra ratione sequitur, ꝙ nullo modo res quæ habet esse causatum, sit sibi causa essendi, cum tamen D. Tho. insinuet in art. ꝙ aliquo modo causetur ipsum esse ex proprijs principijs essentialibus. Respondetur, quòd principia essentialia sunt causa essendi materialiter: quia ex seipsis sunt receptiua ipsius esse, per quod primo actuantur. Imo & eatenus intelliguntur, quatenus habent ordinem ad esse, sicut diaphanum est causa lucis, quia est aptitudo ad recipiendam lucem. Et quamuis ipsum esse receptum in essentia composita ex principijs essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, & descendit ad esse secundùm quid, eo quòd esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est, quod sæpissimè D. Tho. clamat, & Thomistæ nolunt audire; Quòd esse est actualitas omnis formæ vel naturæ, sicut in hoc art. in ratione secunda dicit, & ꝙ in nulla re inuenitur sicut recipiens & perfectibile, sed sicut receptum & perficiens id in quo recipitur: ipsum tamen eo ipso ꝙ recipitur, deprimitur, & vt ita dixerim, imperficitur. Sed de his in sequentibus plura dicemus. ¶ Circa secundam rationem art. etiam est difficultas, quomodo intelligatur, quod inquit D. Tho. nō enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eā esse. Videtur enim hoc falsum, quoniam cum cognosco rosam, & nomino illam, significo eam in actu, & tamen non significo illam esse, vt si v. g. dixerim, rosa est pulcherrimus flos, ergo &c. Ad hanc difficultatem posset quis respondere ex doctrina Caiet. circa secundam rationem D. Tho. vbi sic ait; Aduerte hic, quòd ista ratio fundatur super hoc, ꝙ quęcunque quidditas vel natura quantumcunque secundum rationem quidditatiuam sit actualis, relata tamen ad esse habet rationem potentiæ: sapientia nanq; & bonitas actuatur per hoc, quod dico, est, & similiter humanitas, & equinitas. Et propterea dicitur, & ꝙ esse est actualitas omnis formæ, & quòd nulla natura significatur in actu vltimato, nisi prout significatur esse in actu exercito. Hactenus Caiet. Cuius solutio non videtur plenè satisfacere. Nam quemadmodum rem intelligimus per proprium conceptum, ita & significamus: sed perfectè intelligimus rationem trianguli, etiam si actu non existat, ergo etiam perfectè significamus perfectam rationem trianguli. Deinde quod Caiet. dicit, D. Tho. intelligendum esse de actu vltimato, cum inquit, quòd bonitas vel humanitas non significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, non videtur propriè dictū: quoniam esse potius est primus actus cuiuslibet rei, quàm vltimus. Id quod patet, quia ens est primum quod intelligitur, in quo includitur ipsum esse, siue ordo intrinsecus ad esse, tanquam ad actum primum. Quapropter videtur mihi D. Tho. sic explicādus, cum inquit, quòd nulla forma significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, ideſt, per respectum ad esse, sicut eam intelligimus, siue res illa actu & realiter existat, siue in potentia. Et hæc doctrina fundatur in hoc, quòd ens est obiectum intellectus. Fateor tamen, quòd cum res intelligitur actu existere, maiorem habet perfectionem, quàm cum intelligitur esse in potētia. Cæterùm quidditas aliarum rerum præter Deum, abstrahit ab esse actu, vel non esse actu. Vnde perfectè potest diffiniri secundùm hanc abstractionem.

Circa solutionem ad secundum argumentum litera le dubium mouet Caiet. Nam videtur (inquit) respōsio implicare duo contradictoria. Si enim scimus, quòd hæc propositio est vera, Deus est, per demonstrationes factas, ergo cognoscimus ita esse in re, quòd Deus est: hoc autem est cognoscere esse, quod in ipso Deo est, ergo non solum scimus, quòd propositio est vera, Deus est, sed etiam actum essendi ipsi Deo competere, præsertim cum ab eo quod res est vel non est, propositio dicitur vera vel falsa. De hac difficultate videndus est Caiet. 2. Post. c. 1. At verò in commen. super istum articulum optimè & breuiter respondet. Et notat, hanc esse differentiam inter esse Dei, & esse aliarum rerum, quòd esse Dei est quod quid est ipsius Dei: hæc enim propositio Deus est, est in primo modo dicendi per se: aliarū autem rerum esse non ita se habet, sed distinguitur à quidditatibus. Et ex hoc nascitur alia differentia, quòd esse Dei simpliciter loquendo est proprius terminus quæstionis quid est, & secundū quid est terminus quęstionis an est, scilicet, vt fundat veritatem propositionis: esse autem aliarum rerum nullo modo pertinet ad quæstionem quid est, sed simpliciter & secundum rem ad quæstionem an est, ac propterea cum de alijs rebus scimus an est, non solum scimus esse, quod significat veritatem propositionis, sed ipsum esse rei, eò quòd scitur secundum proprium modum quo scibile est. Cum autē de Deo scimus, an est, dicimur scire esse quod significat veritatem propositionis, non autem scimus absolutè esse Dei vt scibile est, scilicet, vt pertinens ad quod quid est, sed scimus secundùm quid, videlicet, quatenus sufficit fundare veritatem huius propositionis, Deus est. Et hoc pacto non solū est terminus cognitionis nostræ veritas propositionis, Deus est, sed ipsum esse Dei prout respondet veritati propositionis. Sed est adhuc replica. Quia per demonstrationes non solum attingimus ad esse Dei prout fundat veritatem huius propositionis, Deus est, sed etiam scimus, quòd est de quidditate Dei, & quòd Deus est ipsum esse subsistens, ergo falsa est prædicta solutio. Respondetur, quòd quamuis perueniamus per demōstrationes naturales ad cognoscendam hanc veritatem, quòd esse pertineat ad quiddi tatem Dei, & quòd sit ipsum esse subsistens & infinitū, immutabile & æternum, & alia plurima attributa, quæ pertinent ad ipsam quidditatem: tamen vniuersa hæc confusè cognoscimus, & per quādam negationem vel similitudinem ad creaturas, & non per proprium conceptum exprimentem quidditatem sicuti est. Et hoc est, quod D. Tho. intendit docere in solutione ad secūdum argumentum. Etenim de alijs rebus possumus scire ipsum quod quid est, etiam si non cognoscamus actualem existētiam: quoniā hæc est extrinseca quiddi tati: de Deo autem non possumus habere distinctam

cogni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cognitionem quidditatis illius, nisi distinctè & apertè cognoscamus ipsum esse Dei subsistens, quod est impossibile haberi ex cognitione creaturarum, quātumlibet distincta. Hactenus dictum sit de esse & essentia, quod attinet ad ipsum Deum. Veruntamen vt intelligamus, quàm sit proprium Dei, quòd suum esse sit sua essentia, & quomodo omnis creatura circa actum essendi se habeat vt aliquid potentiale, visum est mihi operæpretium, diligenter examinare, quid sit ipsa existētia in creaturis, & quibus rebus & quomodo conueniat, & quam habeat causam. Omnia enim hæc sæpenumero in considerationem Theologicam veniunt, & à paucis distinctè tractantur.

Dubitatur ergo primò, quid sit existentia. Pro cuius rei intelligentia supponendum est, quid nominis existentiæ. Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur. Et fortasis existentia dicitur, quasi extrà sistētia, hoc est extrà potentialitatē actualitas. Nunc ergo quærimus non de ista vel illa existentia in particulari, sed in communi de existentia creaturarum, quænam sit ratio eius, de qua re sunt variæ sententiæ.

Prima sententia est, quòd existentia nihil est aliud, quàm quoddam accidens receptum in creaturis, per quod extra nihil sistunt. Hæc sententia probatur primò. Quia existentia non est materia neq; forma rei naturalis, neq; totum compositum, ergo est accidens. Antecedens videtur manifestum, præsertim in via D.Tho. Consequentia probatur. Quoniam substantia non est aliud, quā materia vel forma, vel compositū ex vtraq;, ergo si existentia nihil illorum est, non erit substantia. Secundò probatur. Existentia informat & actuat totā essentiam substantiæ, cuius dicitur existentia, ergo totaliter distinguitur à substantia, sicut actus distinguitur à potentia: ac per consequens si non est substantia, vel aliquid substantiæ, erit accidens. Cōfirmatur. Quia quicquid intelligitur aduenire rei constitutæ per formam & materiam, est accidens. Si autem dicatur, quòd est actus substantiæ non receptus in substantia, hoc profectò non videtur intelligibile. Quomodo enim substantia poterit existere per existentiam quæ nō est in ipsa? Præterea, quia non poterit assignari ratio, quare Petrus existat potius per hanc existentiam, quàm per aliam, per quam existit Paulus, si neutra recipitur in Petro. Tertiò probatur. Existentia non distinguitur à duratione rei, sicut motus nō distinguitur à tēpore, quod est mensura motus: sed duratio rei est accidens pertinēs ad prædicamentum quantitatis, vel ad prædicamentū, quando, ergo etiam existentia est accidens. Confirmatur. Nam duratio nihil aliud videtur esse quā ipsius esse continuatio: sed continuatio rei non distinguitur ab illa, ergo. Confirmatur secundò. Quoniam rerum durationes distinguuntur secundū diuersos modos existentiæ, vt v.g. æuum est duratio existentiæ inuariabilis ab intrinseco, extrinsecè tamen mutabilis tempus vero est duratio existentiæ rei mutabilis intrinsecè cum successione & continuitate, æternitas autem mensura dicitur rei omninò immutabilis, cuius existentia est sua essentia, ergo existentia & duratio ipsius idem est & ad idem prædicamentum pertinet.

Altera sententia est Capreol. in. 1. dist. 8. q. 1. art. 1. concl. 3. & eadem quæstione, art. 3. ad. 3. Gerardi contra. 1. concl. qui tenet existentiam esse actualitatem & velut formam omnis rei creatæ, qua formaliter dicitur existere. Et inquit, q̄ existentia secundùm se neque est substantia, neq; accidens, sed tamen existentia substantiæ reducitur ad prædicamentum substantiæ, existētia verò accidentium reducitur ad prædicamentum accidentium. Itaq; secundum Capreol. existentia non pertinet directè ad aliquod prædicamentum. Cajet. etiam de ente & essentia. c. 5. q. 11. ad. 8. argum. ait, existentiā substantiæ esse substantiam, & existentiam accidentis esse accidens, & existētiam substantiæ reduci ad genus substantiæ sicut principium formale vltimatum ipsius substantiæ: quia (vt ille dicit) per hoc res ponitur in genere substantiæ, quia est capax esse substantialis.

PRO decisione huius difficultatis. Sit prima conclusio. Existentia non potest secundùm propriam rationem esse accidens. Probatur primò. Quia existentia secùndùm propriam rationem est perfectio simpliciter, ergo vt sic non est accidens. Patet conseq. Quia nulla ratio accidentis quantumlibet perfecta est simpliciter perfectio. Confirmatur. Quoniam existentia formaliter reperitur in Deo, ergo formaliter non importat accidens.

Secunda conclusio. Existentia creata vel rei creatæ etiam vt sic non importat accidens. Probatur primò. Quoniam ratio accidentis præsupponit ens cui inhæret, sed existentia substantiæ vt actualiter existat non præsupponit iam ens in actu, ergo nō est accidens. Maior est manifesta, quoniam accidens est entis ens. Probatur minor. Quia ipsa substantia non potest intelligi quòd existat, antequam habeat existentiam, ergo existentia non aduenit substantiæ existenti, sed potiùs est id quo substantia formaliter existit. Probatur secundò. Quia ipsamet substantia creata vel creabilis non est intelligibilis sine intrinseco ordine trascendentali ad esse siue existentiam; ergo existentia non potest esse accidens. Consequentia patet. Quia substantia in sui intellectu non habet dependentiam ab accidenti. Antecedēs verò probatur. Quoniā substantia intelligitur inquantum ens, hoc est, inquantum habet, vel apta est habere esse per se, hoc est, non in alio, ergo intelligi non potest nisi cum intrinseco ordine ad ipsum esse, quod quāuis non sit quidditas substātiæ, quæ propterea dicitur creata, est tamen id ratione cuius substantia intelligitur ens per se. Et deniq; probatur. Quia si ipsum esse esset accidens, omnia prædicamenta essent accidentium, patet sequela. Quoniam prædicamenta distinguuntur per diuersos modos essendi; ergo si ipsum esse est accidens, omnis modus essendi est accidens.

Tertia cōclusio. Existentia aliquid reale est, & intrinsecum rei existenti. Prior pars huius conclusionis probatur. Quia existentia est id quo res constituitur extra nihil. Altera verò pars explicatur. Non enim intelligo existentiam esse ita intrinsecam rei existenti vt sit pars eius, vel essentia eius, vel aliquid essentiale: de hoc enim dubio sequenti disputabimus, sed dico esse aliquid intrinsecū rei existenti, quatenus res dicitur existere non extrinseca denominatione, sicut dicitur esse in loco, sed dicitur & denominatur existere ab aliquo quod in se ipsa intus habet: hoc enim modo etiam personalitas est intrinseca substātiæ, imo & accidētia, vt albedo, dicitur intrinseca corpori. In hoc ergo sensu probatur cōclusio. Quoniā existētia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil; ergo debet esse intima rei, aliàs in intelligibile est quomodo res sit extra nihil per aliquā rationem quæ sit extra rem. Confirmatur. Quoniam si prima actualitas vniuscuiusq; rei esset extrinseca, nulla alia actualitas posset esse intrinseca. Probatur sequela. Quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum. Et deinde, quoniam omnes aliæ actualitates determinant ipsum esse ad aliquem modum vel speciem essendi, ergo implicat q̄ aliæ actualitates sint intrinsecæ, & ipsum esse siue existentia maneat extrinsecus. Et denique, si existentia non est intrinseca rei, non est recepta in aliquo, ac per consequens esset per se subsistens & infinita, qualis est diuina existentia.

Quarta conclusio. Ratio propria existentiæ in communi cōsiderata, quamuis habeat q̄ sit intrinseca, idest, intra rem existentem; non tamen requirit q̄ sit recepta tanquam in subiecto. Hæc conclusio patet: quoniam aliàs existentia non competeret Deo formaliter, cum tamen sit illi maximè intrinseca, quoniā est eius quidditas. Quemadmodum etiam dicimus q̄ sapientia secundum propriam rationem formalem non importat q̄ sit recepta in subiecto: hoc enim imperfectio sapientiæ est & competit sapientiæ creatæ, non quia formaliter est sapientia, sed quia creata est & participata.

Quinta conclusio. Ratio existentiæ creatæ magis & principaliùs consistit in hoc q̄ sit terminus complens dependentiam substātiæ quantum ad hoc q̄ fiat & sit extra nihil, quàm in hoc q̄ ipsa existentia sit recepta in ipsa substantia tanquam in subiecto & ab illa limitata. Hæc conclusio probatur Theologicè. Quoniam secundùm opinionem D.Tho. & magis probabilem, humanitas in Christo domino non habet existentiam creatā & receptam tanquam in subiecto, sed existit extra nihil per existentiam Verbi diuini terminantem & complentem dependentiam humanitatis vt sit extra nihil; ergo ad rationem formalem existentiæ, quæ per se primò illi competit, hoc solum intelligimus pertinere, q̄ sit id quo res existit extra nihil. Quòd autem illud rursus sit receptum & limitatum in re ipsa, potius spectat ad materialem & imperfectam rationē existentiæ: Nā si hoc per se primò pertineret ad formalem rationem per quam creatura existit, non posset suppleri per diuinam existentiam quòd creatura existeret, & non per illam existentiam limitatam. Sicut nō posset Deus per se ipsum supplere vicem albedinis vt aliquid sit album. Vera est igitur prædicta conclusio. Confirmatur optimo exemplo. Nam propterea dicunt Theologi, & nos infra. q. 12. art. 2. late explicabimus, quòd diuina Essentia potest suplere vicē speciei intelligibilis: quia ad propriam & formalem rationem speciei intelligibilis per se primò pertinet, vt faciat vnionem obiecti cum potentia. Quòd autem in nobis aliæ species intelligibiles sint accidentia & inhæreant intellectui, prouenit ex imperfectione sua. Ita etiam nunc asserimus, quòd ad rationem existentiæ per se & formaliter nō pertinet aliqua dependentia ab eo quod per illam existit, sed solū hoc habet formalissimè, terminare intimè dependentiam quidditatis vel essentiæ ad hoc vt illa sit extra nihil.

Sexta conclusio. Existentia quę complet potentialitatem substantiæ, non solum vt fiat extra nihil, sed vt per se existat, id est, non in subiecto, huiusmodi (inquā) existentia ad prædicamentū substantiæ reducitur, non tanquam potentialitas, nec tanquam propriè differentia: sed tanquam prima actualitas complens modum intrinsecum substantiæ, qui est esse per se, hoc est, quo substantia per se primò habet esse. Quo sit, vt proprius ego dicerem, q̄ ipsum esse siue existentia excellentius quid est, quàm omnia genera: neq; ad aliquod genus reducitur tanquam ad aliquid perfectius ipsa: sed eius reductio ad genus magis est limitatio existentiæ, & imperfectio, quàm extensio ad aliquid perfectius. Hoc enim modo partes substantiæ reducuntur ad substantiam tanquam ad aliquid melius, & differentiæ ponuntur ad latus prædicamenti. Existentia vero completiuum est generis & differentiæ & omnium, quæ sunt in prædicamento. Quapropter iudicio meo ipsum esse non propriè dicitur reduci ad prædicamentum, sed potius participari & limitari ab omni prædicamēto, & ab omni genere & differentia prædicamentali, ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur, vt docet D.Tho. sæpenumero, præsertim in. q. vnica de anima art. 6. ad. 2. Et confirmatur hoc. Quoniam nemo dixerit, quòd ens reducitur ad prædicamē tum: sed potius dicimus quòd ens finitum diuiditur in prædicamenta per diuersos modos quibus limitatur, tanquam aliquid intimum omni generi & omni differentiæ prædicamētali. Cum igitur ens importet, quod habet esse sicut potentia habet actum, quomodo verificabitur, quòd ipsa potentia non reducatur ad prædicamentum, & ipse actus reducatur? Hæc dicta sint pro ingeniosis & metaphysicis, nō pro ijs qui rudi minerua cuncta considerant. Ex dictis sequitur vltima cōclusio.

Existentia accidentis eo pacto proportionabiliter pertinet ad accidens, sicut existentia substantię ad substantiam. Procedimus enim modò secundùm communem opinionem, quę etiam videtur esse D.Tho. & quā optimè explicat Cajet. infra. q. 28. art. 2. in responsione ad. 2. videlicet, quòd inesse cuiuscunq; formæ accidentalis distinguitur realiter ab essentia accidētis, & ab esse subiecti, quāuis mihi non videatur improbabile, quòd ipsamet existentia substantiæ, quæ per se primò substātiam actuat, secundariò terminet dependentiam formę accidentalis. Probatur ergo conclusio. Quoniam ita se habet esse formæ accidentalis ad esse accidentis, sicut esse substantiæ ad substantiam, ergo existentia accidentis eo pacto pertinebit ad accidens, sicut existētia substantiæ ad substantiam.

AD argumenta facta pro prima sententia respondetur. Ad primum negatur consequentia. Quoniam accidens præsupponit in sui intellectu esse substantiæ, vt verè dicatur entis ens. Et ad probationē consequentiæ conceditur quòd existentia non sit materia vel forma substantialis vel compositū substantiale, sed est prima actualitas complens & terminans modū intrinsecum substantię. Atq; ita, sicut diximus, quodāmodo reducitur ad substantiam non tanquam participans substantiam, sed tanquam aliquid primò participatum ab illa. ¶ Ad secundum conceditur antecedens & consequentia principalis. Sed negatur accessoria, cū dicitur, ac per consequens si non est substantia vel aliquid substantiæ, erit accidens. Negatur enim ista consequentia. Ipsa enim existentia secundum propriā rationem considerata, etiam in rebus creatis, neq; est substātia, neq; accidens, sed est prima actualitas & complemē tum substantiæ, vel accidentis. Quod autem vulgò dicitur, non dari medium inter substantiam & accidens verum est si intelligatur quod dicitur; Non enim dabitur

ens,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ens, scilicet quòd habet esse, quod non sit substãtia vel accidens. Cæterùm ipsum esse vel existentia non est ens quod habet esse, sed est id quo vel per ordinem ad quod, aliquid habet esse. Et ideò non mirum est si ipsa existentia neq; sit substantia neq; pars substantiæ, neq; accidens neq; de essentia accidentis. Cęterùm reductione impropria fatemur quòd interdũ reducitur ad substantiam, interdum ad accidens, prout actuat substantiam, & actuat accidens. Ad confirmationem respondetur, q̃ quotiescunq; intelligitur aliquid aduenire rei constitutæ per formam & materiam, intelligitur etiam aduenire enti in actu, aut secundùm rem, aut secundùm rationem, & ideo iam præsupponitur existentia secundùm rem, aut secundùm rationem. Atq; idcirco erit accidens quod ita superuenerit. At verò ante existentiã, vel secundùm rem, vel secũdùm rationem nihil est, vel nihil intelligitur: siquidem ens est obiectũ intellectus. Ac propterea nunquam existentia intelligitur superuenire iam composito ex materia & forma: quoniam talis compositio secluso ordine intrinseco ad existentiam nihil est. Ad replicam patet ex dictis in tertia & quarta & quinta & sexta conclusionibus. ¶ Ad tertiũ respondetur primò, nego minorem. Quoniam durare intrinsecè & formaliter est permanere in esse & quid absolutum non importãs habitudinem ad aliquid extrinsecum, & quanuis explicetur & cognoscatur per ordinem ad tempus; tamen iste ordo non pertinet ad eius rationem formalem. Est enim prius ordine naturæ quasi fundamentaliter rem permanere in suo esse, quã quòd ita permanens sit in tempore. Quemadmodum prius est, rem habere modum essendi quantitatiuum, quàm mensurari loco. Respondetur secundò, nego maiorem. Quoniam duratio supra existentiam addit permanentiam & continuationem. Vnde existere per horam non est simpliciter existere, simpliciter (inquã) & absolutè. Hoc enim nihil aliud est, quàm habere esse actu extra causas. At verò quòd tanto tempore aut tanta durationehabeat esse, non includitur in ratione absoluta existentiæ, & ideirco existentia absolutè distinguitur à durationerei. Et per hoc patet ad confirmationem priorem. Quanuis enim cõtinuatio rei & ipsa res, non distinguantur tanquam res à re, distinguuntur tamen sicut res & modus rei. Ad vltimam confirmationem respondetur, solùm probare quòd duratio habeat aliquam dependentiam ab existentia rei, non tamen quòd sit idem formaliter cum illa. Cæterùm de sententia Capreoli & Caietani duo dicenda occurrunt. Alterum est, quomodo sit intelligendum quod Capreol. & Caiet. ait, esse siue existentiam prout actuat substantiam, ad substantiam reduci. Reductio enim hæc, vt diximus, non est imperfecti ad perfectius, sed potius perfectissimæ actualitas ad optimam potentiam receptiuam ipsius esse per se. Alterum est, quòd ipsum esse vel existentiam, aiunt esse vltimam actualitatem rei. Hoc explicatione opus habet. Cum enim esse siue existentia sit prima actualitas, non solum in intentione generantis, sed etiam in ratione formalitatis, cum nihil intelligatur nisi vt habet esse, vel cum intrinseco ordine ad esse, falsum videtur dicere, quòd ipsum esse est vltimũ in intentione generantis, & quòd propterea ipsum esse dicatur vltima actualitas rei. Et confirmatur. Quia via generationis dum generatur homo, non potest prius esse embrio, quàm existentia. Iam enim in eo quod dicimus, est embrio, præintelligitur existentia. Neque aliqua forma via generationis potest esse priùs quàm sua existentia. Imo verò neque intelligi potest res aliqua esse in potentia priùs quàm intelligatur ipsum etiã esse posibiliter actuare potentiam. Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani vbi supra, videlicet, quòd propterea dicatur existentia vltima actualitas rei quia est vltimum in generatione. Certè hic modus loquẽdi, quòd ipsum esse sit vltima actualitas rei, rarò inuenitur apud D. Thomam. Inuenies in quæstione vnica de anima. art. 6. ad. 2. vbi inquit, quòd ipsum esse est actus vltimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus vltimus, nimirum, supremus excellẽtissimus, qui omnes etiam alios actus perficit. Quia omnes aliæ formæ comparantur ad ipsum vt potentiæ ad actum. Aut si aliter placet, dicito, quòd ipsum esse est prima actualitas & vltima cuiuslibet rei. Prima quipem ordine compositionis intellectualis, vltima vero ordine resolutionis intellectualis. Vt si v. g. intellectus ex cognitione entis, quod est proprium obiectum, descendat vsq; ad hominem, primo intelligit esse per se, quod competit substantiæ, deinde esse corporeum, esse viuens, esse rationale. In quibus omnibus ipsum esse consideratur vt actus primus. Et rursus si resolutoriè velit ascendere ad id quod simplicius est, peruenietvsque ad ipsum esse, & vltra non ascendet. Ecce igitur quomodò ipsum esse sit prima & vltima actualitas, & vsque adeo simplex vt nulla prorsus compositio in illo reperiatur, sed vniuersæ res præter Deum, sint compositæ ex esse & essentia tanquam ex actu & potentia. Hactenus de quidditate ipsius esse dictum sit.

DVbitatur secundò circa distinctionem ipsius esse ab essentia in rebus creatis, vtrum distinguatur ab essentia? ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Nam si distinguitur realiter ab essentia, sequitur quòd Deus possit separare esse ab essentia, & vtrumq; conseruare. Probatur. Nam cum duæ res sint realiter distinctæ nihil vetat quominus possit Deus vnam sine alia conseruare. Falsitas verò consequentis statim appa ret. Nam si essentia conseruatur & existit, ergo habet esse, & ex alia parte supponimus quòd Deus separet esse ab essentia, ergo erunt duæ contradictoriæ veræ, habet esse, & non habet esse. Simili ratione D. Thomas in 1. par. quæst. 66. art. 1. ait, quòd materia non potest esse sine forma, quoniam aliàs materia existeret actu sine actu, quod est impossibile. ¶ Secundò arguitur. Si esse distinguitur ab essentia realiter, sequitur, quòd sit actus purus, ac proinde esset Deus. Probatur sequela. Nam si realiter distinguitur ab essentia, est actus non includẽs aliquid potentialitatis, ergo actus purus. Antecedens probatur. Quia ipsum esse non habet vnde competat sibi potentialitas, nisi ex eo quòd identificatur cum essentia: alioquin si ipsum esse componeretur ex actu & potentia, daretur processus in infinitum. ¶ Tertiò. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur quòd per se ipsum existit. Probatur sequela. Quoniã actus essendi cum nihil potentialitatis includat, nõ potest per aliũ actũ existere, ac proinde per semetipsum existet, quod soli Deo propriũ est. ¶ Quartò. Si esse distinguitur ab essentia, sequitur q̃ substãtiæ immateriales sunt cõpositę ex esse & essentia, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Quia quicquid includit res distinctas, compo-

compositum est ex illis. Minor verò probatur. Quoniã impossibile est q̃ ex duobus componentibus resultet vnum per se, nisi alterum illorum componentium se habeat vt potentia respectu alterius habentis se vt actus. Quoniam ex duobus existentibus in actu non fit vnũ per se, vt docet Arist. lib. 2. de anima, & lib. 7. Metaph. text. 49. Sed in substantijs immaterialibus neq; ipsum esse se habet vt potẽtia, vt patet, neq; ipsa essentia; Quoniam vel esset potentia simpliciter, vel secundum quid: non simpliciter, aliàs esset pura potentia, vt materia prima: neq; secundùm quid, quia quicquid est in potentia secundum quid debet esse simpliciter in actu, atque ita essentia angeli secluso esse & prout ab illo distinguitur, esset simpliciter in actu: ergo. ¶ Quintò. Si inter esse & essentiam est distinctio realis, sequitur q̃ sit distinctio inter duo extrema realia & realiter existentia, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Quia distinctio realis est relatio realis, quæ necessario debet esse inter duo extrema realia realiter existentia. Minor verò probatur. Quoniam essentia vt distincta ab existentia non est actu à parte rei, ergo non potest esse alterũ extremũ distinctionis realis ab altero extremo, quod est existentia. ¶ Sextò. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur q̃ in compositis materialibus sit duplex compositio realis substantialis, altera ex materia & forma, altera ex esse essentia, ac per consequens esset compositũ per accidens. Sed in oppositũ est, quod D. Tho. in hoc artic. expresè docet q̃ solus Deus est suum esse.

In hac difficultate sunt tres sententiæ principales. Prima sententia asserit, essentiam & esse à parte rei nullo modo distingui, sed solum distingui nostris conceptibus, fundamentum tamen habentibus in re. Quę distinctio solet dici rationis ratiocinatæ. Hanc sentẽtiam tenet Herueus quodlib. 7. q. 9. & Gabriel in. 3. d. 6. q. 2. Aureolus apud Capreolum in. 1. d. 8. q. 1. & Durand. in. 1. senten. d. 8. in. 1. parte distinctionis. q. 2. & vniuersi nominales. Putant enim essentiam & esse nõ aliter differre, quàm cursum & currere. ¶ Secunda sententia est Scoti in. 3. sent. d. 6. q. 1. Alexand. Alensis. 7. Metaphy. tex. 22. & August. Niphiin. 4. Metaph. disputatione. 5. quam etiam sequitur Magister Soto in. 2. Physic. q. 2. Aiunt ergo prædicti doctores existẽtiam distingui ab essentia non solum rationis distinctione, sed ex natura rei formaliter, vel realiter formaliter, & non tanquã res à re, vt inquit Soto supra. Ratio huius sententiæ potissima est. Quoniam hac via videtur sibi autores huius sententiæ melius satisfacere argumentis, quæ fiunt contra sententias extremas. ¶ Tertia sententia tenet q̃ essentia distinguitur ab esse. tanquam res à re, ita vt non solum hæc propositio sit falsa in sensu formali, essentia est esse, sed etiam hæc, essentia est res quæ est esse. Hanc sententiam tenet Capreol. in. 1. d. 8. q. 1. Caiet. in opusc. de ente & essentia. c. 5. q. 10. Ferrariẽsis. 2. cont. gent. c. 52. Soncin. 4. Metaph. q. 12. Iauellus in tractatu de trãscendentalibus. c. 4. & videtur esse sententia D. Hilarij lib. 6. de Trinit. qui est locus citatus à D. Thom. in argumento sed contra.

PRO decisione veritatis sit nobis prima conclusio. Essentia & esse nõ sola ratione distinguuntur. Hęc sentẽtia videtur recepta apud autores grauissimos tam Philosophos, quàm Theologos, & eam tenet D. Tho. in opusc. de ente & essentia. c. 5. & 2. contra gent. c. 52. & 53. Et probatur hæc conclusio. Sancta scriptura & sancti Patres in locis supra citatis in hoc articulo & præcedenti, tribuunt Deo, tanquam quid peculiare & proprium ipsius Dei, q̃ eius essentia sit suum esse sola ratione distinguuntur, ergo non debẽt hoc concedi rebus creatis. Secundò probatur. Ista propositio, essentia est esse, in rebus creatis negatur communiter ab omnibus Theologis, & Philosophis, & non videtur posse concedi. Nam hoc est peculiare diuinæ Essentiæ, vt in sensu formali prædicetur de illa esse: sed si sola ratione esse creatum distinguitur ab essentia citra dubium illa propositio esset vera, sicut ista diuina essentia est suum esse, quamuis differant ratione diuina Essentia, & Esse diuinum. Tertiò probatur. Nam ex oppositasententia sequitur, q̃ esse conueniat creaturis per se, ita vt hæc propositio, homo est, sit per se, consequens est falsum, ergo. Falsitas consequentis probatur. Nam hæc propositio non est perpetuæ veritatis, quoniam ante mundi creationem erat falsa. Sequela verò probatur. Quoniam nõ poterit afferri instantia, q̃ aliquis actus realis sit idẽ realiter & formaliter cum aliqua re, & q̃ non sit illi intrinsecus & cõueniat illi per se. Itẽ probatur ratione. Quoniam si ratio formalis vnius rei est formaliter eadem cũ ratione formali alterius, impossibile est, quòd illę res nõ habeant intrinsecam connexionem & per se, ergo &c. Vltimò probatur. Si essentia est idem realiter cum existentia, difficilè intelligitur, quomodo Verbum diuinũ assumpsit humanitatem sine existentia creata, communicando illi immediatè non solum personalitatem, sed etiam Diuinam existẽtiam. Quam opinionẽ expresè tenet D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. vbi probat quòd in Christo domino sit tantum vnum Esse diuinum.

Vndè fit secunda conclusio. Multò probabilior sententia est & ad rem Theologicam magis accommodata, quòd esse realiter tanquam res à re distinguitur ab essentia. Hæc conclusio videtur esse D. Tho. in locis citatis. Et probatur. Quia modus constitutiuus suppositi realiter distinguitur tanquã res à re ab ipso supposito, sicut dictum est articulo præcedenti, ergo multo magis esse distinguitur ab essentia. Probatur consequentia. Tum, quia esse non competit essentiæ nisi mediante suppositalitate. Est enim ipsum esse actus proprius suppositi, vt docet D. Tho. 3. p. q. 17. art. 2. Tum etiam quia modus constitutiuus suppositi magis intrinsecus est supposito, quàm esse. Nam ille ponitur in definitione suppositi, esse autem nõ ponitur, sed solum ordo ad esse est intrinsecus omni rei. Probatur secundò. Esse est receptum à causa efficiente, & ab ea pendet in fieri & conseruari, essentia vero per se primo competit creaturæ absq; dependentia à causa efficienti. Est enim perpetuæ veritatis, quòd Petro cõueniat esse hominẽ. Quod autem Petrus existat, habet dependenter à causa efficiente, ergo non potest esse eadem res cũ essentia. Probatur tertio. Vera potẽtia, & verus actus realiter distinguuntur, sicut materia & forma: sed essentia est vera potentia respectu actus essendi, ergo realiter tanquam res à re distinguuntur. Probatur quartò. Si esse creaturæ esset eadem res cum essentia creaturæ, sequitur quòd esse non sit realiter receptum in essentia. Quoniam eadem res non recipitur in seipsa. Si autem re vera nõ sit in essentia, ipsum esse receptum erit illimitatum & infinitum simpliciter, sicut & ipse Deus. Non enim potest limitari esse per aliquem alium actum, vt patet ex dictis dubio præcedenti. Profectò hæc ratio probat efficaciter

Universidad de Deusto
Biblioteca

citer contra Durand.in.1.sent.d.8.q.essentia distingui-
tur saltem realiter & formaliter ab esse. Et confirmatur
Quia Essentiæ alumna propterea est infinita, quia est suũ
esse realiter & formaliter, ergo si essentia creaturæ esset
suum esse, non haberet esse limitatum; siquidem neque
receptum. Et denique probatur conclusio. Quoniam si
ita dicamus, meliùs intelligimus Mysterium incarna-
tionis, quomodo humanitas trahitur non solum ad per
sonalitatem Verbi, sed etiam ad existentiam, iuxta pro
babiliorem opinionem. Esset enim inconueniens dice-
re, quòd humanitas Christi terminatur Diuina existẽ-
tia, & alia existentia creata.

Nihilominus sit vltima conclusio. Sententia tamen
Scoti secundo loco posita, & sententia M. Soto, quę pa
rum differt ab illa, potest probabiliter sustineri, & argu
menta quæ contra illam fiunt ab assertoribus tertię sen
tentiæ, poterunt hoc exemplo dissolui, videlicet, quòd
quemadmodum figura actuat quantitatem, & termi-
nat illam, & quantitas se habet vt potentia ad figuram;
& nihilominus figura & quantitas non distinguuntur
realiter tanquam res à re, sed distinguuntur formaliter
ex natura rei, vel realiter formaliter, vt alij dicunt, vel di
stinguuntur sicut res & modus rei, quemadmodũ si ali
quis virgam torqueat in circulum, non videtur rem ali
quam omninò distinctam à quantitate virgæ produ-
xisse, sed quantitatem alio modo se habere fecisse. Nos
tamen sententiam D. Thomæ, vt intelligit Capreolus
& Caietan. sequimur.

AD argumenta in principio posita respondetur.
Ad primum negatur sequela. Nam pari ratione
probaretur q materia prima posit esse sine for-
ma, vel q actio vitalis posit esse sine principio vitali:
quod nos cõtradictionem implicare existimamus. Di-
cimus ergò q etiam si aliqua duo distinguantur tan-
quam res à re, si tamen alterum illorum intrinsecè depẽ
dentiæ ordinem habeat ab altero quantùm ad rationẽ
essendi, non potest sine illo conseruari, & quia essentia
in ratione essendi dependet ab esse recepto in illa, im-
plicat contradictionem quòd existat sine existentia.
¶ Ad secundum respondetur, nego sequelam. Ad pro
bationem respondetur q ipsum esse quanuis realiter
distinguatur ab essentia, limitatur tamen ex eo q reci-
pitur in essentia. Vnde non est actus purus, sed imperfe
ctionem potentialitatis habet non ex propria ratione
existentiæ, sed quia receptibile est. Et in hoc differt ab
esse increato, quod non distinguitur ab essentia. ¶ Ad
tertium similiter negatur sequela propter eandem ra-
tionem. ¶ Ad quartum concedo sequelam, sed nego
minorem. Ad probationem concedo maiorem, sed ne-
go minorem. Imo verò essentia in rebus immaterialibus, præter Deum, se habet vt potentia respectu ipsius
esse, & tunc ad replicam, videlicet, quoniam vel se ha-
bet essentia vt potentia simpliciter, vel secundùm quid;
respondetur, q essentia substantiæ non se habet vt pu-
ra potentia sicut materia prima respectu formæ substã
tialis: sed nihilominus ipsamet essentia rei comparata
ad actum essendi habet se simpliciter vt potentia respe
ctu illius. Neq; inconuenit, q simul ipsa essentia intrin-
secè habet suam formalitatem specificam. Quoniã hæc
ipsa habet intrinsecum ordinem ad esse tanquã ad pri-
mam & vltimam actualitatem. Est exemplum, quod
affert D. Tho. in.q.vnica de anima. art. 6. ad. 3. vbi ait, q
nihil prohibet vnam formam comparari ad alteram vt

A potentiam ad actum. Sicut diaphaneitas comparatur
ad lumen sicut potentia ad actum, & nihilominus ipsa
diaphaneitas est forma corporis diaphani. Sicetiã essen
tia angeli quantumlibet sit forma subsistens, tamen re-
spectu ipsius esse habet se simpliciter vt potentia, quan
uis in seipsa formalitatem habeat, qua mediante deter-
minet ipsum esse perfectiori modo quã res materiales.
¶ Ad quintum concedo sequelam, & nego minorẽ. Ad
probationem respõdetur, quòd ipsamet essentia actua-
liter est à parte rei, actuata tamen per existentiam à se
realiter distinctam, eo pacto quo materia & forma rea-
liter distinguuntur, & inter illas est relatio realis. ¶ Ad
B sextum concedo sequelã. Neq; est inconueniens quòd
in rebus materialibus sit vna cõpositio physica ex ma-
teria & forma, & altera metaphysica ex esse & essentia.
Neq; inde sequitur quòd ipsum cõpositum sit vnũ per
accidens. Quoniam tota compositio physica ex mate-
ria & forma habet se vt potentia in altera compositio-
ne metaphysica ex esse & essentia. Quoniam ipsum es-
se actuat totam substãtiam compositam ex materia &
forma. Cæterùm est maxima differentia inter has duas
compositiones, quòd prior compositio est ex partibus
intrinsecis & essentialibus, altera verò cõpositio est ex
tota essentia & actu ab extrinseco superueniente tan-
C quam termino complente dependentiam totius essen-
tiæ creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiæ,
sed recipitur in essentia.

DVbitatur tertiò. Vtrùm existentia sit perfectior
quàm essentia, cuius est existentia. ¶ Arguitur
primò pro parte negatiua. Perfectior est homo
in eo quòd est animal rationale, quàm in eo quòd exi-
stit, ergo essentia hominis perfectior est quã existentia
illius. Consequentia patet, & probatur antecedẽs. Quia
hominẽ esse animal rationale, est necessariũ & intrinse-
cum & æternum: at vero hominem esse, est aliquid con
tingens, ergo. ¶ Secundò. Lapis conuenit cum homine
D in ratione existendi vniuoca, & non conuenit cum ho
mine in ratione perfectissima hominis, scilicet, in diffe-
rentia sensibilis, viuentis, & rationalis, ergo ipsum esse
non est perfectius quã essentia specifica hominis. ¶ Ter
tiò. Viuere & intelligere maiores perfectiones sunt quã
esse: addunt enim aliquid supra esse, ergo in homine
non est maxima perfectio ipsum esse. Et confirmatur.
Quoniã id quod communius est & magis determina-
bile, est imperfectius: sed esse est omnium communissi
mum & maximè determinabile: siquidẽ determinatur
omnibus alijs perfectionibus, vita, sapientia, &c. ergo.
Et confirmatur secundò. Quoniam vt docet D. Thom.
E de verit. q.7. art.6. ad.7. Id quod communius est secun
dum prædicationem, est imperfectius: sed esse est com-
munius secundũ prædicationẽ, ergo est imperfectissi-
mum. ¶ Quartò. Esse est magis vel minus perfectũ pro-
pter maiorẽ vel minorem perfectionẽ essentiæ in qua
recipitur, v.g. perfectius est esse, quòd recipitur in essen
tia hominis, quàm quod recipitur in essentia equi, ergo
ipsa essentia est perfectior quàm esse. Probatur conse-
quẽtia ex illa maxima Aristotelica, propterquod vnũ-
quodq; tale & illud magis. ¶ Quinto. Essentia cuiuslib
et rei per se & directè ponitur in prædicamento, esse
autem indirectè & reductiuè ratione essentiæ, in qua re
cipitur; ergo essentia est perfectior. ¶ Sextò. Existentia
comparatur ad essentiam sicut terminus illius, vt punc-
tus ad lineam: sed punctus non est perfectior quàm
linea;

Universidad de Deusto
Biblioteca

linea;ergo neque existentia est perfectior quàm essentia.¶Septimò.Perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem & similitudinem Dei: sed homo factus est ad imaginem & similitudinem Dei in eo quòd est intellectiuus,aut liberi arbitrij,& capax beatitudinis,quæ omnia competunt homini ratione essentiæ specificæ;ergo hæc est perfectissima omnium,quæ sunt in homine. ¶Octauò. Christus dominus assumpsit naturam humanã perfectissimã,& tamẽ nõ assumpsit existentiam illius; ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanæ.Tãtum abest vt sit perfectior quàm essentia hominis.¶Denique arguitur.Primarius effectus formæ substantialis est ipsa essentia specifica, secundarius autem effectus est ipsum esse, ergo essentia specifica formalior est atque perfectior.

In hoc dubio Scot.in.4.sent.dist.1.q.1. docet q̃ esse est imperfectissima omnium perfectionum.Cuius sententiam sequitur Soncin. 4.Metaph.q.13. & Ferrar.1. contra gent.cap.28.Alij verò ex Thomistis modernis medio quodam inteudunt procedere asserentes, quòd esse,simpliciter loquendo, est minima omnium perfectionum,sed secundum quid excedit omnes alias perfectiones,scilicet,in eo q̃ est prima actualitas omnium aliarum perfectionum,quatenus per existentiam cæteræ perfectiones sunt extra nihil.Et contendunt aliqualiter hoc probare ex D.Tho.1.cont.gent.c.28.

PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Simpliciter loquendo esse est maior perfectio quàm essentia,cuius est esse. Probatur primò, autoritate D.Dionysij.c.5.de diuin.nomin.asserentis,quòd inter omnes perfectiones quas à Deo suscepimus, esse est quid maius.Item Arist.8.Ethic.c.11.ait, q̃ maximum beneficium præstitum nobis à Deo est q̃ simus. Et D. Thom.1.p.q.4.art.1.ad.3.ait; Esse est perfectissimum omnium:vbi apertè loquitur de esse existentiæ creaturarum.Probatur secundò. Esse est actualitas omnium perfectionum & omnium formarum, & comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam. Quæ doctrina frequentissima est in D.Thoma. Videin particulari in quæstione.4.huius primæ partis.art.1.ad tertium. vbi expresse dicit,quòd ipsum esse est perfectissimum omnium,& quòd cõparatur ad omnia sicut actus,& q̃ non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum,sed magis vt receptum ad recipiens. Ergo nullam perfectionem recipit ex coniunctione ad essentiam. Vide etiam D.Thom.de Verit.quæst.8.art.4. Probatur tertiò. Essentia quandiu non habet esse non est ens simpliciter, sed est ens in potentia, quando autem habet esse iam est ens simpliciter;ergo esse perfectius est quàm essentia. Probatur quartò. In ipso Deo potissimum quod intelligimus non est quòd sit vita,sapientia, aut potentia,sed quòd sit ipsum esse subsistens,in quo intelliguntur omnes aliæ perfectiones,eo quòd est esse non receptum,& per consequens non limitatum, ergo esse non perficitur ex eo quod recipitur in essentia. Probatur consequentia. Quia eius maxima formalitas deprimitur & limitatur ex hoc quòd recipitur in essentia. Et denique probatur.Perfectissimæ causæ perfectissimus effectus tanquam proprius respondet: sed proprius effectus Dei est esse creaturarum, cuius terminus à quo est non esse;ergo ille effectus est perfectissimus. Et confirmatur. Quia omnia maximè appetunt esse; ergo illud est optimum omnium.

A Secunda conclusio.Secundumquid ens.ntia quæ recipit esse potest dici perfectior illo inquantum limitat ad determinatam speciem. Hæc conclusio poterit probari argumentis pro parte negatiua factis. Sed tamen hæc conclusio valde secundum quid verificari potest. Et ratio est. Quoniam ipsi esse melius erat non recipi nec limitari. Quoniam si non reciperetur, contineret omnem formalitatem specierũ omnium. Quapropter sicut forma non simpliciter perficitur ex eo quòd recipitur in materia,ita neque ipsum esse perfectionem acquirit ex eo quòd recipitur in essentia. Verum est tamẽ quòd suppolito q̃ ipsum esse debeat esse limitabile & B receptibile,aliqualiter perficitur ex eo quòd recipitur in essentia magis perfecta,quàm in alia minus perfecta. Quod prõptius diceremus,minus deprimitur, & (vt ita dicam) minus imperficitur ex eo quòd recipitur in viuente,quã in non viuente,& in angelo,quã in homine.

AD argumenta in oppositum respondetur.¶Ad primum dicitur,q̃ nulla perfectio competit homini,etiam quòd sit animal rationale, nisi intelligatur intrinsecus ordo ad esse,sicut potentię ad actum. Vnde nego antecedens. Nam in eo quod dicimus,hominem existere, intelligimus, animal rationale perfici per existentiam:non autem existentiam perfici per animal rationale. Ad probationem antecedentis respondetur,quòd omnis illa necessitas & æternitas veritatis C competit homini vt est in Deo, & non vt est aliquid creatum.Nunc autem comparamus essentiam creatam cum esse creato,& dicimus,quòd ipsum esse est perfectius,quoniam est ratio qua essentia sit extra nihil. Eteniin antequàm sit homo nihil est actualiter in se ipso, sed solum est in sua causa tanquàm in principio effectiuo & exemplari. ¶Ad secundum respondetur, quòd quamuis secundùm rationem genericam substantiæ lapis æqualiter existat atque homo:tamen ipsum esse hominis multò perfectius est,quàm esse lapidis, non quia D perficiatur ab essentia hominis, sed quia minùs deprimitur ab essentia hominis, quàm ab essentia lapidis. ¶Ad tertium respondetur,quòd si viuere & intelligere non includerent esse, non essent maiores perfectiones quàm esse:sed tamen quia includunt & recipiũt ipsum esse,sunt maiores perfectiones,quàm esse quod caret vita & intelligentia:non autem essent maiores perfectiones,quàm esse si non reciperetur in eis esse. Ad primã confirmationem respondetur, quòd id quod est communius & magis determinabile, est imperfectius,quando eius communitas & indifferentia se habet vt materia & vt potentia recipiens aliud;At verò ipsum esse est E communissimum formalitate,neque est determinabile quasi recipiẽs aliquid,sed quasi receptum in omnibus. Et propterea nihil valet consequentia. Respondetur secundo cum D.Tho.de Verit.q.20.art.2.ad.3.& cum D.Dionys.c.5.de diuin.nomin.q̃ si viuere & esse considerentur seorsum,ita vt vnum non intret rationem alterius,tunc esse est maior perfectio quàm viuere. At si viuere includat esse, nihil mirum q̃ sit maior perfectio quàm esse quod recipitur in non viuente. Ad secundã confirmationẽ respondetur,quòd cõmune secũdũ prædicationẽ,quod est determinabile sicut potẽtia per actum,est imperfectum;At verò ipsum esse iam diximus, quod non determinatur sicut potentia per actum.¶Ad quartũ respõdetur, q̃ esse est magis vel minus perfectum propter maiorẽ vel minorẽ perfectionẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

essentiæ in qua recipitur, non tanquam propter causam formalem, sed potius propter materialem, magis vel minùs imperfectam. Sicut si diceres q̃ aurũ est magis vel minus perfectum propter maiorem, vel minorẽ mixtionem alterius metalli. Esset autem perfectissimũ & purissimum si nullius metalli mixtionem haberet Ad maximam autem Aristotelicam respõdetur, q̃ ad verificationem illius requiritur quòd positiuum verificetur de vtroque extremo, & rursus, quod quia vnum est tale, aliud sit tale, quod in præsenti locum nõ habet. Hæc enim causalis falsa est, esse est perfectum & essentia est perfecta, & quia essentia est perfecta, ipsum esse est perfectum: imo verò esse non perficitur ab essentia, nisi secundum quid, vt explicuimus in secunda cõclusione. ¶ Ad quintum patet ex dictis primò. Licet præsentia in sexta conclusione, vbi diximus, Quod reductio ipsius esse quod actuat substantiam ad prædicamentũ substantiæ non est sicut imperfecti ad perfectum, sed sicut actualitatis ad potentiam. ¶ Ad sextum respondetur, quòd existentia non comparatur ad essentiã sicut punctus ad lineam quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quòd punctus complet lineam & non est pars lineæ. Cæterum existẽtia ita terminat essentiam, quòd in ratione entis est perfectior, punctus verò in ratione quantitatis non est perfectior. ¶ Ad septimum dicitur quòd ita res habet, quòd perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem Dei. Sed obsecro, quomodo factus est, nisi recipiendo esse minus limitatum quàm bestiæ, sed receptũ in natura rationali? Alioquin nihil esset homo. Negamus ergo consequentiam argumenti, quoniam non comparatur essentia hominis vt condistinguitur contra esse. ¶ Ad octauum conceditur maior & minor. Ad cõsequentiam verò distinguo consequens, dum infertur, ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanæ. Ad perfectionem, inquam, quidditatiuam, concedo consequentiã. Ad perfectionem verò completiuam primò & per se naturæ humanæ per quam formaliter educitur extra nihil, sic nego consequentiam. Hanc tamen perfectionem natura humana in Christo domino habet aliunde, quàm ab existentia sibi propria, eo quòd humana natura in Christo domino tracta est ad existentiam Verbi infinitam, quæ supplet vicem existentiæ propriæ, quantum ad rationem terminandi. Quam rationẽ in dubio primo, diximus esse formalissimam. ¶ Ad vltimum dicemus dubio sequenti. Interim tamẽ nego omnino quòd esse existentiæ sit effectus formalis neque primarius neque secundarius ipsius formæ substantialis, ita quòd ab ipsa dimanet in se ipsam, sed omnis forma comparatur ad esse sicut diaphaneitas ad lucẽ. Sed de his omnibus latiùs in sequenti dubio.

DVbitatur quarto, vtrum esse existentiæ, quod est in omnibus creaturis, à Deo causetur. Hanc quæstionem propter eius maximam difficultatem & varias doctorum sententias libet in vtranq; partem disputare. Et prius aduertendum est, nos in præsentia loqui de esse rerum generabilium & corruptibilium. Nam esse rerum ingenerabilium & incorruptibilium, vt esse angeli, esse animæ rationalis, esse cœli, à solo Deo produci, est certum secundum fidem. Præterea in hac quæstione explicare intendimus dependentiam existentiæ à causis particularibus & à forma suppositi, cuius est esse. Est enim dissidens philosophantium opinio. Nam quidam concedunt, simpliciter causas particulares producere esse in effectu, non tamen id tribuũt formæ ipsius effectus. Alij autem è contra fatentur, esse dimanare à forma tanquam à causa efficienti & formali, non verò à causis secundis. Vt ergo explicemus quid in hac parte sentiendum sit, agemus de omnibus causis à quibus esse dependet. ¶ Arguitur ergo primò pro parte negatiua, & probatur quod esse existentiæ non sit effectus solius Dei. Nam D. Tho. illud sæpissimè tribuit creaturis, de potentia. q. 7. art. 2. in corpore, vbi dicit, omnes causas conuenire in hoc, quòd causant esse. Et in. 1. p. q. 45. art. 5. ad. 1. ait. Primus effectus formæ est esse, & q. 50. artl. 5. & q. 90. art. 2. ad. 1. de Verita. q. 21. art. 4. ad. 6. In quibus locis dicit, quòd esse sequitur formam. Est insignis locus. 2. contra gent. cap. 54. vbi dicit, quòd sicut se habet lux ad lucidum, & albedo ad albuin, ita forma ad esse. Solent etiam aliqui argumentari ex D. Tho. 1. p. q. 3. art. 4. in corpore, vbi ait, quòd impossibile est quòd esse sit causatum tãtum ex principijs essentialibus rei. Ex quo loco exponendo illam exclusiuã, videtur D. Thomas supponere, quod esse aliquo modo causetur à forma. Sic enim resoluitur. Esse causatur ex principijs intrinsecis, & ab aliquo alio. ¶ Secundò arguitur ratione. Quando equus producit equum, vere generat illum, ergo producit effectiuè esse illius. Antecedens patet, & consequentia probatur. Nam generare est dare esse. Et sic ab Aristotele, & Doctoribus communiter definitur generatio, quòd sit mutatio quâ esse rei acquiritur in subiecto dispositio. Imo verò omnes fatentur, quòd terminus formalis generationis est esse rei. Confirmatur. Equus effectiuè dat equo genito, & viuere, & sentire, ergo etiam effectiuè causat esse illlus. Antecedens est notum, & probatur cõsequentia à paritate rationis. Nam qui effectiuè causat gradus inferiores, putà viuere, & sentire, causabit etiam gradum superiorem, quale est ens. Quòd si forte dicas hoc argumentum solùm probare, quòd sicut equus generans producit hoc viuens, hoc sensibile, ita etiam producat hoc ens, ex quo nõ sequitur, quòd producat existentiam; Cõtra hoc est. Nam ens formaliter dicit esse, ergo si effectiuè dat gradum entis, effectiuè etiam producet esse. Sicut quod effectiuè causat viuens, effectiuè causat vitam. ¶ Tertiò. Creaturæ conseruant esse aliarũ creaturarum simul cum Deo, ergo etiam id ipsum efficiunt. Antecedens est certum, de quo vide D. Thomã 1. p. q. 104. art. 1. ad. 2. Consequentia verò probatur. Nam non magis requiritur ad productionem, quàm ad conseruationem. Imo D. Thomas multoties eandẽ reputat actionem qua res conseruatur & qua creatur, & eiusdem esse conseruare, cuius est producere. ¶ Quartò. Causa particularis constituitur in ratione agentis per existentiam, ergò per eandem producit existentiã in effectu. Antecedens probatur. Nam causa efficiens operatur secundum quòd est in actu, vt ex Aristot. & philosophis patet: sed causa est in actu formaliter per existentiam. Nam essentia causæ comparatur ad existentiam sicut potentia ad actum vltimum. Consequẽtia verò probatur. Nam quod est actus & forma causæ, est ei principium operandi. Et confirmatur. Nam agẽs producit sibi simile, ergo si est agens secundũ quòd est actu per existentiã, producit effectũ secundũ quòd ipse effectus est existẽs, ac per cõsequens producit etiã esse. ¶ Quintò. Gradus essendi est prior alijs, qui reperiuntur in

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur in effectu producto, ergo quod primò causa particularis attingit est esse. Antecedens patet. Quia gradus essendi est prior & communior, quod verò vniuersalius & communius est, prius est. Consequentia verò probatur. Nam causa non potest attingere gradum inferiorem aut posteriorem, nisi prius attingendo gradũ superiorem, maximè cum ista sint subordinata essentialiter. ¶ Sextò specialiter arguitur de forma, q̃ sit principium essendi. Nam ferè omnium Metaphysicorũ est proloquium, quòd existentia sit effectus secundarius formæ. Quod Theologi admittunt dicentes, Deũ posse supplere vicem formæ in causando existentiam. Idq; ponunt factum fuisse in mysterio incarnationis: imo asserũt, q̃ si Christus relinqueret humanitatẽ, statim à forma naturali propriũ esse effflueret, ergo esse est effectus formæ. ¶ Septimò. Existentia est actus substantialis suppositi, ergo causatur à forma eiusdem suppositi. Probatur consequentia. Quia quod est substantiale rei non debet prouenire omnino ab extrinseco, sed vel est forma vel causatur à principijs intrinsecis rei. Confirmatur. Nam sequeretur q̃ accidentia essent magis intrinseca & coniuncta supposito, quàm existentia substantialis, quod est absurdum. Probatur sequela. Nam accidentia causantur à forma mediatè vel immediatè: esse autem, vt isti ponunt, de foris aduenit. ¶ Octauò. Hæc propositio, angelus est, est necessaria & per se, & ex hypothesi demonstrabilis, ergo existentia comparatur ad formam subsistentẽ qualis est angelus vt proprietas intrinseca & ab illo fluens. Probatur consequentia. Quia nihil potest intrinsecè connecti formæ nisi sequatur ad ipsam. Cõfirmatur. Nam D. Tho. 1. p. q. 54. ar. 2. ad. 2. dicit q̃ essentia angeli est ratio totius sui esse. ¶ Nonò. Nam sequeretur, quòd etiam existentia accidentium non causaretur ab essentia subiecti, sed immediatè produceretur à Deo. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet. Quia eadem ratione qua tu ponis, Deum causare existentiam substantialem se solo, dicemus, existentiam accidentariam à solo Deo produci. Minor probatur. Nam tunc sequeretur, quòd esse accidentium non penderet per se à substantia, nec diceret intrinsecam dependentiam ab essentia suppositi. Probatur sequela. Nam per te illa existẽtia à solo Deo producitur sicut existentia substãtialis, ergo ex natura sua à solo Deo pendet. ¶ Vltimò arguitur & probatur, q̃ non sit à solo Deo. Nam sequeretur existentiam creari. Consequens est falsum, ergo. Minor patet. Nam inconueniens videtur, quòd in omni productione quæ modo est, & erit, Deus aliquid de nouo producat. Sequela verò patet. Nam illa creantur, quæ à solo Deo immediatè producuntur.

In hac quæstione Scotus in. 4. d. 1. q. 1. tenet, agentia particularia simpliciter producere existentiam rerum. Redarguitq̃ue Diuum Thomam, quia dicat, existentiã esse effectum solius Dei. Et Scotum frequenter sequuntur autores maximè recentiores. Inter Thomistas verò Ferrar. 2. contra gent. cap. 21. hanc solum constituit differentiam inter Deum, & causas secundas in productione esse, quòd Deus simpliciter & sine addito causat existentiam rerum, creaturæ verò non causant illud absolutè, sed determinatè. Et cap. 54. dicit, existentiam esse effectum formalem formæ. Quod expressius explicat cap. 55. Capreolus autem in. 1. distin. 8. q. 1. ad tertium Henrici, & ad tertium Gerardi contra primam conclusionem dicit, existentiam esse à forma, quia forma est quæ facit subiectum capax existendi. Et eum sequitur Gerardus.

A PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Causæ particulares simpliciter dant esse suis effectibus, suo vnaquæq; modo: Sicut ignis generans ignem facit esse ignem, & calefaciens facit esse calidum. Hæc cõclusio probatur primò autoritate omnium tam Philosophorum, quàm Theologorum, qui sæpissimè hãc conclusionem tanquàm primum principium supponunt. Secundò probatur ratione. Nam causa particularis educit effectum de potentia ad actum simpliciter, ergo dat esse & actualitatem effectui. Antecedens patet. Nam hoc est causare simpliciter, illud videlicet quod erat in potentia reducere in actum essendi. Confirmatur. Nam causæ dicuntur corrumpentes, vt quando ignis corrũpit aerem, simpliciter dicuntur destruere singulare esse præexistentis suppositi quatenus erat actus suppositi, v. g. quando agens corrumpit Petrum, quamuis idem esse quod erat Petri, maneat in anima, tamen corrumpens causat non esse Petrum, ergo causæ generantes simpliciter dicuntur dare esse genitis. Tertio probatur. Causæ particulares in omni sententia, faciunt vt esse cõiungatur essentiæ suppositi, ergo simpliciter dant esse effectui. Probatur cõsequentia. Quia causa dicitur simpliciter facere tale, vel quando producit formam per quam res est, vt quando equus generat equum, vel quãdo formam coniungit subiecto, vt si quis albedinem præexistentem vniret parieti faceret album simpliciter, ergo si causæ particulares coniungunt essentijs suppositorum existentiam, quæ est forma essendi, simpliciter dicuntur dare esse rebus productis. Et confirmatur. Nam absurdum videtur negare, q̃ pater meus mihi non contulerit esse. Et hanc conclusionem sufficienter probat argumentum. 2. à principio dubij factum.

Secunda conclusio. Nihilominus creaturæ non causant existentiam simpliciter & tanquàm causæ principales, in suis effectibus. Hæc conclusio probatur primò. Nam quælibet creatura in sua operatione supponit esse, ergo non causat illud simpliciter. Antecedens patet primò. Quia nulla creatura potest operari ex non esse. Et præterea. Quia omnis creatura supponit subiectum, quod physice attingat. De quo Aristoteles & autores. 1. lib. de generatione. text. comment. 11. & D. Tho. 1. p. q. 45. art. vltim. ad vltimum. & q. 44. ad. 1. Quòd si respondeas, hoc argumentum solum probare, quòd creatura non producit illud esse quod supponit, quod potius corrumpitur, producit tamen esse quod sequitur in effectu genito; Contra. Nam productio simpliciter & absoluta causalitas est, quando aliquid ex nõ tali fit tale. Etenim non producitur album ex albo, sed ex non albo; & quando homo generat hominem, producit ex non homine, quia est productio simpliciter. De quo principio vide Aristot. vbi suprà, &. 5. Physic. text. commen. 6. &. 7. & ibi autores cum agunt de speciebus motus. Ergo similiter in præsenti, vt creaturæ dicerentur causæ existentiæ simpliciter & absolutè, deberent producere existentiam ex non existentia, quod est impossibile. Quæ conclusio patebit etiam ex ijs quæ in vltima conclusione dicemus. Quòd si arguas. Nam creaturæ, iuxta primam conclusionem, simpliciter dant esse & producunt esse totius, ergo simpliciter causant existentiam. Negatur consequentia. Quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt ex dictis patet,ad hoc vt dicantur dare esse, nō requiritur quòd producant formam essendi:Nam in productione hominis generans dat esse homini genito, licet non producat animam illius.

Tertia conclusio. Causæ particulares non producūt existentiam propriè loquendo vt instrumentum.Hęc ponitur contra quosdam,qui nobiscum tenentes in secunda conclusione asserunt, à Deo imprimi creaturis quandam virtutem transeuntem vt producant existentiam suorum effectuum,per hoc videlicet, quòd à Deo communicatur illis existentia. Nihilominus probatur conclusio.Quia hæc virtus vòluntariè ponitur. Et præterea quia absurdū videtur, quòd causa particularis in causando respectu eiusdem effectus totalis habeat & rationem causæ principalis & causæ instrumentariæ, cū videlicet,in effectu producto aliquid sit quod simpliciter causatur à causa secunda,& aliquid quod ab eadem causatur,vt assumitur à Deo.

Quarta conclusio.Causæ particulares effectiuè causant determinationem existentiæ. Sed vt intelligas hāc conclusionem aduerte q̄ existentia habet duo. Primū quòd sit actus entis absolutè, secundùm quam rationē nullam limitationem dicit.Secundum, q̄ sit existentia huius suppositi recepta in illo secundùm quod iam estitur hæc & limitatur, hæc autem limitatio competit existētię prout recipitur in essentia particulari.Etenim, vt D.Tho.sæpè docet,id quod recipitur habet limitari à subiecto recipiente. Dicimus ergo in conclusione, quod agens particulare concurrit tanquam causa particularis effectiua huius limitationis. Probatur primò. Quia hæc limitatio non est à solo Deo,ergo est ab aliqua causa particulari effectiua;hæc autem causa effectiua non est essentia,quæ recipit existentiam,vt manifestum est,ergo erit ipsa causa producens suppositū. Præterea. Causa agens disponit suppositum vt fiat aptum susceptiuum existentię,ergo effectiuè determinat suppositum vt existat. Antecedens patet. Quia quicquid particulare habet suppositum in ordine ad existētiam habet ex causa agente. Consequentia verò probatur. Quia id ipsum quo suppositum est susceptiuum existētiæ est determinatiuum illius,ergo si illius est causa efficiens,eadem etiam effectiuè determinat existentiā. Ex hac conclusione sic explicata intelliges multa loca D. Thom.Dicit enim sæpè,q̄ creaturæ nō causant ens,sed hoc ens.Et quanuis hoc sæpè asserat,exempli tamē gratia vide illum in disputatis de potentia.q.3.art.1.in corpore vbi ait, q̄ quælibet res habet actum determinatū ad vnum genus & ad vnam speciem: & inde est quòd nulla earum est actiua entis secūdùm quod est ens; sed huius entis secundùm q̄ est hoc ens determinatum in hac vel illa specie.Et subdit rationem huius. Nam agēs agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens & determinatum ad hoc vel ad illud,vt putà ad speciem ignis. vel ad dilbedinem,vel ad aliquid huiusmodi. Asserit insuper,quòd Deus producit esse, creaturæ verò determinant illud. Et alibi inuenies dixisse, creaturas producere hoc esse in particulari. Omnia ergo ista explicantur & intelliguntur de limitatione iam dicta in cōclusione, per quā effectus est hoc ens,habetq; esse determinatum & limitatum.Hæc de agentibus; De formis vero sequitur.

Quinta conclusio. Nulla forma creata est causa effectiua aut formalis nec finalis existentiæ, bene tamen materialis. Hæc conclusio probatur sig.illatim. Et primò q̄ non sit effectiua.Causa efficiens operatur secundùm quod est in actu per existētiam,ergo si forma aliquid operatur,causat illud prout actuatur per esse. Antecedens est certum,& in Aristotele suppositum principium.Et declaratur. Nam causa non actuata per existentiam est solùm in potentia,ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur vt est sub consimili actu.Et confirmatur.Nam aliàs,idem secundùm se totum se reduceret de potentia in actum, quod est contra Aristo.3. & 8.Physic.&.12.Metaph. Probatur sequela. Nam forma per te, antequam sit sub existentia, suum causat actum effectiuè.Præterea. Existentia primò competit toti cōposito, & deinde communicatur partibus,ergo illa non fluit effectiuè à forma. Antecedens est certum.De quo.1.de generatione,Deo dante, dicemus.Consequentia vero probatur. Quia si effectiuè & immediatè procedit à forma, prius vnietur & cōmunicabitur illi,quàm alicui alteri. De hac ratione vide M.Soto.1.Physi.q.7.conclusione.2.in fine. Et Soncinatem.7.Metaph.q.22.Præterea probatur cōclusio. Nam sequeretur q̄ forma seipsam causaret,quod est absurdum.Probatur sequela.Nā si forma causat existentiam suam effectiuè, ergo facit se existere & se reducit de potentia in actum, ac per consequens seipsam causat. Vide alias rationes apud D.Tho. in.1.cont.gent. c. 22.& de ente & essentia.c.5.in fine.Quòd verò non sit causa formalis probatur.Nam forma cōparatur ad existentiā vt potentia ad actū & vt recipiens ad receptum, ergo non in ratione formæ.Deinde. Omnis existentia est actualitas cuiuslibet formæ, ergo est forma omnis formæ,& non è contra. Insuper probatur.Nā impossibile est explicare in quo & sub qua ratione essentia informet aut actuet existentiam. Tandē arguitur. Quia sequeretur q̄ forma entis non esset ipsum esse,aut ordo ad esse,quod falsum est.Probatur sequela. Nā illud est forma entis quod vltimò terminat & constituit rem,ergo si essentia comparatur ad existentiā vt forma eius, erit actuans & vltimo terminās illam, ad subinde essentia esset vltimus actus entis. Quòd si arguas. Nam forma specificat esse, ergo comparatur ad illud in genere causæ formalis.Antecedens patet. Nam esse humanū distinguitur ab esse equi specie per formam hominis, quæ specie differt à forma equi.Respōdetur, q̄ esse formaliter & intrinsecè sumit specificationem ab ordine transcendentali,quē dicit in ratione actus ad talem formā,extrinsecè vero tāquam à termino & subiecto specificatur à forma. Cæterùm secundùm hanc rationem forma potiùs habet rationem materię:sicut forma cœli dicitur specificari à materia,quæ illa faciatur:& artificialia dicuntur specificari à subiecto.Tertia pars cōclusionis,scilicet,q̄ forma non sit causa finalis existentię,Probatur. Nam existentia simpliciter est terminus formæ & non è contra,ergo existentia potius est finis formæ, quàm è contra.Secundò.Quia existētia est vltima perfectio rei, ergo forma non cōparatur ad illam vt finis. Antecedens probatur. Quia vnumquodq; dicitur bonū & perfectum inquantum existens. Vnde Arist.10. Eth.c.7.&.8.Ethi.c.11.dicit,esse ipsum esse amabile & expetibile in omnibus.Et huius rationis veritas patebit infra in.q.6. Quòd vero forma sit causa materialis existētiæ,ex dictis liquet,cū sit receptiua limitansq; ipsum esse existētiæ.Itaq; sicut materia respectu formæ habet

rationem

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem causæ materialis, quia recipit & determinat formam: sic tam materia quàm forma, quàm etiam suppositum comparantur ad existentiam vt causa materialis. Sed nihilominus.

Sit sexta conclusio. Forma in genere causæ formalis determinat materiam ad suscipiendam existentiam. Probatur. Nam forma præbet actum primum materiæ, ergo in ratione formæ disponit ad suscipiendum actũ existentiæ. Secundò probatur. Nã limitatio hęc & coaptatio subiecti, quæ requiritur vt recipiatur existentiu, debet habere aliquã formã intrinsecã à qua sit; nulla autem alia est nisi forma suppositi, ergo. Aduerte tamẽ, q dicitur forma causa formalis disponens ad existẽ tiam, non quidẽ immediata, licet principalis. Nã præter formam ponimus nos suppositalitatem, qua proximè & immediatè suppositum sit capax huius existentiæ.

Vltima conclusio. Existentia est proprius effectus solius Dei. Conclusio hæc est D. Tho. in hac. 1. p. q. 8. art. 1. in corpore. & q. 45. art. 5. & 2. cont. gent. c. 21. & lib. 3. c. 66. & alibi sæpe. Nec aliquis est Thomistarum qui ambigat hanc esse conclusionem D. Thomæ. Cæterum de mente eius, & quis sit sensus illius dubitatur inter doctores. Caiet. in. 1. p. locis vbi supra dicit hanc conclusionem solùm poni à D. Tho. in hoc sensu, quòd esse est effectus per se primò pendens à solo Deo. Ex quo non sequitur, quòd creaturæ non producant illud tanquam causæ secundæ. Eundem modum dicendi sequitur Ferrara. 2. cont. gent. cap. 21. & lib. 3. vbi supra. Alij Thomistarum dicunt sensum dictæ conclusionis vt à D. Tho. ponitur esse, quòd existẽtia est obiectum formale & adæquatum solius Dei, cum solus Deus sit causa cuiuscunque participantis esse, & cuiuscunque pertinentis ad esse rei, quod nulli creaturæ conuenit. Alij verò dicunt, sensum Diui Thomæ esse, quòd solus Deus producit ens inquantum ens & esse sine aliqua limitatione. Nos verò malumus conclusionem Diui Thomæ sicut iacet intelligere, quàm placita explicantium sequi, aut noua commentari. Etenim prædicti tres sensus non explicant quod intendit D. Tho. qui inter omnes authores hoc peculiare tribuit Deo vbique, & profundissimis rationibus id probat, neque ijs indigeret, si aliquem prædictorum sensuum intenderet. Omnes enim illi ab omnibus fine controuersia cõceduntur, neque aliquid mysterij retinent. Dicimus ergo, quòd nulla causa producit esse effectiuè præter ipsum Deum. Et vtendo rationibus D. Thom. probatur primò hęc conclusio. Solus Deus est per essentiam suũ esse, aliæ vero creaturæ habent esse participatum, ergo solus Deus est qui producit esse. Vt intelligas vim huius rationis aduerte, quòd habere aliquid per participationem contingit dupliciter. Primò quia communicat ab alio. Secundùm quem modum quicquid creaturæ conuenit est participatum à Deo. Omne enim quod sumus, domini sumus. Et in hac acceptione bene stat, quòd aliquid sit essentiale rei, & participatum ab alio. Quare illatio D. Tho. non procedit in hoc sensu. Secundo modo dicitur aliquid participatum, quia non est proprium subiecto, sed totaliter ab extrinseco prouenit producente & conseruante, sicut lux in diaphano. Secundò nota, quòd virtus causandi supponit naturam & essentiam rei. Prius enim aliquid est in se tale, quàm sit productiuum sui similis. Vnumquodq; verò dicitur esse talis naturæ à propria forma, & quæ illi per

A se conuenit. Et consequenter dicetur causatiuum sui similis, quia competit illi ex propria forma & natura. v. g. aqua ex essentia sua habet esse aqua. Et hoc quod est sibi simile producere, & infrigidare, competit illi per se, quia ex propria forma illa habet. Verumtamen sicut per se non est calida, ita per se non habet calefacere, sed vt instrumentum calidi per se. His positis vis rationis D. Tho. sic colligitur. Nulla creatura ex se & ex natura sua habet esse, sed illud communicatur & conseruatur à Deo, ergo nulla creatura per se est causa existentiæ, nec in communi nec in particulari, sed illa à solo Deo est. Antecedens est certissimum & secundùm fidem tenendum, & secundùm philosophiam. Consequentia verò probatur. Quia virtus causatiua existentiæ supposit ipsum esse in causa agente, ergò si esse ipsius causæ præcognit & communicatur ab extrinseco, non habet per se virtutem operatiuam existentiæ, nisi velis dicere, quòd habet illam tanquàm instrumẽtum, quod iam supra refutauimus. Solus ergo Deus, cuius existentia est de essentia illius, habet virtutem factiuã & conseruatiuam eiusdem existentiæ in creaturis. Secundò probatur cõclusio. Omnis creatura in sua actione supponit aliquid à solo Deo productum, ergo supponit esse illius. Antecedẽs probatur. Nam omnis creatura producit ex aliquo, ergo supponit illud, ac subinde aliquid à solo Deo productum. Et confirmatur. Nã aliàs nulla causa efficax est, quare denegemus creaturis posse communicari virtutem creandi. Si enim ipsæ in suis operationibus nihil supponunt à solo Deo pendens, ergo poterunt operari nihilo suppositо. Tertiò idipsum demonstratur, & ratio præcedens magis explicatur. Nam materia prima est incorruptibilis & ingenerabilis, quæ à solo Deo conseruatur, ergo solus Deus dat existentiam, quæ materiæ primæ communicatur. Antecedens est certum, & probatur consequentia. Quia non potest intelligi, quomodo materia non generetur, aut à solo Deo conseruetur si ipse solus non dat existentiam. Etenim si causæ particulares dant existentiam materiæ effectiuè, consequenter producerẽt ipsam & eandem conseruarent. Quòd si dicas, hoc argumentum probare, quòd etiam respectu Dei materia prima corrumpatur, & de nouo producatur, post quã esse quoddam destruitur, & aliud de nouo producitur, quo materia existit. Respondetur negando sequelam. Nã terminus actionis diuinæ solum est esse, quod nunquam deest materiæ. Causæ verò particulares determinant hoc esse in quod commutatur. Vnde ratio habet vim respectu causarum particulariũ, si producunt hanc existentiam, & destruunt præteritam. Confirmatur.

E Non alia ratione possumus explicare, Deũ esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tàm formæ quàm materiæ & totius, vel si creaturæ hoc ipsum efficiunt, dicẽtur etiã esse causæ totius entis, quod D. Tho. nunquã asserit. Et omittimus alias rationes, quas passim ex doctrina D. Tho. poteris colligere. In summa ergo dicimus, q causæ particulares solũ habẽt disponere & determinare subiectũ, quod sit aptũ susceptiuũ existentiæ per formam. Deus verò est qui extrinsecè illam causat. Esto exemplum accommodatum satis, quo vtitur sæpe D. Thom. cum de esse & essentia creaturarum sermonẽ facit. Comparat enim essentiã diaphano, & existentiam luci quæ actuat diaphanum, exempli causa, aerẽ, à cuius essentia vel diaphaneitate nõ diuanat lux,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed diaphanum tantùm est in potentia ratione diaphaneitatis ad recipiendam lucẽ. Nunc ergo, quãdo agens naturale in conspectu solis illuminantis aerem, corrumpit aerem, & ex eo generat aquam, quæ in eodem instanti generationis illuminatur ab eodem sole, qui aerem illuminabat, nemo dicet, quòd agens illud naturale actione sua lucem effecerit, aut per se causa lucidi extiterit, sed potius dicemus, quòd illa lux in genere causæ efficientis, & quantum ad fieri & conseruari dependet à sole: & nihilominus singularis lux, quæ antea erat in aere, desinit esse ad corruptionem subiecti singularis: & alia lux singularis incipit esse cum aqua genita singulari. Cuius singularitatis & individuationis aquæ causa efficiens agens naturale extitit, ac per consequẽs etiam efficit vt lux, quæ à sole producerẽtur, esset hæc cum dependentia ab hoc numero subiecti. Ecce igitur quomodo se habet existentia, quæ incipit vel desinit cum genito vel corrupto ab agenti naturali. Certũ est enim, quòd non manet eadem existẽtia in genito, quæ erat in corrupto. Et nihilominus generans non dicetur generare, aut efficere existentiam. Sicut in exemplo agens naturale non dicitur producere lucem in aqua. Sed nihilominus verificabitur, quòd generans hanc substantiam singularem, consequenter causa efficiens est determinationis existentiæ vt sit hæc, quia recipitur in hoc subiecto. Cæterùm ratio ipsa existentiæ nõ aliundè tanquàm ab efficienti causa proficiscitur, quã à Deo qui existit per essentiam suam. Fateor me nescire quid sit in causa, quare hæc doctrina non intelligatur à plurimis viris etiam doctissimis, qui D. Tho. doctrinam profitentur, cùm apud D.Tho. sint tam manifesta testimonia huius veritatis, & ipsa ratio existentiæ hoc ipsum postulet. Quoniam vt in. 1.p.q.4. art. 1.ad tertium, docet D. Thomas, ipsum esse est perfectissimũ omnium: & idem expressius ait.q.7.de potentia. art. 2. ad.9.comparatur enim ad omnia vt actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est. Vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum & etiam formarum. Vnde, inquit, nõ comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Hæc ille. Vnde iudicio meo apertissimè colligitur, quòd solus ipse Deus potest esse causa efficiens, vel à qua dimanet ipsum esse existentiæ. Quoniam si ab aliqua forma rei ipsum esse intelligeretur dimanare tanquàm à principio formali, sicut esse album dimanat ab albedine, aut esse risibile dimanat à rationali tanquàm à radice, non verificabitur, quòd ipsum esse sit prima actualitas omnium rerum etiam formarum: siquidem illud à quo dimanat ipsum esse vel in genere causæ formalis aut radicalis, iam præintelligitur habere actualitatem non dependentem ab existentia in genere causæ formalis: siquidem ipsa existentia dimanat ab illo tanquã à principio formali aut radicali. Quod autem dicunt, ipsum esse existentiæ effectum esse secundarium formæ substãtialis contradictionem implicat cum hoc, quòd prima actualitas omnium rerum & formarum sit existentia. Si enim præintelligitur alius effectus primarius & formalis formæ substantialis, iam existentia si secũdarius formæ substantialis effectus est. non erit prima actualitas omnium rerum etiam formarum. Implicat ergo, q forma substantialis intelligatur habere aliquẽ effectũ formalem, quin prius ipsa præintelligatur actuata per primam actualitatem, quæ est existentia. Quòd si hæc attentè animaduerterent oppositum opinantes, fortassis redderent quæ sunt Cæsaris Cæsari, & quæ sunt Dei Deo: qui cùm sit primum ens, cuius essentia est ipsum esse non receptum nec limitatum, solus ipse est causa efficiens totius esse recepti & limitati ab eo, in quo recipitur in genere causæ materialis, etiam si quod recipit ipsum esse sit aliàs forma substantialis respectu materiæ aut respectu compositi. Id quod maximè in anima rationali apparere potest, nisi quis velit oculos claudere. Cum enim generatur homo, omnes intelligimus illic completè inueniri omnia quæ necessaria sunt ad generationem substantiæ singularis non minus, imò multò perfectiùs quàm in generatione equi. Confitemur etiam quòd in generatione Petri forma non educitur de potentia materiæ. Hoc enim nõ requiritur nisi propter imperfectionem termini generationis. Vnde necesse est quòd in generatione Petri ipsa forma non sit ab alia causa efficienti, quàm à Deo creante animã ex nihilo: cuius existentia à solo Deo dimanat & recipitur in anima tanquàm in subiecto, à quo non dimanat, sed est prima actualitas ipsius. Ex quibus planè colligitur, q cum Ioannes generat Petrum, non potest dici causa efficiens existentiæ quæ est in Petro, etiam quantum ad singularitatem illius. Quoniam hæc existentia singularis huius animæ per creationem ex nihilo communicatur animæ. Non igitur est bona consequentia quã solent aduersarij facere. Ignis generat ignem, ergo est causa existentiæ ignis. Neque ista consequentia valet. Generans est causa efficiens vt Petrus existat, ergo est causa existentiæ illius. Quoniam antecedens verificatur per hoc solùm, quòd generans disponit efficienter materiam ad vnionem animæ cum corpore, vnde consurgit vt existat Petrus, per hoc quòd existentia animę communicatur & materiæ, & supposito; Ad quod non requiritur q sit causa ipsius existentiæ. Et per hanc doctrinam facilè erit respondere argumentis in oppositũ.

AD primum argumentum quod sumitur ex testimonijs D. Thomæ respondetur, quòd eisdem opponimus alia testimonia D. Thomæ, in quibus multo apertiùs asserit, q ipsum esse est proprius effectus solius Dei, Sic ait expressis verbis de potentia, quæst.7.art.2.dicens; Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causent esse, & eius, id est, illius primæ causæ esse sit proprius effectus. Et in hac. 1.par.quæst.8.arti.1. ostendens quomodo Deus sit intimè in omnibus rebus, inquit, quod esse creatum sit proprius effectus eius, quem causat in rebus non solùm quando primo esse incipiunt, sed etiã quandiu in esse conseruantur. Sicut lumen causatur in aere à sole quandiu aer illuminatus manet. Et quoniam istud esse (inquit) est magis intimum cuilibet, & quod profundius inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, oportet quòd Deus sit in omnibus rebus & intimè. Vide etiam in quæst.45. artic.5. vbi id ipsum expressè affirmat. Et libro.3. contra gent. cap.66. id ipsum docet. Cæterum testimonia quæ in oppositum allata sunt, vnam omnia solutionem habent. Quotiescunque enim Diuus Thomas dicit, quòd commune est omnibus causis, scilicet efficientibus, q causent esse, intelligendum est, quatenus ipsum esse determinant ad suppositum, vel ad naturam. Id quod profectò non aliter faciunt, quam effectiuè disponentes subiectum, in quo recipitur esse. Et hoc est quod dicit

Universidad de Deusto
Biblioteca

eit lib. 3. contra gent. c. 66. ratione quinta, quòd omnia alia à Deo agunt ipsum esse quasi particulantia & determinantia actionem primi agẽtis (hoc est) effectum primi agentis. Et dicit quòd agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quæ determinant esse. Ad illa verò testimonia in particulari in quibus dicitur, quòd esse sequitur formam, & quòd sicut se habet lux ad lucidũ, ita se habet forma ad esse: respondetur, ex eodem D. Thom. 2. contra gent. cap. 54. citato. Vbi inquit, quòd ad ipsam etiam formã comparatur ipsum esse vt actus. Ex quo planè colligitur, quomodo ipsum esse sequatur formam. Sequitur enim illam, sicut sequitur actus vltimam dispositionem subiecti. Quanuis enim ipsa forma respectu essentiæ rei comparetur vt formale principium; tamen respectu existentiæ habet rationem potentiæ & receptiui vt quo suppositum habeat esse, vt ibidem eleganter disserit D. Tho. vbi ait. Per hoc enim in compositis ex materia & forma, forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ, eius actus est ipsum esse. Et assert exemplum. Sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis. Ex hac doctrina facilè intelligitur quod paulò antea dixerat. Intẽdebat enim D. Tho. in illo capite ostendere, quòd sola substantia habet esse vt quod est, & quòd non est eadem compositio ex materia & forma, & ex substantia & esse. Vnde in tertia ratione ostendit, quòd ipsa forma neq; est ipsum esse, neq; habet esse vt quod est, sed vt quo substantia est. Et quãtum ad hoc dicit, quòd se habet sicut lux ad lucem, & albedo ad album esse, videlicet, quòd sicut albedo non est album, neq; lux lucidum: ita forma substantialis non est ipsum esse, sed quo aliquid est. Verũtamen maxima est differentia, quam ipse statim explicat. Quoniam esse lucidum, vel esse album nõ est actus ipsius lucis, hoc est, actuans lucem, vel ipsius albedinis: at verò ipsummet esse actuat formam substantialem. Et hoc est quod dicit; Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus. Per hoc enim in compositis ex materia & forma forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi. Hæc ille. Cum ergo legeris in D. Tho. quòd forma est quo aliquid est, lege prædictum testimonium, & intelliges quo pacto forma sit causa essendi. Certè sicut diaphanceitas est causa lucidi, quia est id, quo corpus lucidum recipit lucem. ¶ Ad secundũ iam facilis erit solutio ex prædictis. Concedimus enim, q quando equus generat equum effectiuè producit equũ in esse. Et ipsummet esse effectiuè determinat ad esse equi. Nunquam tamen cõcedam, quòd efficientia causæ particularis attingat ad existentiam absolutè, sed solum quantum ad determinationem illius ad hanc speciem, & ad hoc individuum effectiuè limitando, sicut ipsum subiectum materialiter limitat. Cæterùm ipse Deus efficientia sua attingit omnia, quatenus proprius effectus illius est ipsum esse, quod omnia actuat & perficit. Ad confirmationem negatur consequentia. Et ad probationem respondetur, quòd quando gradus superior continetur essentialiter in inferiori fortè verificabitur, quòd qui effectiuè causat gradum inferiorem, effectiuè etiam causat gradum superiorem. Sed tamen ipsum esse, vt sæpè diximus, non continetur quidditatiuè in aliquo gradu creaturæ. Cæterùm solutio ibidẽ

A asſignata bona est. Et ad replicam respondetur, q ens secundùm quod essentialiter prædicatur importat formaliter ordinem ad esse. Vnde non necesse est quòd qui producit hoc ens in singulari, produat eius existẽtiam, vt patet. Quoniam qui generat Petrum, quanuis efficiat hoc ens, non tamen existentiam eius. ¶ Ad tertium respondetur, quòd nulla creatura conseruat esse alterius creaturæ absolutè loquendo, sed solum quatenus cõseruat determinationem & limitationem ipsius esse. Sic enim influentiæ cælorum conseruant hominẽ in esse & viuere, conseruantes necessariam dispositionẽ corporis & individui. Ad testimonium verò D. Tho. B ibidem allatum respondetur, quòd nihil commodius possumus nos adducere pro nostra sententia, quàm quod D. Tho. docet in illo articulo, qui si attentè legeretur à Thomistis nunquam oppositum nostræ sententiæ opinarentur. Vbi inter multa alia docet, quòd sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem, & quia lumen non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis, ita inquit, q omnis creatura est ens participatiuè, solus autem Deus est ens per essentiam. Et statim in solutione ad primum ibidem dicit, quòd esse per se consequitur formã creaturæ, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequi- C tur diaphanum aeris supposito influxu solis. Aduertant hæc qui dicunt, ipsum esse dimanare à forma tanquam à radice, & videant quàm aliena sit eorum doctrina à D. Thoma. ¶ Ad quartum quidam aiunt, quòd existentia causæ particularis tantum se habet vt conditio ad agendum necessaria ipsi causæ particulari. Sed iudicio meo falluntur. Quoniam existentia causæ particularis est prima actualitas omnis formæ agentis & quasi fundamentum omnis actiuitatis formæ. Sed tamen est aduertendum, quod sicut ipsa existentia recipitur in formis, & limitatur ab illis, ita concurrit ad effectum illarum quantum ad limitationem existentiæ ef- D fectus, non quantum ad existentiam simpliciter. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad quintum negatur consequentia. Imo verò oppositũ sequitur: ex eo enim quod gradus essendi est primus, debet attribui primæ causæ, cuius supposito influxu particularis causa concurrit ad determinationem & particularizationem effectus primæ causæ ad hoc suppositum huius speciei. ¶ Ad sextum iam patet ex dictis. Neque sunt existimãdi boni Metaphysici qui dicunt, existentiam rei effectum esse formalem, licet secundarium, formæ substantialis. Sed solum asserendum est quòd esse sequitur formam, sicut lux sequitur diaphanceitatem, & causa illius est materialis tanquam immediata dispositio recipiendi lucem. ¶ Ad septimum patet ex dictis in primo dubio. Negamus enim existentiam esse actum substantialem suppositi tanquam aliquid de essentia vel de quidditate suppositi. Sed potest dici actus substantialis, id est, primo actuans substantiam in ratione formæ. Sicut lux est actus diaphani ratione diaphaneitatis. Ad confirmationem negatur sequela. Quoniam accidentia non causantur à forma, nisi præsuppolita actualitate existentiæ, quæ immediatè recipitur in forma quanuis non habeat radicem in forma. Ipsa nihilominus existentia limitata à forma radix est talium accidentium dimanantium à forma existenti.

Ad octauum negatur, hanc propositionem esse simpliciter necessariam, angelus est, sed solũ est necessaria

Universidad de Deusto
Biblioteca

physicè, ex suppositione facta quòd angelus semel sit creatus vel productus à Deo. Sed obseruandum est, q necesitas harum rerum, cælum est, angelus est, nõ oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primò, sicut oritur risibile ab intrinseca ratione hominis: alioquin angelus est, cælũ est, essent æternæ veritatis, sicut hæc, homo est risibilis, sed dicũtur necessariæ quia postquã semel receperunt esse à Deo, ab illo solo conseruantur, neque est in tota rerum natura aliqua causa extrinseca vel intrinseca ipsis rebus, per quam desinant esse. Sed solus Deus, qui est extra totum ordinem vniuersi potest huiusmodi res annihilare. Quia liberè conseruantur, sicut liberè creatæ sunt. Ad confirmationem respõdetur, q ipsa quæ sequuntur explicabitur quomodo sit intelligendum q ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse. Vide illic solutionem. ¶ Ad nonum negatur sequela. Quoniam existentia accidentiũ non est simpliciter existentia, sed in alio ẽxistentia. Vnde non est inconueniens q dimanet à substantia iam existenti, eo vel maximè quòd dimanat existentia accidentium determinata ad speciem & indiuiduationem accidentis. ¶ Ad vltimum negatur sequela. Quoniam existentia non est quod habet esse, sed qua aliquid est. Vnde creari non cõpetit nisi existenti per se, & ei quod ex nihilo recipit esse. Cæterum quando iam post creationem producitur aliquid de nouo per corruptionem alterius: non potest dici res illa creari, quia non fit ex nihilo. Sed nihilominus in omni actione agentis naturalis præsupponitur actio creatoris, non quidem de nouo creantis, sed conseruantis per continuationẽ actionis, qua rebus dat esse. Et propterea proprius effectus Dei est ipsum esse absolute loquendo. De qua re vide D. Tho. infra in q. 104. art. 1. & 2. & q. 45. art. 5. & in q. 3. de potentia. art. 7. vbi inquit ipsum esse est communissimus effectus, primus & intimior omnibus alijs effectibus, & ideo soli Deo competit secundùm virtutem propriam talis effectus. Hactenus de ista difficili quæst. dicta sufficiant. Sed pro complemento huius materiæ visum est aliam quæstionem curiosam breuiter disputare circa distinctionem existentiæ accidẽtium ab existentia substantiæ.

DVbitatur quinto & vltimo, vtrùm accidẽtia habeant propriam existẽtiam distinctam realiter ab existentia substantiæ? De hac re sunt variæ sententiæ. Scotus in. 2. d. 12. q. 1. tenet partem affirmatiuam. Eandem sententiam tenet Soncinas. 7. Metaph. q. 5. conclusione. 2. & probat eam tribus argumentis. ¶ Primum est. Quia nulla forma est in aliquo, quin ei communicet suum effectum formalem. Quoniam forma & effectus formalis inseparabiles sunt: sed in Petro est v. g. albedo, cuius effectus formalis est esse album, ergo dat illi esse album: sed esse album non est esse hominem, quia hoc potest manere sine illo, ergo in Petro est hoc duplex esse. Et idem argumentum potest fieri de alijs formis accidentalibus. Confirmatur. Quia commune est omni formæ dare aliquod esse, ergo naturale est illis dare aliquod esse, non substantiale, ergo accidẽtale distinctum à substantiali. ¶ Secundum argumentum est. Quoniam nulla potentia potest esse sine proprio actu eius: sed esse est proprius actus essentiæ, ergo nulla essentia potest esse sine proprio actu suo, at esse hominis non est proprium esse albedinis aut alterius accidentis, ergo quot sunt essentiæ accidẽtales, tot sunt esse, quæ illis correspondeant. ¶ Tertiò arguitur. Nam in Eucharistia existunt accidentia panis, & nõ per existentiam panis, quoniam nihil panis manet facta consecratione, ergo per propriam existentiam, ac per consequens accidentia habent propriam existentiam distinctam ab existentia substantiæ. Eandem sentẽtiam tenet Dominicus de Flandria. 7. Metaph. q. 1. art. 5.

Contrariam sententiam tenet Magister Dominicus de Soto lib. 1. Physic. q. 6. in definitione materiæ, non tamẽ probat eã. Sed probari potest. ¶ Primo, quia eius est esse, cuius est fieri: sed fieri dumtaxat conuenit substantijs per se subsistentibus. Vna enim actione producitur Petrus, & simul comproducuntur omnia accidentia requisita ad illius integritatem & perfectionem, ergo etiam esse conuenit illis duntaxat, & ex consequenti accidentia non habent proprium esse, sed sunt per existentiam substantiæ. Et confirmatur. Quia materia non dicitur habere propriam existentiam, quia nõ est per se creata à Deo, sed concreata, sed similiter omnia accidentia quæ incipiunt esse cum aliqua substantia comproducuntur ad illius productionem, & non producuntur per se: imò quædam ex sua natura postulant vt isto modo producantur, vt patet in proprijs passionibus, ergo etiam est dicendum de accidentibus, quòd non habent propriam existentiã. ¶ Secundò probatur, Arist. 7. Metaph. in principio inquit, quòd accidẽs est ens, eo quod taliter est entis, scilicet substantiæ, ergo solum inquantum est aliquid substantiæ, & ex cõsequenti non habet proprium esse, quia ratione illius esset ens, & non inquantum est aliquid substantiæ. Et confirmatur. Quia hoc videtur etiam significari communi illo proloquio, accidentis esse est inesse, quod non habet esse proprium seu existentiam propriam, sed existentiam sui subiecti. Et ita non existunt nisi per participationem seu communicationem sui subiecti, cui insunt. ¶ Tertiò, si accidentia haberent propriã existentiã, illa esset inhærentia; at consequens est falsum, ergo. Patet sequela. Quia omnis modus essendi actu à parte rei aut est esse per se, aut in alio: sed accidentia non habent esse per se, ergo si habent aliquod esse, illud erit esse in alio. Minor probatur. Quia aut existentia accidentis est inhærentia aptitudinalis, aut actualis: non primũ, quia inhærentia aptitudinalis est essentia accidentis, vt probat Caiet. de ente, & essentia. c. 7. q. 16. ergo non potest esse existentia illius: quia existentia in omni re creata distinguitur ab essentia: neq; etiam potest dici secũdum. Quia accidentia in Eucharistia verè existunt, & nõ per inhærentiam actualem, quia hæc sine subiecto in actu intelligi non potest. Non enim inhæret actu, quod nõ habet actu subiectum cui inhæreat: at accidentia illa omnino sunt actu separata à subiecto, vt docet D. Tho. 3. p. q. 77. art. 1. ergo nullo modo dici potest, quòd inhærentia sit existentia accidentis, saltem si loquamur de accidentibus realiter distinctis à substantia.

Ex his duabus sententijs aliquando mihi visa est probabilior sententia Magistri Soto. Quoniam non aduerteram, illam esse contrariam sententiæ Diui Thomæ. Iam verò re bene inspecta multò probabilior mihi videtur sententia quæ asserit, existentiam accidentiũ, quæ realiter distinguuntur à substantia, distingui etiã realiter ab existentia substantiæ. Hanc sententiam videtur mihi expresè tenere D. Tho. in. 3. par. q. 17. ar. 2. Vbi quærens, vtrùm in Christo sit tantum vnum esse, & defi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& definiens q̃ in Christo est tantum vnum esse, quod pertinet ad hypostasim sicut ad id quod habet esse, definit cõsequẽter, q̃ nihil prohibet multiplicari in Christo vel in vna hypostasi esse, quod pertinet ad formam accidẽtalem. Aliud enim est esse, quo Sortes est albus, & quo Sortes est musicus: Hæc ille. Idem asserit. c. 7. de ente & essent. in princip. & in. 1. d. 3. q. 2. art. 3. & d. 20. q. 1. art. 1. & 4. cont. gent. c. 14. Item Caiet. eandem sententiam tenet tanquam propriam D. Tho. infra q. 28. art. 2. & in commentarijs de ente & essentia. c. 7. vbi ait, quòd ex coniunctione albedinis cum niue fit esse quo & albedo est, & nix est alba. Eandem sententiã sequuntur omnes, qui defendunt idẽtitatem essentiæ cum existentia. Sicut enim accidẽs habet essentiam distinctam ab essentia substantiæ, ita habet existẽtiam distinctam ab existentia substantiæ. Et profectò consequenter loquuntur, licet fundẽtur in falsa opinione. Quapropter nos ex veris procedentes probamus existentiam propriã accidentis distingui ab existentia substantiæ. Supponimus enim id, quod dubio primo dictum est, quòd existentia est actus quo formaliter vnaquæq; res existit. Iste vero actus nõ est in omnibus æqualis. Nam in quibusdam est ita imperfectus, vt depẽdeat ab existentia subiecti. In alijs vero est magis perfectus, & tribuit existentiam subiecto. Prior modus existendi conuenit accidentibus, secundus substantijs. Et idcirco substãtia dicitur habere esse per se, accidens vero in alio. Cuius ratio assignari potest ex ipsismet essentijs diuersis respectu quarum ipsum esse limitatur ad determinatum genus, & determinatam speciẽ. Cum ergo sit maxima diuersitas inter substantiam & accidens, q̃ substantia est per se intenta à natura, accidentia vero propter complementum substantiæ, rectè colligitur, quòd substãtia habet esse per se, accidens verò in substantia. Hinc potest colligi ratio pro hac sententia. Idem actus non potest esse dependens & independens à subiecto: sed existentia accidentis ex natura sua est actus dependens à subiecto, existentia verò substantiæ est actus independens, ergo non sunt idem. Sed dices, quòd ad hoc sufficit distinctio formalis siuè rationis. Sed contra. Quia dependentia ista conuenit actui secundùm suam entitatem, & prouenit ex imperfectione ipsius, ergo necessarium est q̃ sit diuersitas in ipsa entitate, vbi affirmatur & negatur huiusmodi dependentia. Confirmatur. Quia aliàs pari ratione posset dici, q̃ anima rationalis eadem realiter est dependens à materia secundùm vnã rationem, & secundum aliam independens, & q̃ secundùm vnam rationem est mortalis, & secundùm aliam immortalis. Secundò sic argumentor. Accidens à sua existentia dicitur formaliter inhærens seu inexistens, ergo existentia accidentis est formaliter inexistentia. Patet ista consequentia. Quia nihil dicitur formaliter tale nisi à forma quę insit formaliter. Cæterum existentia substantiæ nõ est formaliter inexistentia, aliàs substantia ratione illius esset inexistẽs formaliter, ergo existentia accidentis distinguitur ab existentia substãtiæ. Vltimò. Multa accidentia sunt quæ secundum suã entitatem intrinsecã sunt ordinis supernaturalis ergo necesse est q̃ illa habeãt esse ordinis supernaturalis nulla verò substantia præter diuinam, est ordinis supernaturalis, ergo nulla existentia substantiæ est horum accidentium existentia. Probatur consequentia. Quia existentia proportionatur essentiæ & est eiusdem ordinis cum illa. Hac ergo supposita sententia ad argumenta secundæ sententiæ respondendum est.

AD primum respondetur. Nego minorem. Ad probationem dico, q̃ quamuis de facto producantur multa accidẽtia eadem actione qua substantia producitur (de quo in præsentia non est disputandum) tamen illa possunt produci alijs actionibus, quæ ad ipsam per se terminẽtur, vt qualitas producitur per alterationem, & quantitas per augmentationem. Respondetur secundò, q̃ ex eo quòd aliquid comproducatur ad alterius productionem non sequitur q̃ nõ habeat existentiam distinctam ab illo, sed solum q̃ sit aliquid illius, & ita accidentia sunt aliquid substantiæ, & producuntur ad illius complementum & perfectionem. Ad confirmationem respondetur, q̃ materia nõ ex eo non habet propriam existentiã, q̃ concreata est cum corporibus simplicibus, quę primo sunt à Deo ex nihilo prodẽtes: sed ex eo quod creata est, & ex modo creationis non sequitur q̃ habeat propriam existentiã, quia non est per se creata. Vnde quanuis naturaliter loquendo, quod per se producitur habeat propriam existentiam; tamen ex eo quod non producatur per se non sequitur q̃ careat illa. Sicut si Deus crearet homines ex nihilo quoad animam & corpus, tunc anima diceretur concreari, quia produceretur vt pars hominis, & nihilominus haberet propriam existentiam, non tamen haberet aliam totus homo, sed eandem communicatam sibi: quia esse animæ pertinet ad esse personale, & in eodẽ supposito non potest multiplicari esse, quod ad ipsum pertinet. Quia impossibile est, q̃ vnius rei nõ sit vnum esse, vt inquit D. Tho. 3. p. q. 17. artic. 2. ¶ Ad secundum argumentum respondetur cum Soto in. 4. d. 12. q. 1. non benè colligi, quòd accidens habeat esse ens formaliter abesse substantiæ, ex eo quòd sit ens in eo quòd taliter entis, id est, substantiæ. Quia illa particula, in eo quod, nõ solum significat causam siue rationem formalem, sed etiam genus cuiuscũque causæ etiã extrinsecæ. Quoniã tot modis dicitur in eo quod, quot modis dicitur causa, vt patet ex Arist. 5. Metaph. c. 17. Quare cum Aristot. dixit, quòd accidens est ens in eo quòd est substantiæ, solum significauit entitatem accidentis causari à substantia. Quod quidem verũ est, quia substantia est causa materialis extrinseca accidentium. Ad confirmationẽ respondetur, quòd sensus illius maximæ est, quòd accidẽs habet esse dependenter à substantia in genere causæ materialis extrinsecæ, non verò quòd sit actu formaliter per esse substãtiæ. ¶ Ad tertiũ respondetur, quòd existentia accidentis est actualitas, qua accidens est actu à parte rei: hæc autem actualitas merito dicitur inhærentia siue inexistentia, quia propter suam imperfectionem naturaliter pendet in fieri & conseruari ab existẽtia subiecti. Sicut enim se habet essentia accidentis ad essentiam substantiæ, ita existentia accidentis ad existentiam substantiæ. Hæc autem dependentia non est tanta, vt nõ possit suppleri virtute Dei, quoniam non est dependentia tanquàm à causa formali dependentia existentiæ accidentis ab existẽtia substantiæ. Manet nihilominus existentia accidẽtium cum intrinseco ordine quãtum est ex parte sua ad existentiã substantiæ tanquã ad fundamentũ & radicem.

Cæterum argumenta, quæ adducta sunt ex Paulo Senen in confirmationẽ huius sententiæ nõ sunt magni momenti, quamuis etiam conuincant Dominicum de

Universidad de Deusto
Biblioteca

Flandria vbi supra, omnia enim facile soluentur si quis teneat, q̃ existentia accidentium distinguitur quidem realiter formaliter ab existentia substantiæ, non tamen realiter tanquàm res à re. Quo pacto etiã distinguitur figura à quantitate: & secundùm opinionẽ aliorũ, existentia substantiæ non aliter distingũitur à substantia quam realiter formaliter: sicut dub. 3. dictum est. Imò per hanc distinctionem possunt explicari omnia testimonia, quæ ex D. Tho. adducta sunt. Potest enim explicari D. Tho. de distinctione reali formali. Atque ita secunda opinio, quam tenet M. Soto probabilis est. Et ad argumentum factum de accidentibus quæ manent in sacramento Eucharistiæ abundè satis responsum inuenies infra q. 4. art. 1. ad tertium. Hactenus de explicatione artic. 4. dictum sit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrũ Deus sit in genere aliquo.

18 1. dist. 8. q. 4. 1. Et dist. 29. q. 4. 2. fit 1. cõtra. c. 17. & 25. Et 20. q. 7. 8. Et opusc. 3. cap. 12. Et opusc. 42 cap. 1. & 5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistẽs: hoc autem maximè conuenit Deo: ergo Deus est in genere substantiæ.

¶ 2 Præterea. Vnumquodq; mensuratur per aliquid sui generis: sicut longitudines, per longitudinem: & numeri per numerum: sed Deus est mensura omniũ substantiarũ, vt patet per Commentatorem. 10. Meta. ergo Deus est in genere substantiæ.

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

RESPONDEO dicendum, q̃ aliquid est in genere dupliciter: vno modo simpliciter & propriè, sicut species, quæ sub genere continentur. Alio modo per reductionem, sicut principia & priuationes, sicut punctus & vnitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia: cæcitas autem & omnis priuatio reducũtur ad genus sui habitus.

Neutro autem modo Deus est in genere.

Quòd enim non possit esse̅ species alicuius generis, tripliciter ostendi potest.

Primò quidẽ, quia species constituitur ex genere & differentia: semper autẽ id, à quo sumitur differẽtia cõstituẽs speciẽ se habet ad illud vnde sumitur genus sicut actus ad potentiam: animal enim sumitur à natura sensitiua per modũ concretionis. hoc enim dicitur animal, quod naturã sensitiuã habet: rationale verò sumitur à natura intellectiua, quia rationale est quod naturam intellectiuã habet: intellectiuũ autẽ cõparatur ad sensitiuũ, sicut actus ad potentiã, & similiter manifestũ est in alijs: vnde cùm in Deo nõ adiungatur potentia actui, impossibile est q̃ sit in genere tanquam species.

Secundò, quia cùm esse Dei sit eius essentia, vt ostensum est *: si Deus esset in aliquo genere, oportet q̃ genus eius esset ens: nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in. 3. Met. * quòd ens nõ potest esse genus alicuius: omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiã generis: nulla tamẽ differẽtia potest inueniri, quæ esset extra ens: quia nõ ens nõ potest esse differẽtia: vnde relinquitur, q̃ Deus non sit in genere.

Arti. præc.

3. Metaph. text. 10. com. 3.

Tertiò, quia omnia quæ sunt in genere vno communicant in quidditate vel essentia generis quod prædicatur de eis in eo quod quid est: differunt autem secundùm esse: non enim idem est esse hominis & equi, nec huius hominis, & illius hominis: & sic oportet quòd quæcunque sunt in genere differant in eis esse̅, & quod quid est, id est, essentia: in Deo autem non differt, vt ostensum est *: vnde manifestum est, quòd Deus non est in genere sicut species. Arti. præc.

Ex hoc patet quòd non habet genus, neq; differentias, neque est diffinitio ipsius, neq; demonstratio nisi per effectum: quia diffinitio est ex genere & differẽtia: demonstrationis autem medium est diffinitio.

Quod autẽ Deus nõ sit in genere per reductionẽ vt principiũ, manifestũ est ex eo, quòd principium quod reducitur in aliquod genus, non se extẽdit vltra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quãtitatis continuæ, & vnitas quantitatis discretæ. Deus autẽ est principium totius esse̅, vt infrà ostendetur *: vnde nõ continetur in aliquo genere, sicut principium. Q. 44. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd substantię nomen non significat hoc solùm quod est per se esse: quia hoc quod est esse non potest per se esse̅ genus, * vt ostensum est, sed significat essentiam, cui competit sic esse̅, id est, per se esse̅: quod tamen esse̅ non est ipsa eius essentia, & sic patet quòd Deus non est in genere substantiæ. In corp. ar.

AD secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de mensura proportionata: hanc enim oportet esse̅ homogeneam mensurato: Deus autem non est mensura proportionata alicui: dicitur tamen mensura omnium ex eo quòd vnumquodque tantum habet de esse̅, quantum ei appropinquat.

SVMMA ARTICVLI.

Supposita distinctione respondet D. Thomas duplici conclusione. Distinctio est. Esse in aliquo genere stat dupliciter, scilicet, primò & simpliciter & propriè, alio modo reductiuè.

Prima conclusio. Deus non est in aliquo genere directè & per se, sicut species est in genere. hanc probat triplici ratione.

Secunda conclusio. Deus non est in aliquo genere etiam reductiuè.

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa hũc articulũ de veritate vtriusq; conclusionis. Et arguitur primò, quòd Deus simpliciter pertineat ad genus & prædicamentum. Christus simpliciter ponitur in prædicamento, ergo & Deus. Antecedens conceditur ab omnibus Theologis. Consequentia probatur primò. Quoniam Christus est substantia infinita sicut Deus. Item quia propter communicationem idiomatum quidquid dicitur de Christo, dicitur de Deo. ¶ Secundò arguitur ex D. Aug. 5. de Trin. c. 8. vbi dicit, quòd sacra scriptura loquitur de Deo secundùm cathegorias, quas Latini vocant prædicamenta; aliquando quidem impropriè, vt cùm dicitur Deum habere dispositionem aut habitum, aliquãdo verò propriè, vt cùm dicitur Deum esse̅ substantiam aut spiritum. Idem fere dicit serm. 88. de tẽpore. & Damasc. lib. 3. de fide orthod. c. 8. ergo, &c.

Confir-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Confirmatur. Nam in Deo relationes, quæ inueniũtur Paternitatis & Filiationis, sunt proprijssimæ relationes, ergo pertinent ad prædicamẽtum ad aliquid absolutè. Confirmatur secundò. Nam quidam Theologi probabiliter dicunt, q̃ relatio secundum vltimum & propriũ relationis vniuocè dicitur de relatione reali & rationis, nam D. Tho. infra q. 28. art. 2. dicit, quòd ea quæ dicũtur ad aliquid proprijssimè reperiuntur in relationibus rationis, ergo etiã dicitur vniuocè de relationibus, quæ sunt in creaturis & in Deo, atque adeò sicut istæ ponuntur in prædicamento, sic & relationes diuinæ. ¶ Tertiò. Deus propriè est substãtia, ergo ponitur in genere substantiæ. Antecedens probatur ex Arist. 12. Metaph. in principio, qui distinguens substantiã in corruptibilem & incorruptibilem, asserit vnã incorruptibilium substantiarum esse Deum. Consequentia probatur. Nam si aliquid excluderet hanc diuinam substantiã à prædicamento esset quia est infinita; hoc autem non obstat: nam si esset linea infinita pertineret ad genus quantitatis, & etiam albedo infinitè intensa ad prædicamentum qualitatis, ergo &c. Confirmatur. Nam si Deus non est in genere, est propter rationẽ adductam à D. Thoma, quia quæ ponuntur in genere constant seu cõponuntur ex genere & differentia, & ex potentia & actu &c. Sed hæc ratio non est efficax. Probatur, nam hæc compositio est in intellectu concipiente eandem rem diuersimodè: nam à parte rei idem est animal & rationale, sed noster intellectus potest de Deo concipere aliquid per modum potentiæ, & aliquid per modũ actus; probatur, quia quamuis Deus sit omnino simplex, intellectus tamen noster propter suam imperfectionem concipit simplicia cõposito modo, ergo &c. Confirmatur secundò. Nam angeli qui sunt formæ abstractæ, in quibus non est aliquid à quo sumatur ratio generis, & ratio differentiæ, nihilominus sunt in prædicamẽto, ergo idem erit de Deo. Confirmatur tertiò. Deus cõcipitur à nobis per modum vniuersalis, ergo per modum generis & speciei, & consequenter ponitur in prædicamẽto. Antecedens probatur, nam Deus concipitur à nobis sine conditionibus indiuiduantibus, ergo. ¶ Quartò arguitur. Nam à substãtia diuina possumus abstrahere vnam rationem limitatam & cõtractam, ergo in ea potest esse genus & species. Antecedens probatur, nam in Deo concipimus misericordiam vt distinctã à iustitia. ¶ Quintò arguitur. Nam tertia ratio, quam hic adducit S. Thomas, & videtur potissima, manifestam habet æquiuocationem, nam in antecedẽti cum dicit, omnia quæ sunt in vno genere, communicant in essentia generis, & differunt secundum esse, manifestè loqui videtur de esse essentiæ, at verò in consequenti cum dicit, oportet q̃ quæcunque sunt in genere, differant in eis esse & quod quid est, loquitur aperte de esse existentiæ, ergo hæc ratio habet æquiuocationem. Confirmatur. Nam D. Tho. in 1. sent. d. 8. q. 4. art. 2. ad tertiũ dicit, q̃ Deus quamuis non ponatur in prædicamento substantiæ directè, quoniam est perfectissimum ens & mensura omnium substantiarum, ponitur tamen reductiuè. Et q. 7. de potẽ. art. 3. ad vltimum dicit: quod licet Deus non pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum sicut species & indiuiduum, potest tamen dici, q̃ est in genere substantiæ reductiuè, sicut principium & punctum est in genere quantitatis continuæ, & vnitas in genere numeri, ergo &c. Et tãdem, quia vnũquodq; mensuratur per aliquid sui generis: Deus autem cum sit perfectissima substantia est mẽsura aliarum, ergo est in eodem genere. Ad hanc quæstionem quidã Theologi censent, Deũ poni propriè in prædicamẽto: ita sentit Ochã. in 1. d. 8. q. 5. & Oleot. & Greg. in 1. dist. 8. q. 3. Gabr. q. 5. & Marsi. in 1. q. 12. art. 2. conclusione 6.

PRO resolutione notãdum est primò cũ D. Tho. ca. 6. de ente & essentia, q̃ esse adeò est de essentia ipsius Dei, q̃ est de eius conceptu quidditatiuo, ita q̃ nullam potentialitatem Deus includit, sed est ipsum purum esse sine admixtione potẽtialitatis. Vnde sicut animal si non esset determinatum ad aliquam speciem, esset purum animal: & albedo si non esset coarctata ad aliquod subiectum, esset pura albedo, ita esse quod in Deo est illimitatum, est ipsa essentia. Nota secundò ex eodem D. Tho. de potentia. q. 8. artic. 3. q̃ licet materia non sit genus, neq; forma sit differentia, ratio tamẽ generis sumitur à materia, sicut ratio differentiæ à forma. Sicut patet in homine, q̃ natura sensitiua, à qua sumitur ratio animalis, materialis est respectu rationis, à qua sumitur differentia rationalis: nam animal est quod habet naturam sensitiuam, rationale verò quod habet rationem. Vnde Caiet. de ente & essentia. c. 6. aduertit, q̃ in rebus compositis ex materia & forma quatuor intelliguntur. Materia quæ est pars compositi specifici, forma quæ est altera pars, tota quidditas vt habet rationẽ perfectibilis vlteriori perfectione formali, & ipsamet tota quidditas vt dat vltimam perfectionẽ formalem. Nam in hoc possumus cõsiderare materiam in qua sua forma recipitur, & formam in illa receptam, & ipsum hominem inquantum est substantia, & vt substantia habet rationem perfectibilis per corporeum & rationale. Radix autem potentialitatis in rebus sensibilibus est materia, & ideo genus sumitur à materia, differentia verò à forma. Nota tertiò, quòd in quocunque prædicamento genera superiora contrahuntur ad inferiores species per quasdam differentias contrahentes ipsa genera, quæ sunt extra rationem formalem ipsorum, & è conuerso, vt docet Arist. 3. Metaphy. tex. 10. & hac ratione ens excluditur à ratione generis, & accidẽs etiã secundùm rationem communem accidentis. Ex quo sequitur, quòd compositio generis & differentiæ licet non sit sicut ex duabus rebus tertia res, vt docet Diuus Thomas in opusc. de ente & essentia. c. 3. non tamẽ est ex sola conceptione intellectus, sed habet fundamentũ in re, & vocari potest compositio realis metaphysica. Quod probatur. Nam genus comparatur ad differentiam, sicut perfectibile ad suum proprium actum, quo perficitur, ergo re ipsa distinguuntur, & non solum per operationem intellectus. Item, nam Arist. 7. Metaph. textu. 54. arguens contra Platonem dicit, quòd si idea esset separata & simplex non posset definiri, quia definitio est oratio includens partes distinctas, ergo Aristoteles censet partes definitionis, quæ sunt genus & differentia, re ipsa esse distinctas & non ex sola operatione intellectus. Præterea, nam aliàs sequeretur, quòd si ratio generis & ratio differentiæ non essent diuersa secundum rem, quòd posset vna de altera prædicari in abstracto, imò & in primo modo dicendi per se, vt animalitas & rationalitas: quod tamen est contra omnes Metaphysicos. Notãdum quartò cum domino Caiet. in de ente & essentia. c. 6. quod in substantijs separatis à materia genus & differentia nõ possunt sumi à materia & forma,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& forma, cum non habeant has partes: sumitur ergo tam genus, quàm differentia à tota essentia, diuersimodè tamen. Genus enim sumitur ab essentia angeli, quatenus in ea alijs angelis assimilatur, differentia vero ab eadem ratione eius in quo vnus angelus differt substãtialiter ab alijs; nam essentiæ angelicæ differunt inter se ex maiori propinquitate ad actum purum. Vnde infert Caietanus, q̃ omne indiuiduum distinctũ realiter à suo esse habet plura prædicata quidditatiua, quorum successiu magis ac magis appropinquat ad suum esse. Secundò infert, quòd inter prædicata quidditatiua supradicta talis est ordo: q̃ tantò vnũquod que est actualius, quò appropinquat ad esse, & tanto est potẽtialius, quantò remotius est ab esse. v.g. Petrus distinctus realiter à suo esse existentiæ habet plura prædicata quidditatiua, scilicet, substãtiam, corpus, viuens &c. & certum est, quod Petrus in quantum substantia valde elongatur à sua existentia, exigitur enim ad hoc quod Petrus sit, non solum q̃ sit substantia, sed etiam corpus &c. Cum autem consideratur Petrus vt substantia animata sensibilis &c. tunc iam actualem existentiam susc ipere potest: nihil enim aliud formale intrinsecum exigitur vt sit, licet requirantur causæ extrinsecæ, & proprietates indiuiduales vt conditio existẽtis. Et hoc probatur ratione ipsius Caietani ibidem. Itaque inter prædicata quidditatiua talis est ordo, q̃ propinquius ipsi esse est actualius, remotius verò potentialius. Ex quo infertur tertiò, q̃ genus sumitur ab eo, quod est potẽtiale. Vnde est regula generalissima, quod genus & differentia sumuntur à tota essentia rei secundùm elongationem & propinquitatem ad ipsum esse existentiæ.

Respondetur ergo ad dubium, quòd conclusiones D. Thomæ sunt certissimæ, scilicet, quòd Deus nec directè nec indirectè ponitur in prædicamẽto. Probatur ex August. lib. 5. de Trin. c. 1. & lib. 7. ca. 5. qui ita docent. Conueniunt quam plurimi Theologi etiã Scholastici cum Magistro in. 1. d. 8. Albertus, Bonauẽtura, Ricardus, Scotus eadem d. q. 2. & Durand. in. 1. senten. dist. 3. q. 1. Idẽ sentit D. Thomas vbique, hic, & 1. cont. gent. cap. 25. & de potentia. q. 7. art. 3. & eius discipuli. Probatur ratione. Primò, nam quodlibet prædicamentum importat limitatam perfectionem entis, cum ens diuidatur in decem genera primò diuersa, quorum rationes sunt inter se distinctæ: sed Deus habet infinitam & illimitatam perfectionem entis, ergo non est in genere. Confirmatur, quoniam relatio, bonitas, &c. quæ sunt in Deo, sunt ipsa substantia Dei. Secundò probatur. Sicut ratio entis nõ dicitur vniuocè de Deo & creaturis, substantia & accidente: ita ratio substantiæ non dicitur vniuocè de Deo, & de nobis, ergo si nos pertinemus ad prædicamentum, Deus pertinere non debet. Præterea, nam ens non ponitur in prædicamento, quia clauditur intrinsecè in omnibus rebus omnium prædicamentorũ: sed quidquid est in Deo includitur intrinsecè in omnibus, quæ pertinent ad Deum, ergo non ponitur in prædicamento. Probatur consequentia. Nam quæcunque differentia addatur alicui generi, vt contrahatur ad esse Dei, ipsa intrinsecè includit illud. Confirmatur. Nam Deus non pertinet ad prædicamentum substantiæ secũdum q̃ substantia dicitur à subsstando: quoniam Deus non substat accidentibus, vt dicetur articulo sequenti. Et hoc modo August. 7. de Trinit. c. 5. dicit, q̃ Deus impropriè & abusiuè dicitur substantia.

A Nec etiam ponitur in genere substãtiæ quatenus substantia dicit ens per se subsistens prædicamẽtale: quoniam eiusmodi ens determinatur per differẽtias ad certam speciem, ergo in nullo prædicamento ponitur.

Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad primum conceditur antecedens, & negatur consequentia. Ad cuius probationem respondetur, quòd licet Christus sit substantia infinita, habet tamen aliquam naturam finitam, scilicet, humanitatẽ, ratione cuius potest pertinere ad prædicamẽtum. Ad alterum probationem de communicatione idiomatum latius dicitur in. 3. parte. Sed pro nunc respondetur, q̃ in prædicatis realibus est communicatio idiomatum, nõ autẽ in intẽtionalibus. Vnde Christus dicitur prima substãtia, nõ autem Deus. Regula igitur vniuersalis est, quòd quando prædicatũ verificatur de Christo, solum cum reduplicatione, scilicet inquantum homo est, ita q̃ ad veritatem propositionis est exprimenda talis conditio formaliter vel virtualiter, non est communicatio idiomatum nisi cum eadem reduplicatione, vt non separatur, Christus inquantum homo incipit esse, ergo Deus incipit esse: Christus inquantum homo est creatura, ergo Deus est creatura, nisi apponatur illa particula in quantum homo: nam argumentamur à dicto secũdum quid ad dictum simpliciter, vel à formali ad identicum, vel vt dicunt moderni, variatur appellatio: nam in antecedenti fit appellatio supra humanitatem, in consequenti verò supra Deitatem. Aliquando verò ponitur reduplicatio seu cõditio implicitè & virtualiter, quãdo prædicatum significat actum animæ interiorẽ, vt cum dicimus, Christus est prædestinatus. Vnde non valet consequẽtia, ergo Deus est prædestinatus: quia ly prædestinatus, eo quod significat actum animæ interioré, appellat supra humanitatem. Et idem dicendum est de hac consequentia, Christus est in prædicamento, ergo Deus est in prædicamento: nam esse in prædicamento est terminus secundæ intentionis cõueniens rebus per ordinem ad intellectum, vnde appellat. ¶ Ad secũdum respondetur, q̃ ex his quæ conueniunt creaturis, quædam dicuntur propriè, etiam de Deo, non tamen vniuocè, sed analogicè, vt substantia, spiritus. Vnde negatur consequentia, q̃ Deus pertineat ad prædicamẽtum. Augustinus autem & Damascenus nihil aliud docent, nisi q̃ hæc prædicata, quæ in creaturis pertinẽt ad prædicamentum, dicuntur propriè de Deo, non tamen secundùm eandem rationem prædicamentalem, qua dicuntur de creaturis. Ad primam confirmationẽ respondetur, q̃ licet Paternitas & Filiatio in Deo sint simpliciter relationes, non tamen pertinent ad prædicamẽtum propter rationes iam dictas; Nam sunt infinita perfectio, & ita non coarctantur ad vnam rationem prædicamentalem. Ad secundam confirmationẽ exprofesso dicendum est infra in materia de Trinit. Sed pro nunc respondetur, q̃ relatio inquantum dicit ad, non dicitur vniuocè de relatione diuina & ea quæ est in creaturis imò nec de relatione reali & rationis. ¶ Ad tertium respondetur, negando consequentiam. Nam substantia dicitur analogicè de Deo & creaturis. Fecit tamẽ Arist. illam diuisionem, quia Deus naturaliter cognoscitur ex his, quæ sunt in creaturis. Ad probationem autem consequentiæ dicitur, optimam esse rationem illã, propter quam Deus excluditur à prædicamento, scilicet, quia est substantia infinita. Ad cuius improbationem dicitur,

dicitur, quòd infinitum duplex est: alterum secundùm essentiam, alterum secundùm quantitatem: infinitum secundùm essentiam est illud quod nõ habet terminos essentiales, qui sunt genus & differentia, infinitũ secundùm quantitatem est id quod caret terminis quantitatis. Deus est infinitus primo modo, quare non ponitur in genere, quia non habet terminos essentiales, scilicet, genus & differentiam: linea verò est infinita secundùm quantitatem, quia nõ habet terminos longitudinis, est autem finita secundùm essentiam, quia clauditur intra terminos essentiales, scilicet, genus & differentiã, quod sufficit vt ponatur in genere. Ad primam confirmationem respondetur, q̃ compositio ex genere & differentia, vt notauimus, nõ est ex sola operatione intellectus, sed habet fundamentum in re: in Deo autẽ cum sit omnino simplex, nõ potest esse tale fundamentũ ex parte ipsius Dei vnde oriatur compositio ex genere & differentia. Ad secundam confirmationem respondetur, q̃ in angelis est aliquid potentiale, à quo sumitur ratio generis, & aliquid actuale, à quo sumitur ratio differẽtiæ. Ad tertiam confirmationem respõdetur, q̃ licet Deus concipiatur à nobis per modum vniuersalis & per modum speciei: quia tamen hæc conceptio non habet fundamentum in re, sed in imperfectione tantùm nostri intellectus, qui non potest cognoscere Deum pro isto statu sicuti est, sed per ordinem ad res materiales, ideò simpliciter Deus non est species aut genus, nec etiã est in genere: at verò quando angelus concipitur à nobis per modum speciei, talis conceptio habet fundamentũ in re, vt modo dicebamus ad secũdam cõfirmationem, & ideò propriè est species. ¶ Ad quartum respondetur, quòd licet ex imperfectione nostri intellectus Deum qui est infinitus possimus nos concipere secundùm quandam rationem limitatam, vt dicit respectũ ad extra: at verò in ratione entis Deus est in seipso infinitus, & quæcunq; ratio existens in Deo est infinita simpliciter, & consequenter includens omnem actualitatẽ & perfectionẽ, ac subinde extra omne genus. ¶ Ad quintum respondetur ex Caiet. hîc & de ente & essent. c. 6. quòd in antecedenti illius tertiæ rationis accipit Diuus Thomas esse & pro esse specifico & pro esse existẽtiæ, nam de vtroque verificatur; imò veritas vnius infert veritatem alterius. Vide Caietanum articulo præcedẽti in fine. Ad confirmationem respondetur, nullam esse repugnantiam inter dicta D. Thomæ. Nam cum in illis locis dicit, Deum reductiuè poni in prædicamento tanquàm principium, intelligit tanquàm principium continens ipsum genus, non q̃ contineatur in genere; & hoc modo Deus est quodammodo in omnibus generibus, & per quandam appropriationem in genere substantiæ quod magis appropinquat Deo. Quando verò hic dicit, q̃ Deus nec reductiuè etiam est in genere, intelligit tanquàm contentum ab ipso genere. Explicatio est Capreoli in. 1. dist. 8. q. 2. Vide hic Caietanũ. Quòd si quæras, vtrùm absolutè dicendum sit, Deum esse reductiuè in prædicamento propter hanc explicationem datam? Respondetur, quòd potius absolutè negandum est Deum esse reductiuè in prædicamento. Nam quòd Deus contineat omnia genera, & sit prima causa illorum, non sufficit vt dicamus, Deum reduci ad aliquod genus, quin potius inde colligitur, omnia genera reduci ad Deum. Vnde ille modus loquendi Diui Thomæ in. 1. sentent. non est omnino proprius. Lo-

A quendum est igitur iuxta tenorem doctrinæ, quam tradit in hoc articulo. Ad illud verò quod ibi adducitur, quòd vnumquodq; mensuratur per id quod est perfectissimum in suo genere; Respondetur, q̃ quãdo mensura est eiusdem ordinis, ponitur in eodẽ genere cum re mensurata, vt animal rationale pertinet ad prædicamẽtum in quo ponuntur cætera animalia. At verò quãdo mensura nõ est eiusdẽ rationis: sed superexcedẽs & eminentissima, vt Deus, nõ oportet q̃ sit in eodem genere.

Sed dubitatur, quomodo sit intelligenda ratio Diui Thomæ, quam assumit in argumento Sed cõtra dicẽs, nihil esse prius Deo, nec secundùm rem nec secundùm
B intellectum. Videtur enim hoc esse falsum. Nam prædicata cõmunia Deo & creaturis vt ens, substantia, &c. priora videntur esse ipso Deo secũdum intellectum, & hoc patet, quia nõ cõuertitur subsistendi cõsequentia. Ad hoc respondet Caietanus dicens, q̃ ex parte rei seu rationum formalium nulla ratio est prior Deo: at vero quoad nos aliquid est prius secundùm intellectum nostrum, sicut sapientia prior est, quàm sapientia diuina quoad nos secundum intellectum. Secunda explicatio D. Thomæ est, q̃ ipse loquatur de ratione vniuoca, & sic eius propositio est vniuersalis, & secundum rem & quoad nos. Et sensus est, nulla ratio vniuoca est prior Deo, nec secundùm rem, nec quoad nos etiam per in-
C tellectum abstracta. Quòd autem aliquæ rationes analogicæ abstractæ per intellectum sint priores Deo, nullum est inconueniens. Tertio modo explicari potest propositio D. Thomæ, q̃ aliquid esse prius altero secundùm intellectum dupliciter cõtingit. Primò secundùm rationem ratiocinantem, & sic non est inconueniens aliquid esse prius Deo secundùm intellectũ. Secundo modo secundum rationem ratiocinatam, siue secundùm conceptum formalem rei, & sic nihil potest intelligi prius Deo.

Circa corolarium quod infert D. Thomas in tertia ratione, q̃ de Deo non potest esse demonstratio, intelligendum est de demonstratione à priori, quæ datur
D per veram & propriam causam secundum rem, de quo vide Ferr. 1. cont. gen. c. 25. Si autem loquamur de demonstratione à priori, quæ datur per rationem formalem, hæc locum habet in Deo: demõstramus siquidem à priori, quòd Deus est æternus per hoc quòd est immutabilis. Nam si æternitas Dei esset causabilis, immutabilitas esset causa eius.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm in Deo sint aliqua accidentia.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidẽtia. Substantia enim nulli est accidens, vt dicitur in 1. Phys*. quod ergo in vno est accidens, non potest in alio esse substantia. Sicut probatur, quòd calor non sit forma substantialis ignis: quia in alijs est accidens: sed sapiẽtia, virtus, & huiusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur: ergo & in Deo sunt accidentia.

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

19 1. dist. 8. q. 4. artt. 3. & 1. cõtra ca. 23. & 31. Et po. q. 7. artic. 4. Et opus. 3. ca. 13. 23. 57. 65. & 66. * Tex. 27. & 30. to. 2.

SED

Universidad de Deusto
Biblioteca

SED contra. Omne accidens in subiecto est: Deus autem non potest esse subiectum: quia forma simplex non potest esse subiectum, vt dicit Boet*. in libro de Trinit. ergo in Deo non potest esse accidens.

Ante med. lib. de Trl.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm præmissa manifestè apparet quòd in Deo accidēs esse non potest.

Primò quidem, quia subiectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actū: subiectum enim secundùm accidens est aliquo modo in actu: esse autem in potētia omnino remouetur à Deo, vt ex prædictis patet*.

Q.2.art.3.

Secundò, quia Deus est suum esse: vt Boet. dicit* in lib. de hebd. & licet id quod est aliquid, aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest: sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum quàm calidum, vt albedinem: sed ipse calor nihil habet præter calorem.

In lib. qui dicitur: An omne quod est bonum sit à medio illius.

Tertiò, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Vnde cùm Deus sit simpliciter primū ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis: quia huiusmodi accidentia causantur ex principijs subiecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima: vnde relinquitur, quòd in Deo nullum sit accidens.

A D primum ergo dicendum, quòd virtus & sapientia non vniuocè dicuntur de Deo & de nobis, vt infrà patebit*. Vnde non sequitur quòd accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Q.13.ar.5

A D secundum dicendum, quòd cùm substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora: quāuis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. In Deo non potest esse accidens. hanc probat triplici ratione vt patet.

COMMENTARIVM.

COnclusio huius articuli est de fide, vt patet ex Concilio Lateranensi, vbi definitur, q̄ Deus est omnino simplex, ergo in eo nulla est cōpositio accidentis & subiecti. Hæc etiam est communis sententia Sanctorum. Vide D. August. locis citatis in articulo præced. & 5. de Trinit. c. 4. & 5. & specialiter. c. 16. vbi D. August. soluit argumenta, quæ fieri poterant cōtra veritatem cōclusionis ex denominationibus, quæ adueniunt Deo ex tempore, scilicet, q̄ sit creator, quòd sit dominus, gubernator &c. cum igitur creatura nō sit ab æterno, ergo Deus non erat dominus ab æterno; Respondet August. q̄ istæ sunt quædā denominationes relatiuæ & ab extrinseco nō ponētes aliquid reale in ipso Deo, sed respectum quēdam rationis in ordine ad creaturas, de quo amplius dicemus infra. q. 13. artic. 7. videte ibi Caiet. art. 7. Sed cōtra hoc arguitur. Deus est creans, & præter subiecti corruptionē potest esse nō creās, ergo creare est accidēs Dei. Cōsequētia probatur ex definitione accidentis. Respondetur, q̄ res quæ est substātia potest prædicari prædicatione quinti prædicabilis. Vnde creare nō est accidēs, vt distinguitur cōtra substantiā, est tamen accidens quintū prædicabile.

Circa secūdam rationem in qua dicit D. Tho. quòd ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest sicut calor, nota ex doctrina Caietani hic, q̄ sicut inter abstractum & concretum factum ab intellectu hæc est differētia, q̄ abstractum nihil secum compatitur, sicut albedo vt sic, omnia alia à se excludit: albedo siquidem est id quo album est album, hoc autem nihil aliud est quàm albedo: at verò concretum alia secum admittit, vt album intelligitur etiam esse dulce, & quandoq; ita est: sic etiam loquendo de rebus, ipsis inter abstractum secundùm rem, & compositum secundùm rem est distinctio, quòd id quod est abstractum secundùm rem, est ipsum tantum. Vnde si detur ipsum esse secundùm rem abstractum ab omni eo in quo est receptibile, id est, ab omni natura determinata secundùm genus & differentiam, nihil aliud secum compatitur, & ex consequenti nullum accidens cum eo inuenitur: at verò compositum secundùm rem ex esse & natura aliquid aliud præter se secū admittit. Et hoc est quod D. Tho. elegantissimè in secunda ratione complexus est. Vide D. Aug. lib. 5. & 6. de Trinit. vbi definit veritatē conclusionis articuli dicens, quicquid de Deo dicitur non qualitas est: sed essentia. Vbi aduertè quàm malè loquatur Gabriel in. 1. d. 32. q. 1. dicens, quòd sapientia diuina ponitur in prædicamento qualitatis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrū Deus sit omnino simplex.

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

¶ 2 Præterea. Omne quod est melius, Deo attribuendum est: sed apud nos cōposita sunt meliora simplicibus: sicut corpora mixta elemētis, & animalia plantis: ergo non est dicendū q̄ Deus sit omnino simplex.

SED contra est quod August* 6. de Trinit. quòd Deus verè & summè simplex est.

RESPONDEO dicendum, quòd Deū omnino esse simplicem multipliciter potest esse manifestum.

Primò quidem per supradicta in quæstione.* Cùm enim in Deo non sit compositio, neque quantitatiuarum partium: quia corpus non est: neque compositio formæ & materiæ, neque in eo sit aliud natura & suppositum, neque aliud essentia & esse, neque in eo sit compositio generis & differentiæ, neque subiecti & accidentis, manifestum est quòd Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundò, quia omne compositum est posterius suis componentibus, & dependens ex eis: Deus autem est primum ens, vt supra ostensum est*.

Tertiò, quia omne compositum causam habet: quæ enim secundùm se diuersa sunt, non conueniunt in aliquod vnum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, vt suprà ostensum est†, cum sit prima causa efficiens.

Quartò, quia in omni composito oportet esse potentiam & actum, quod in Deo non est: quia vel vna partium est actus respectu alterius: vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quintò, quia omne compositum est aliquid, quod non

non conuenit alicui suarum partium, & quidem in totis dissimilium partiū manifestum est: nulla enim partium hominis est homo: neque aliqua partiū pedis est pes. In totis verò similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, & aquæ aqua: aliquid tamen dicitur de toto quod non conuenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, & pars eius. Sic igitur in omni cōposito est aliquid quod nō est ipsum, hoc autē etsi possit dici de habente formam, q̄ scilicet habeat aliquid quod non est ipsum: putà in albo est aliquid quod non pertinet ad rationē albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. vnde cùm Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationē tangit Hilar. 7. de Trinit. dicens; Deus qui virtus est ex infirmis non continetur, neque qui lux est ex obscuris coaptatur.

A D primum dicendum, quòd ea quæ sunt à Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quòd sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse eius est aliud quàm quod quid est, vt infrà patebit*.

A D secundum dicendum, quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus: quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno simplici, sed in multis: sed perfectio diuinæ bonitatis inuenitur in vno simplici, vt infrà ostendetur*.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua, quam probat quinque rationibus.

COMMENTARIVM.

DE conclusione huius articuli, quæ definita est in cap. firmiter de summa Trinit. videndus est Aug. 6. de Trinit. c. 6. & 7. ¶ Circa quintam rationem D. Tho. in qua dicit, q̄ in totis æthereogeneis nulla pars est totum, vt nulla pars hominis est homo, posset esse dubium, vtrùm hoc in vniuersum verum habeat. Nam contrarium asserunt nominales. Hæc tamē difficultas philosophica est. Videndus est M. Soto. 1. Physi. q. 3. Veritas resolutoria est, q̄ licet non quælibet pars totius æthereogenei recipiat denominationē totius, vt illa in qua separata non conseruatur forma, vt manus hominis non est homo: at verò quælibet pars hominis, quæ per se potest subsistere in natura humana, est homo, etiam quando est in ipso toto, vt v. g. totus homo empta manu. ¶ Circa solutionem ad primum in qua dicit D. Tho. esse de ratione causati q̄ sit compositum, aduertendum est contra Scotum, in. 1. d. 8. q. 1. hoc dictum D. Thomæ non esse intelligendum de causato largè loquendo, vt extenditur ad partes alicuius totius & ad accidentia: hæc enim non causantur: sed concausantur & comproducuntur; sed intelligendum est de causato per se subsistenti: & sic cessant obiectiones Scoti. ¶ Circa solutionem ad secundum, vbi dicit D. Thomas, q̄ apud nos cōposita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno simplici, sed in multis: at verò inuenitur in vna quadam re simplicissima, nota, q̄ simplicitas nō est perfectio simpliciter. Nam vt docet D. Anselmus in Monologio. c. 15. perfectio simpliciter est illa, quæ in vnoquoque melior est ipsa, quàm non ipsa, quę descriptio duas exigit conditiones, vt aliquid sit simpliciter perfectio. Prima, q̄ illud quod attribuitur, importet perfectionē, defectu cuius negatio nō est perfectio simpliciter, & relatio vt sic. Secunda conditio est, quòd illa perfectio sit melior quàm quælibet sibi incompossibilis, non indiuiduo huius vel illius naturæ: sed in indiuiduo entis. Defectu cuius risibilitas, hinnibilitas, & huiusmodi non sunt perfectiones simpliciter: quia licet sunt meliores huic homini, & huic equo, nō tamē huic enti inquantum est hoc ens. Simplicitas ergo defectu primæ conditionis non est simpliciter perfectio, quia non dicit perfectionem, sed negationē imperfectionis. Vnde & vocatur prædicatum negatiuum à Caietano, in de ente & essentia. c. 2. vbi de hac re longius disputat contra Scotum, in. 1. dist. 8.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm Deus in compositionem aliorum veniat.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionys. 4. † c. cœl. hierarc. Esse omnium est quæ supereſſe est Deitas: sed esse omnium intrat compositionem vniuscuiusque. ergo Deus in compositionem aliorum venit.

¶ 2 Præterea. Deus est forma; dicit enim August.* in lib. de ver. Domini, quòd verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata: sed forma est pars compositi: ergo Deus est pars alicuius compositi.

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

SED contra est, quod dicit Diony. 2. † ca. de diu. nom. quòd neque tactus est eius, scilicet Dei: neque alia quædam ad partes commiscendas communio.

¶ 2 Præterea, * dicitur in lib. de causis, q̄ causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quòd Deus esset anima mūdi, vt patet, † per Aug. in lib. 7. de ciuit. Dei: & ad hoc etiā reducitur, quod quidā dixerūt, Deū esse animam primi cœli. Alij autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum. & hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit Dauid de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deū aliquo modo in compositionem alicuius venire: nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia suprà* diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominē. Materia verò cū causa efficiēte nō incidit in idē numero, nec in idē specie: quia hoc est in potentia, illud verò in actu.

Secundo, quia cùm Deus sit prima causa efficiens, eius est primo & per se agere: quod autē venit in cōpositionem

21 1. dist. 8. q. 3. arti. 2. & 1. cōtra ca. 17. 27. & 28. & vers. q. 21. ar. 6. q. 6. art. 6. † Ca. 4. non remotè à principio. Sermo. 38. super illud In princip. erat verbū tom. 10. Et mal. q. 16. art. 12. & opusc. 3. capite. 17. 18. 212. & 222. Cap. 2. parte 1. à medio illius. Inter opera Aristot. tom. 3. In propositione 6. Lib. 7. de ciuit. Dei. c. 6. tom. 5.

Q.3.art.3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sitionem alicuius,non est primò & per se agens,sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum,& ignis calefacit per calorem: vnde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars cōpositi potest esse simpliciter prima in entibus,neque etiā materia & forma, quæ sunt primæ partes cōpositorū: nam materia est in potē tia:potētia autē est posterior actu simpliciter, vt ex di-
Q.3.art.1. ctis patet,forma autē quæ est pars compositi,est forma participata: sicut autē participās est posterius eo quod est per essentiam,ita & ipsum participatū: sicut ignis in
Q.2.art.3. ignitis est posterior eo quod est per essentiā. Ostēsum est autem *, quòd Deus est primum ens simpliciter.

A D primum ergo dicendum,q̄ Deitas dicitur esse B omniū effectiuè & exēplariter,nō autē per essentiam.

A D secundum dicendū,q̄ verbum est forma exēplaris,non autem forma,quæ est pars compositi.

A D tertium dicendum, quòd simplicia non differunt aliquibus alijs differentijs,hoc enim compositorū est:homo enim & equus differunt rationali & irrationali differentijs, quæ quidem differentiæ non differūt amplius abinuicem alijs differentijs: vnde si fiat vis in verbo non propriè dicuntur differre, sed diuersa esse.
Text.24. Vnde secundùm Philosophum 10.Metaphy.*diuer-
& 25.to.3. sum absolute dicitur,sed omne differens aliquo differt. vnde si fiat vis in verbo, materia prima & Deus non C differunt, sed sunt diuersa seipsis: vnde non sequitur quòd sint idem.

SVMMA ARTICVLI.

Elatis tribus erroribus de hac re, D.Tho. respondet. Impossibile est Deum aliquomodo in compositionem alicuius venire. hanc conclusionem probat tribus rationibus.

COMMENTARIVM.

COnclusio huius articuli est de fide.Primus error eorū quos hic refert D.Thomas fuit antiquorū Philosophorum & Poëtarum,qui dixerūt; Deū esse animam mundi.De quo vide Arist.12.Metaphy. D commento.41.& August.lib.4.de ciuit.Dei cap.10. 11.& 12.Secundus autē error,q̄ Deus, scilicet,sit principiū formale omniū rerū,fuit cuiusdā hæretici Almerici nomine,qui damnatus fuit in Concilio Lateranēsi, vt patet ex fine cap.Firmiter,de summa Trinitate, &c. Hunc etiam errorē tenuit quidam Iohannes de Oria in vniuersitate Salmanticensi, qui coactus est publicè recantare.Affirmabat siquidē,q̄ quemadmodū ignita participant ignem formaliter,ita omnes creaturæ Deitatē. Hæc tamen sententia est manifestus error,de quo vide elegantē & sapientissimū virum Ioannem de Turrecremata in summa Eccles.e, lib.4.c.35. E

Nota ad finem huius articuli quatuor conditiones, quas bene notat hic dominus Caiet. requiri ad hoc vt aliqua res veniat in cōpositionem alterius rei. Prima,q̄ vna distinguatur realiter ab alia.Secunda, q̄ cōiunctio sit realis.Tertia,q̄ sit coniunctio non solum secundùm situm,aut operationē,sed secundùm propriū esse reale. Quarta,quòd vnum se habeat vt potentia, & alterū vt actus, vel in ordine ad aliquod tertium actuatum ab vtroque,vt in compositione per accidēs: defectu cuius dicit Caiet.Christus non dicitur compositus:hoc tamē quod attinet ad Christum, vtrum absolutè sit dicēdus persona composita, pertinet ad. 3.p.q.2.artic.4.vbi A satis probabiliter sapientissimi discipuli D.Tho. nostri temporis tuentur partem affirmatiuam. Et hæc de hac quæstione.

QVÆSTIO IIII.
De Dei perfectione.

POST considerationem diuinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendū est.Et quia vnumquodque secundùm quod perfectum est, sic dicitur bonum: primò agēdum est de perfectione diuina. Secundò de eius bonitate.

CIRCA primum quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶Vtrùm Deus sit perfectus.

AD PRIMVM sic proceditur.Videtur quòd esse perfectum non conueniat Deo.Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum:sed Deo non conuenit esse factum:ergo nec esse perfectum.

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

¶ 3 Præterea. Ostēsum est suprà, * quòd essentia Q Deus est ipsum esse: sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum,cùm sit communissimum & recipiens omnium additiones:ergo Deus est imperfectus

SED cōtra est,quod dicitur Matth.5. Estote perfecti sicut & pater vester cœlestis perfectus est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * Philosophus narrat in 12.Meta.quidam antiqui Philosophi,scilicet Pythagorici,& Leucippus,non attribuerūt optimum & perfectissimum primo principio. Cuius ratio est,quia philosophi antiqui conliderauerūt principiū materiale tātum:primū autē principiū materiale imperfectissimū est.Cùm enim materia inquantum huiusmodi sit in potentia:oportet q̄ primū principiū materiale sit maximè in potentia, & ita maximè imperfectum.Deus autē ponitur primū principiū nō materiale, sed in genere causæ efficientis: & hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia inquātum huiusmodi est in potentia, ita agens inquantum huiusmodi est in actu:vnde primū principiū actiuum oportet maximè esse in actu:& per consequens maximè esse perfectum:secūdùm hoc enim dicitur aliquid esse perfectū, secundùm quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis.

A D primum ergo dicendū, q̄ sicut dicit Gregor. Balbutiēdo vt possumus excelsa Dei resonamus:quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest.Sed quia in his quæ fiunt tunc dicitur esse aliquid perfectum,cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu,siue hoc habeat per modum perfectionis, siue non.

A D secundum dicendum, quòd principium materiale quod apud nos imperfectum inuenitur, non potest esse simpliciter primū,sed præceditur ab alio perfecto.Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine,tamen habet ante se animal vel plantā,vnde deciditur.

deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia esse aliquid actu, cùm ens in potentia non reducatur in actum,nisi per aliquod ens in actu.

A D tertium dicendum, quòd ipsum esse est perfectissimū omnium: cōparatur enim ad omnia vt actus: nihil enim habet actualitatem,nisi inquātum est: vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum & etiā ipsarū formarum:vnde non comparatur ad alia sicut recipiēs ad receptum,sed magis sicut receptū ad recipiens: cùm enim dico esse hominis,vel equi,vel cuiuscunque alterius,ipsum esse consideratur vt formale & receptū,non autem vt illud,cui competit esse.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Deus est perfectissimus. Ratio est. Quia omnis effectus præexistit in virtute causæ agentis: sed Deus est prima causa effectiua rerum omnium,ergo inquantum huiusmodi oportet esse in actu perfectissimo.

COMMENTARIVM.

PRO explicatione conclusionis nota, quòd cum perfectum dicatur id quod habet perfectionem, perfectio ipsa dupliciter potest accipi.Vno modo pro qualibet forma quomodolibet actuate rem ipsam: & sic dicitur perfectio sapientia, virtus,& albedo. Alio modo accipitur vt significat optimum modum essendi & optimum statum rei,aut formæ cuiuslibet, & sic sapientia dicitur perfecta quando est in optimo statu & modo se habendi.Et ita intelligenda est conclusio,cum dicitur perfectus Deus,eo q̄ est maximè in actu essendi,quo nihil deest illi eorum,quæ possunt pertinere ad summam perfectionem essendi. Aduerte deinde,quàm imperfectè significemus perfectionem Dei. Nam vox hæc perfectum dicitur à per & factum, quasi per omnia, siue vndiq; factum: secundùm quā etymologiam Deo nō cōuenit esse perfectū. Sed quia quæ apud nos D fiunt vndiq; secundùm suas partes dicuntur perfecta, quibus nihil deest:hinc translatum est nomē,vt significet rem cui nihil deest, & sic dicitur Deus perfectus.

ARTICVLVS II.
¶Vtrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.

AD SECVNDVM sic proceditur.Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omniū rerū: Deus enim simplex est,vt ostēsum est *:sed perfectiones rerū sunt multę E & diuersæ,ergo in Deo non sunt oēs perfectiones rerū.

¶ 2 Præterea.Oppositæ non possunt esse in eodē: sed perfectiones rerum sunt oppositæ:vnaquæq; enim species perficitur per suam differentiam specificā: differentiæ autem, quibus diuiditur genus & cōstituuntur species,sunt oppositæ: cum ergo oppositæ non possint simul esse in eodem, videtur quòd non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

¶ 3 Præterea.Viuens est perfectius quàm ens, & sapiens quàm viuēs:ergo & viuere est perfectius quàm esse,& sapere quàm viuere: sed essentia Dei est ipsum esse:ergo non habet in se perfectionem vitæ & sapiētiæ & alias huiusmodi perfectiones.

SED contra est quod dicit Dionys. † 5.capite de diui.no. quòd Deus in vna existentia omnia prehabet.

RESPONDEO dicendum, q̄ in Deo sunt perfectiones omnium rerū. Vnde & dicitur vniuersaliter perfectus:quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inueniatur in aliquo genere,vt dicit Cōmen.in 5.Metap. * Lib.5.tex-
Et hoc quidem ex duobus considerari potest. tu 21.

Primo quidem per hoc,quòd quicquid perfectionis est in effectu,oportet inueniri in causa effectiua: vel secundùm eandem rationem,si sit agens vniuocū, vt homo generat hominē:vel eminentiori modo, si sit agens æquiuocū:sicut in Sole est similitudo eorū, quæ generantur per virtutē Solis.Manifestū est enim quod effectus præexistit virtute in causa agēte: præexistere autē B in virtute causæ agētis nō est præexistere imperfectiori modo,sed perfectiori,licet præexistere in potētia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo: eò q̄ materia inquantū huiusmodi est imperfecta, agēs verò inquantū huiusmodi est perfectū: Cum ergo Deus sit prima causa effectiua rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundùm eminētiorem modum.Et hanc rationem tangit Dionys.5.ca. de diui.nom. * dicens de Deo,quòd non quidem hoc est, Cap.5.à
hoc autem non est,sed omnia est,vt omnium causa. medio.

Secundò verò ex hoc,quod suprà ostensum est *,q̄ q.3.artl.4.
Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet, C quod totā perfectionē essendi in se cōtineat.Manifestū est enim quòd si aliquod calidū non habeat totā perfectionem calidi:hoc ideo est,quia calor nō participatur secūdum perfectā rationē: sed si calor esset per se subsistēs, nō posset ei aliquid deesse de virtute caloris:vnde, cùm Deus sit ipsum esse subsistēs, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omniū autē perfectiones pertinent ad perfectionē essendi: secūdum hoc enim aliqua perfecta sunt,q̄ aliquomodo esse habēt: vnde sequitur quòd nullius rei perfectio Deo desit.Et hanc etiam rationem tangit Diony.5.c.de di.no.dicens;Quòd Deus non quodammodo est existens,sed simpliciter & incir cunscriptè totum in seipso vniformiter esse præcipit: & postea subdit,quod ipse est esse subsistentibus.

A D primum ergo dicendum, q̄ sicut Sol, vt dicit Dion.* 5.cap.de di. no. sensibiliū substantias & qualiCap.5.alitates multas & differentes ipse vnus existens & vniquātulum
formiter lucēdo in seipso vniformiter præcipit,ita mul- à medio.
to magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundùm naturalem vnionem: & sic quæ sunt diuersa & opposita in seipsis,in Deo præexistunt,vt vnū absque detrimento simplicitatis ipsius. Et per hoc patet solutio ad secundum.

A D tertium dicendum, q̄ sicut in eodē cap. idem † Diony.dicit, licet ipsum esse sit perfectius quàm vita: Cap.5.non
& ipsa vita quàm ipsa sapiētia: si consideretur secun- remotè à
dùm quod distinguuntur ratione:tamen viuēs est per- principio.
fectius quàm ens tantū:quia viuens etiam est ens, & sapiens est ens & viuens. Licet igitur ens non includat in se viuens & sapiens:quia non oportet quòd illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnē modum essendi,tamen ipsum esse Dei includit in se vitam & sapientiam:quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei,quod est ipsum esse subsistens.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundùm eminentiorem modum. hanc probat duplici ratione.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio in solutione ad primum. Perfectiones, quæ sunt diuersæ & oppositæ in seipsis, in Deo præexistunt vt vnum absque detrimento diuinæ simplicitatis.

Nota maximè solutionem ad tertium pro ijs quæ supra quæst. 3. art. 4. dixi de esse & essentia, quòd omnia fundantur in doctrina S. Thomæ in hac solutione ad tertium.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò, vtrùm prima ratio D. Tho. bona sit, in qua supponit q̃ præexistere in virtute causæ agentis nõ est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori. ¶ Arguitur primò. Semen est causa arboris, & sacramenta sunt causa gratiæ, sol est causa viuentium: & tamen istie effectus non præexistũt perfectiori modo in virtute causæ, ergo ratio D. Tho. falsum supponit. ¶ Secundò arguitur. Homo est causa alterius hominis: & tamen iste effectus non est perfectiori modo in sua causa, cum sit effectus eiusdem speciei, ergo &c. ¶ Tertiò arguitur. Effectus dum est in se ipso perfectiori modo est, & simpliciter est, dum autem est in sua causa solùm, non simpliciter est: sed secundùm quid, ergo.

Ad hoc dubium breuiter respõdetur optimam esse rationem D. Tho. Quod patebit ex argumentorum solutione. ¶ Vnde ad primum argumẽtum respondetur, q̃ ratio D. Thomæ intelligenda est de causa principali & non de instrumentali. Cæterùm semẽ & sacramenta sunt causa instrumentalis: & ipse sol est causa instrumentalis respectu viuentium inferiorum: principalis autem est ipsa intelligentia mouens cœlum ita virtuose, vt attingat ad generationem viuentium. ¶ Ad secundum respõdetur, q̃ effectus dupliciter potest dici præexistere perfectiori modo in sua causa. Vno modo negatiuè, hoc est, non imperfectiori modo. Et ita etiam in causis vniuocis verificatur, quòd perfectiori modo existit in sua causa. Altero modo potest intelligi effectus præexistere in sua causa perfectiùs positiuè secundùm excessum positiuum. Et tunc si effectus consideretur prout est in fieri, existit perfectiori modo in sua causa etiam vniuoca. Ratio est. Quia prout est in fieri, est in potentia vt fit in esse perfecto. At verò prout est in causa, est in actu. Quia omne agens agit inquantum est in actu. ¶ Ad tertium respondetur, quòd reuera ita est, q̃ nulla res dicitur propterea esse, quia sit in sua causa perfectiori modo. Cuius ratio est. Quia tunc vnaquæque res dicitur esse simpliciter quando habet proprium esse in se ipsa limitatum secundùm modum suæ speciei & individuationis. Quando verò consideratur res vt solum continetur in sua causa, quantumlibet illa perfectio causæ sit eminens: tamen quia effectus nihil recipit in actu à sua causa, non dicitur esse simpliciter: sed secundùm quid & in potentia. Vnde ad argumentum respõdetur, q̃ cum effectus dicitur perfectiori modo contineri in sua causa, intelligitur non materialiter secundùm propriam specificam & individuam rationem: sed secundùm rationem perfectionis formalis vel eminentis, quæ debet esse in causa, tanquam exemplar & virtus efficiendi.

DVbitatur secundò circa secundam rationẽ primæ conclusionis in qua dicitur, quòd esse per se subsistens necessariò debet habere omnes perfectiones, quæ possunt pertinere ad rationem essendi. Pro parte negatiua arguitur primò. Accidentia in sacramento altaris sunt per se subsistentia sine subiecto: & tamen non habent omnem perfectionem, quæ potest pertinere ad illorum speciem; nequè enim albedo ibi est intensissima, ergo. ¶ Secundò. Omnis substantia creata est per se subsistens: & tamen nulla habet omnem perfectionem quæ potest pertinere ad rationem substantiæ, ergo ex eo quòd Deus sit ipsum esse per se subsistens non colligitur quòd habeat omnem perfectionem essendi. ¶ Tertiò. Esse in creaturis realiter distinguitur ab essentia, ergo Deus potest illud separare ab essentia. Tunc est argumentum. Illud esse separatum non haberet omnes perfectiones essendi, alioquin esset Deus, ergo illa consequentia D. Tho. nõ est bona.

Ad hoc respondetur rationem D. Thom. optimam esse, quæ fundatur in doctrina D. Dionysij, cap. 5. de diuinis nominibus asserentis, quòd Deus nõ quodammodo est existens, sed simpliciter & incircunscriptè, totumq̃ue vniformiter in se ipso esse præaccipit, hoc est, quòd per se primò & essentialiter Deus est ipsum esse subsistens non receptum, neque limitatum ab aliquo. Vnde planè colligitur, quòd in se habet omnem perfectionem essendi.

Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum respondetur, quòd accidentia quæ recipiunt magis & minus si omnino à subiecto separarentur, haberent omnem perfectionem quæ posset pertinere ad suam speciem. At verò in Eucharistia huiusmodi accidentia quanuis non sunt in subiecto substantiali: sunt tamen in quantitate, quæ supplet vicem substantiæ respectu aliorum accidentium. Et sic manent illa accidentia cum eadem intensione sicut erant in substantia. Quantitas verò ipsa & figura, siue in subiecto siue extra, non recipit magis & minus, & ideo habent semper omnem perfectionem pertinentẽ ad suam speciem. Secundò respondetur, q̃ quanuis albedo remissa posit omnino separari à subiecto per Dei potentiam: tamen per aptitudinem intrinsecam ad tale subiectum poterit limitari. ¶ Ad secundum respondetur, q̃ quanuis omnis substantia dicatur per se subsistens, id est, nõ in subiecto: tamen nulla substantia, præter diuinam, habet per se primò existere, id est, per essentiam suam, sed recipit esse in sua essentia limitatum ab ipsamet essentia. Diuus autem Tho. loquitur de esse quod per se subsistit, non solum quia non est in subiecto, sed quia non est ab alio receptum, sed per essentiam suam est. Quare nulla substantia, præter diuinam, habet esse per se primò subsistens. Secundò respondetur melius & breuius, quòd esse substantiæ est esse receptum in essentia, nam nulla substantia habet esse per se subsistens, quanuis illa per se subsistat, sed est non in subiecto. ¶ Ad tertium respondetur, q̃ dupliciter potest intelligi quòd esse separetur per diuinam potentiam ab essentia. Vno modo quòd essentia maneat in vniuerso tanquam pars vniuersi, & tamen non habeat esse siue existentiam. Altero modo vt ipsum esse existentiæ, quod modo recipitur in substantia creata, conseruetur & maneat per diuinam potentiam absque eo quòd recipiatur in aliqua essentia substantiali. Si priore modo intelligatur, videtur mihi implicare contradictionẽ, q̃ essentia siue substantia rei cõseruetur in rerum natura absq; existentia, aliàs verificaretur, quòd est & quòd nõ est.

Non

Non dico fieri non posse vt aliqua essentia creata non posit existere per diuinam potentiam sine existentia finita & recepta in essentia: Hoc enim nõ esset verum, quoniam secundùm probabiliorem opinionem Thomistarum, humanitas in Christo Domino non solum caret propria personalitate, (quòd est tenendum secundùm fidem catholicam) sed etiam caret propria existentia: quanuis Scotistæ aliter sentiant. Dicunt enim, quòd illa humanitas habet propriam existentiã: quod mihi semper visum est plus quam falsum, & minus tutum pro dignitate Mysterij incarnationis. Sed de hoc aliàs. At verò si secundo modo intelligatur, bene fieri potest per diuinam potentiam, esse existentiæ, quod modo est in substantia, separari & conseruari sine substantia; imo de facto posset aliquis probabiliter sustinere quòd accidentia in sacramẽto altaris existunt per modum substantiæ, cum existentia, quæ anteà fuerat in substantia, quæ totaliter desiuit esse. Dixerim probabiliter sustineri, quia probabilis opinio est, quam tenet M. Soto lib. 1. Physic. q. 1. art. 1. prope principium, quòd quando accidẽtia existunt in substantia, existũt secundariò per eandem existentiam per quam existit substantia, ita sanè quòd eadem res per quam perse primò substantia existit in rerum natura, sit eadem per quam secundariò accidentia existunt in substantia, seu potius inexistunt. Atque hoc pacto per necessariam consequentiam sequitur, quòd cum facta consecratione maneant & existant accidẽtia eadem numero, quæ antea erãt in substãtia panis manẽt cũ eadem existẽtia quam antea habebant, nam certum est (nisi quis velit desipere, oppositum asserens,) quòd nõ creatur de nouo existentia aliqua, per quam accidẽtia existant. Sed vt inquit D. Tho. 3. p. q. 77. art. 4. quòd post consecrationem, quanuis subiectum accidentium non remaneat, remanet tamen esse, quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium & conforme subiecto. Ecce igitur consequentiam euidentem. Accidentia manent cum existentia, quam acquisierunt in subiecto sed illa existentia, secundùm probabilem opinionem, non distinguitur tanquam res à re ab existentia per quam anteà existebat substantia, ergo iam de facto separat Deus illam existentiam, vt accidentia maneant & existant per modum substantiæ, atque inde est, vt ita nutriant hominem & corrumpantur, sicut si eadem substantia panis maneret, vt docet D. Tho. vbi supra. Imo Caiet. super illum locum, cum tamen alibi teneat, scilicet in 1. p. q. 28. art. 2. ad secundum, quòd inesse accidentis distinguitur realiter ab essentia accidentis & ab esse subiecti: tamen non veretur in commentario super. 3. p. q. 77. art. 4. asserere his verbis, Quòd quia esse illud (loquitur autẽ de esse existentiæ, quod manet in sacramento) sequestratum à materia est corruptibile vt priùs, quia retinet naturam priorem, hinc prouenit, vt terminare corruptionem posit sine separatione formæ à materia, quæ non est. Et similiter quia huiusmodi esse sic separatur, & separatum cõseruatur, vt proprium erat & conforme subiecto, putà, pani vel vino, ita potest terminatiuè corrumpi, quasi ad corruptionem subiecti, sicut prius. Hæc Caietanus. Sed non defuit qui minus opportunam occasionem nactus obiecerit contra nostrũ assertũ, q̃ in Concilio Tridentino, Sess. 13. can. 2. dicitur, siquis negauerit mirabilem illam & singularẽ cõuersionẽ totius substãtiæ panis in corpus, & totius substantiæ vini in sanguinem manẽtibus duntaxat speciebus panis & vini, anathema sit. Ecce argumentum. Ergo nulla ratione potest dici, q̃ manet existentia, quæ fuerat in substantia panis. Probatur consequentia. Quia iam nõ manerent duntaxat accidentia panis. Respondetur ad hoc argumentum, q̃ qui ad paucà respiciunt, facilè allucinantur. Si enim Sophisticus argumentator attenderet, q̃ eo ipso q̃ concilium definit accidentia manere, definit etiã q̃ manent cum existentia, videret consequentiam sui argumenti nullam esse. Certũ est enim apud doctos Theologos, q̃ existentia in hoc mysterio non creatur de nouo: sed eadem prorsus, per quam antea existebant accidentia, manet cum illis vt existant per modũ substantiæ. Ergo dictio exclusiua, duntaxat, cum dicitur, duntaxat manentibus speciebus panis & vini, nõ excludit existentiã quam antea acquisierunt accidentia in ipsa substantia. Vtrùm autẽ hæc existentia distingueretur tanquã res à re, an vero eadẽ res cũ respectu ad substãtiã, diceretur existẽtia per se subsistãtiæ, & rursus diceretur inexistentia accidentiũ, siue existẽtia in alio, quæstio est satis impertinẽs ad sacrosanctã sacramẽti religionẽ ac fidẽ. Atq; ita sentiunt omnes viri Theologi doctissimi, quos ego cõsului plurimos nõ solũ mei ordinis, sed etiã alterius, & seculares magistros doctissimos valdeq; catholicos.

DVbitatur tertiò, circa principalem conclusionẽ. Vtrùm aliqua perfectio, quæ est formaliter in creaturis sit formaliter in Deo, an solum eminenter. ¶ Et probatur primò, quòd nulla sit formaliter in Deo. Si quæ formaliter esset in Deo & in creaturis, sequeretur quòd vniuocè talis perfectio denominaret Deum & creaturas, cõsequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam talis perfectio formalis secundùm eandem rationem formalem esset in Deo & in creaturis, quanuis differentia esset secundùm magis & minus, quæ differentia non facit analogiam, sicut album vniuocè dicitur de magis albo, & minus albo. ¶ Secundò, si aliqua perfectio formaliter esset in Deo maximè sapientia: sed hæc non, ergo nulla reperitur. Minor probatur. Quia de ratione formali sapientiæ quæ est in creaturis est genus proprium, scilicet habitus & qualitas: sed ista non possunt esse formaliter in Deo, ergo neque sapientia. ¶ Tertiò probatur quòd nulla perfectio sit eminenter in Deo. Quia pari ratione sequeretur, q̃ etiã in omnibus creaturis perfectioribus essent eminenter perfectiones aliarum creaturarum minùs perfectarum. Sequela probatur. Quia propterea eminenter continẽtur in Deo perfectiones creaturarum, quia ipse habet esse perfectius: sed etiam homo habet esse perfectius bruto, ergo homo est eminenter brutum.

Pro intelligentia huius difficultatis notandum est primò, dupliciter distingui perfectionem à Theologis ex Anselmo in suo Prosologio cap. 15. Quædam est perfectio simpliciter, alia secundùm quid respectu cuiusdam. Perfectio simpliciter dicitur, quæ in vnoquoq; melior est ipsa, quàm non ipsa, hoc est, q̃ in quocũque ente reperiatur illa perfectio cõstituit ipsum in excellentiori gradu entis, quã esset sine illa. v. g. vita, sapiẽtia sunt perfectiones simpliciter, qua melior est viuẽs, quã quodcunq; non viuẽs. Similiter sapiẽs melior est quàm non sapiẽs. At perfectio secũdùm quid potest definiri quasi contradictorio modo, scilicet est perfectio, quæ non in vnoquoque ente melior est ipsa, quàm nõ ipsa.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Non enim constituit ens in gradu perfectiori, quàm A
constitueretur per aliam perfectionem, quæ non esset
illa.v.g.sensitiuum perfectio quædam est quæ constitu-
it in gradu quodam minus perfecto, quàm si res con
stitueretur per aliam perfectionem, quæ nō esset ipsa.
v. g. in angelis est intellectiuum sine sensitiuo, & sunt
perfectiores, quàm omnia sensitiua. Ratio huius diffe-
rentiæ est, quia perfectio simpliciter nō includit in suo
formali conceptu imperfectionem aliquam. Vt sapien
tia dicit in suo formali conceptu cognitionem per cau-
sas altissimas. At verò perfectio secundum quid in suo
formali conceptu includit imperfectionem. v.g. huma
nitas includit in suo formali cōceptu compositionem B
ex materia & forma, rationale includit in suo cōceptu
formali discursum per motum intellectualem, per quē
intellectus procedit de potentia in actum. ¶ Nota se-
cundò, quòd perfectio, siue simpliciter, siue secundum
quid, potest dici tripliciter esse in aliquo. Vno modo
formaliter præcisè. Secundo modo eminenter tantùm
& non formaliter. Tertio modo formaliter & eminen-
ter simul. Exemplum primi, rationalitas est in Petro
formaliter præcisè, Exemplum secundi, natura leonis
est in Deo eminenter tantum, tanquam in virtute cau-
sæ superioris ordinis. Exemplum tertij. Sapientia est in
Deo formaliter & eminenter simul. Formaliter quidē, C
quatenus sapientia secundum propriam rationem im-
portat cognitionem per causam altissimam. Eminenter
verò: quia diuina sapientia non continetur in genere
qualitatis & habitus, sed est ipsum esse diuinū, & causa
æquiuoca totius creatæ sapientiæ, & efficiens & exem-
plaris superioris ordinis.

His suppositis sit prima conclusio. Secundum
fidem necesse est confiteri, q Deus continet in
se omnium rerum perfectiones. Probatur: quia
necesse est confiteri Deum esse causam efficiētem om-
nium rerū. Omnia enim per ipsum facta sunt. Ioan. 1. D
sed inde sequitur per demonstrationem naturalem, q
Deus habet in se perfectiones omnium rerum saltim
eminenter, vt D. Tho. demonstrat, quia omne agēs agit
inquantum est in actu, ergo. Præterea probatur ex
Psalmo 93. Qui plantauit aurem non audiet, aut qui
finxit oculum non considerat? Similiter Sapien. 1. Spi-
ritus Domini repleuit orbem terrarum, & hoc quod
continet omnia scientiam habet vocis. Quanuis sensus
literalis videatur esse, quòd spiritus Domini conseruan
do ipsa contineat quæ facta sunt. Item adducitur illud
Rom. 11. Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.
Vbi aduerte quòd magis probat nostram conclusionē E
in eo quod dicit Per ipsum, quasi per causam exēplarē,
quàm in eo quod dicit In ipso: hoc enim significat, q
in Deo conseruantur omnia quæ facta sunt.

Secunda conclusio. Perfectiones quæ dicuntur esse
simpliciter perfectiones, sunt in Deo propriè & for-
maliter. v.g. sapientia, vita, imo sunt ipsemet Deus. Hęc
conclusio de fide est sicut præcedens. Probatur, quia
huiusmodi nomina, quæ tales perfectiones significant,
dicuntur propriè de Deo, ergo sunt in illo formaliter.
Patet consequentia, quia si tantum dicerētur causaliter
de Deo, esset impropria locutio dicere, Deus est sapiēs,
sicut dicere, medicina est sana. Antecedens verò proba
tur ex sentētia Sanctorū. v.g. Ambrosij in Prolo. lib. 2.
de fide ad Gratianum Imperatorem. D. Aug. lib. 2. de
Trinit. c. 1. qui docēt huiusmodi nomina propriè, & nō
analogicè dici de Deo. Item probatur ex illo Ioā. 1. In
ipso vita erat. & cap. 5. Sicut pater habet vitā in semet-
ipso, sic dedit & Filio habere vitam in semetipso. Et 1.
Ioan. 1. Annūciamus vobis vitā æternā, quæ erat apud
Patrem, & apparuit nobis. Et deniq; cōmunis cōsensus
est omniū Theologorū, in Deo esse aliquas perfectio-
nes formaliter & cum proprietate sermonis; ergo om-
nis perfectio, quæ est simpliciter perfectio, necessariò
est in Deo formaliter. Probatur consequentia. Quia nō
est maior ratio de vna, quàm de alia. Confirmatur: quia
aliàs Deus non haberet intellectū, nec voluntatem for-
maliter & propriè, ac per consequens, nec Filius pro-
cederet per intellectum propriè, nec Spiritus sanctus
per voluntatem.

Tertia conclusio. Perfectiones quæ dicuntur secun-
dumquid, non sunt in Deo formaliter, sed eminēter &
virtualiter. Probatur, quia si formaliter essent in Deo,
sequeretur q propriè & formaliter prædicarentur de
Deo, & ita Deus esset propriè corpus, equus leo, &c.
Confirmatur. Quia si istæ perfectiones essent in Deo
formaliter, profectò excluderēt alias perfectiones sim-
pliciter. v.g. si Deus est corpus, nō est spiritus, nec intel-
lectus. Denique in Concilio Lateran. definita est con-
clusio nostra contra Almaricum. De qua vide Turre-
crematam in sua Summa lib. 4. c. 35.

Ad argumenta respondetur. Ad primū nego cō-
sequentiā, quia perfectiones, quæ dicuntur for-
maliter de Deo, vt sapiētia, vita, nec sunt eiusdem
speciei, nec generis cū perfectionibus, quæ formaliter
sunt in creaturis, & nihilominus dicūtur esse formaliter
in Deo: quia secūdùm propriā rationē, vt in communi
significantur seclusa limitatione generis inueniūtur in
Deo proprijssimè & formalissime. v.g. sapientia in suo
conceptu cōmuni importat cognitionē per causam al-
tissimā, & isto modo propriùs & formalius est in Deo
quàm in creaturis. At verò si cōsideretur sapiētia cum
quadā limitatione, vt est in genere qualitatis in specie
habitus & inhærens subiecto, isto modo nō est in Deo
ipse enim per essentiam est quicquid est. Vnde sicut
ipsum esse, quod formaliter est in Deo & in creaturis,
dicitur analogicè de Deo & creatura, quia Deus habet
esse per essentiā, creatura verò per participationem: ita
quælibet alia perfectio, quæ formaliter dicitur de Deo
& creatura prædicabitur analogicè. ¶ Et per hoc patet
ad secundum. Respondetur enim, quòd procedit de sa-
piētia creata, prout est habitus in genere qualitatis, quę
cōsideratio respectu sapiētiæ in cōmuni nō est formā-
lis, sed materialis: sapiētia enim sic nō reperitur in Deo,
nisi eminēter. ¶ Ad tertiū respondetur, q ratio quare in
Deo cōtinētur omnes perfectiones creaturarū non est,
quia ipse sit perfectior: sed quia quicquid est in Deo cō
petit ei per essentiā, & quia ipse est principium & causa
rerum omnium existens extra omne genus ipsarum.
Sed nota, q etiam in creaturis quædam continentur
eminenter & non formaliter. v.g. sol habet calorē emi-
nenter nō formaliter, quædā verò continentur & for-
maliter & eminenter simul in aliqua creatura, vt anima
rationalis est formaliter vegetatiua & sensitiua, & etiā
eminenter vegetatiua. Ratio est, nam in homine non
est alia forma substantialis, quæ sit principium vege-
tatiuum & sensitiuum, nisi ipsamet quę est principium
ratiocinandi, quæ quidem propter suam immaterialī-
tatem habet eminenter gradus inferiorum viuentium.

Cæterum

Cæterum quædam perfectiones sunt in creaturis infe-
rioribus, quæ non inueniuntur in superioribus neque
formaliter neque eminēter, vt v.g. homo, neque forma-
liter, neque eminenter est hinnibilis, & hoc est contra
Gabr. in. 1. d. 36. q. 1. vbi ait: vnam rem eminenter con
tineri in alia, nihil aliud esse, quàm rem illam in qua di-
citur contineri, esse perfectiorem. Ex quo sequeretur q
anima rationalis esset eminenter rudibilis, & cōtineret
omnes differentias rerum inferiorum. Nos autem sem-
per agnoscimus aliquam rationem causalitatis in ea re,
quæ dicitur aliam eminenter continere. Quomodo au
tem distinguantur perfectiones istæ in Deo, in sequen
tibus patebit quæst. 28. artic. 2.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.

24 dist. 3. q. 1. art. 1. Et dist. 2. q. 2 9 art. q. 1. ad. 1. 2. Et 3. q. 7. ar- 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nulla creatura possit esse si-
milis Deo. Dicitur enim in Psal. Non est
similis tui in dijs Domine; sed inter om-
nes creaturas excellentiores sunt, quæ di
cuntur dij participatiuè: multò ergo minus aliæ creatu
ræ possunt dici Deo similes.

¶ 2 Præterea. Similitudo est cōparatio quædam: C
non est autem comparatio eorum quæ sunt diuersorū
generū: ergo nec similitudo. Non enim dicimus, quòd
dulcedo sit similis albedini, sed nulla creatura est eius-
dem generis cū Deo, cùm Deus non sit in genere, vt su
prà ostēsum est *. ergo nulla creatura est similis Deo. 1. art. 3.

¶ 3 Præterea. Similia dicuntur quæ conueniunt
in forma: sed nihil conuenit cum Deo in forma: nullius
enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei: ergo nul
la creatura potest esse similis Deo.

¶ 4 Præterea, in similibus est mutua similitudo;
nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est
similis Deo, & Deus erit similis alicui creaturæ: quod
est cōtra id quod dicitur Isa. 40. Cui similē fecistis Deū. D

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. Faciamus
hominem ad imaginē & similitudinē nostrā. & primæ
Ioan. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus.

Respondeo dicendū, quòd cùm similitudo
attendatur secundùm conuenientiam vel communica
tionem in forma: multiplex est similitudo secundùm
multos modos communicandi in forma. Quædā enim
dicuntur similia, quæ cōmunicant in eadē forma secun
dùm eandē rationē & secundùm eundē modū: & hæc
non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitu
dine, sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albe-
dine, & hæc est perfectissima similitudo. Alio modo di E
cuntur similia, quæ communicant in forma secundùm
eandē rationē, & non secundùm eundem modū, sed se-
cundùm magis & minus; vt minus albū dicitur simile
magis albo, & hæc est similitudo imperfecta. Tertio
modo dicuntur aliqua similia, quæ cōmunicant in ea-
dem forma, sed non secundùm eandem rationē, vt pa-
tet in agētibus nō vniuocis. Cùm enim omne agēs agat
sibi simile in quātum est agens, agit autē vnūquodque
secundùm suam formam, necesse est quòd in effectu
sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit conten-
tum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo
inter faciens & factum in forma secundùm eandem ra-
tionem speciei, sicut homo generat hominem: si autem A
agens non sit contentum in eadem specie, erit similitu-
do, sed non secundùm eandem rationem speciei, sicut
ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidē ad
aliquam similitudinem Solis; non tamen vt recipiant
formam Solis secundùm similitudinem speciei, sed se-
cundùm similitudinem generis. Si igitur sit aliquod
agens, quod non in genere contineatur, effectus eius
adhuc magis accedent remotè ad similitudinem for-
mæ agentis, non tamen ita quòd participent similitu-
dinem formæ agentis secundùm eandem rationē spe-
ciei aut generis, sed secundùm aliqualem analogiam,
sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo
B illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei inquantum sunt
entia, vt primo & vniuersali principio totius esse.

Ad primum ergo dicēdum, q sicut dicit * Dion. Cap. 9. 1
9. c. de di. no. cùm sacra scriptura dicit aliquid non esse medio.
simile Deo, nō est contrarium assimilationi ad ipsum.
Eadem enim sunt similia Deo & dissimilia: similia qui-
dem secundùm quòd imitantur ipsum prout contigit
eum imitari, qui non perfectè imitabilis est. Dissimilia
verò secundùm quòd deficiunt à sua causa: non solum
secundùm suam intensionem & remissionem, sicut mi-
nus album deficit à magis albo, sed quia non est cōue-
nientia nec secundùm speciem nec secundùm genus.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non se ha-
bet ad creaturas sicut res diuersorum generum, sed si-
cut id, quod est extra omne genus & principium om-
nium generum.

Ad tertium dicendū, quòd non dicitur esse simili-
tudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in
forma, secundùm eandem rationem generis & speciei,
sed secundùm analogiam tantùm: prout scilicet Deus
est ens per essentiam: & alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quòd licet aliquo modo
concedatur quòd creatura sit similis Deo, nullo tamen
modo concedendū est, quòd Deus sit similis creaturæ:
quia, vt dicit * Dion. 9. ca. de diui. no. In his, quæ vnius Cap. 9. 1
ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in medio.
causa & causato. Dicimus enim quòd imago sit similis
homini, & non econuerso. & similiter dici potest ali-
quo modo, quòd creatura sit similis Deo: non tamen
quòd Deus sit similis creaturæ.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Creaturæ dicuntur similes Deo quatenus ab illo participant esse nō secundùm eandem rationem speciei aut generis, sed secundùm aliqualem analogiam. Ratio est, quia ipsum esse est commune omnibus analogicè.

Secunda conclusio ad primum. Eadem sunt similia & dissimilia Deo diuersis rationibus.

Tertia conclusio ad quartum. Quanuis creatura sit Deo similis, tamen Deus nullo modo est similis creaturæ. Ratio est, quia in ijs quæ vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa & causato.

COMMENTARIVM.

In explicatione huius articuli duo sunt aduertenda
ex Caiet. Primum, Quorsum D. Tho. in hac quæst.
quæ de perfectione diuina est, misceat quæstionē de

Universidad de Deusto
Biblioteca

creatura, Vtrùm sit similis Deo? Et respõdet Caiet. optimè, ꝙ quæstio huius articuli cõducit ad manifestandã diuinæ perfectionis immensitatem, quam omnes creaturæ aliqualiter imitãtur, sed multum deficiunt ab eius similitudine. ¶ Nota secundò in respon. ad quartum, quomodo intelligatur dictum Diony. cap. 9. de diuinis nomin. vbi ait. In his quæ vnius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa & causato. ¶ Arguitur primò contra hanc doctrinam, nam diuisio illa inter res vnius ordinis ex vna parte, & causam & causatum ex altera parte non continet membra opposita. Siquidem bene possunt esse vnius ordinis causa cum suo causato, vt patet in causis vniuocis, quæ sunt eiusdẽ ordinis cum effectibus. Confirmatur, quia res vnius ordinis deberent distingui contra res diuersorum ordinum, potius quàm contra causam & causatũ. ¶ Secũdò arguitur. Quando ignis generat ignem ibi est causa & causatum, & tamen est mutua similitudo inter ignẽ generantem & generatũ, ergo falsum est dictũ Dionysij. Ad hanc difficultatem poterat quis respondere, quòd Dionysius loquitur de causis æquiuocis, sed hæc solutio est falsa: nam Diony. vniuersaliter loquitur de causa & causato. Respondet ergo egregiè Caietanus, ꝙ vniuersaliter & formaliter loquẽdo causa & causatum nunquam sunt eiusdem ordinis. Pro cuius intelligentia nota, quòd nomine causæ & causati non intelliguntur relationes siue causalitates: sed oportet intelligere rem, quæ est ratio causandi, & rem siue formã quam à causa accipit causatum: istæ enim res sunt fundamenta similitudinis inter causam & causatum. Nota secũdò, quòd fundamenta similitudinis inter aliquã dupliciter possunt se habere, vt ex doctrina articuli colligitur: vno modo quòd sint eiusdem ordinis. v. g. hæc albedo & illa albedo: & sic similitudo est relatio æquiparantiæ & mutuæ. Alio modo quòd alterum secũdum propriam rationem sit causatum ab altero. v. g. imago Petri & Petrus: est enim intrinseca dependentia imaginis à Petro: vnde similitudo imaginis ad Petrum non est æquiparantię vel mutua, sed reducitur ad tertium genus relatiuorum numeratum ab Arist. 5. Meta. tex. 20. sicut est in sciẽtia & scibili, scilicet, relatio mẽsurati ad mensurã. His positis est conclusio Caiet. vniuersalis. Quæcunque formaliter sumpta sunt causa & causatum, sunt etiã diuersorum ordinum fundamenta similitudinis. Probatur, quia impossibile est res eiusdem ordinis ita se habere, quòd de ratione formali vnius sit dependentia ab altera: sed quæcunque se habent formaliter sumpta vt causa & causatum est in illis dependentia alterius ab altero, ergo vera est conclusio. Probatur maior, quia cũ res quæ sunt eiusdem ordinis sint fundamenta similitudinis, quidquid est de ratione vnius, est de ratione alterius, ergo non potest esse dependentia vnius ab altero, aliàs à seipso etiam penderet. Minor probatur, quia effectus omnis vt sic, dependet intrinsecè à sua causa, & non viceuersa. ¶ Ad primum argumẽtum respondetur, ꝙ diuisio illa est optima, & membra sunt opposita formaliter, licet materialiter causa & causatũ possint esse eiusdem ordinis, vt contingit in causis vniuocis; in quibus si formaliter cõsideremus vniuocationem inueniemus formas vtriusque extremi non habere dependentiam intrinsecam inter se. v. g. Ioannes generat Petrum, & est causa Petri, nihilominus si consideremus rationem vniuocationis esse humanitatẽ communem & æqualem in vtroque, inueniemus Ioannem non esse causam humanitatis vt sic, sed huius humanitatis vt est hæc & distincta ab humanitate generantis: vnde sequitur quòd humanitas quæ est fundamẽtum similitudinis inter Patrem & Filium, non est de genere causæ & causati, nisi materialiter & per accidẽs in quantum est hæc humanitas. Et per hoc patet ad confirmationem, & ad secũdum. Dictum enim Dionys. formaliter intellectum est vniuersaliter verum.

QVÆSTIO V.
De bono in communi.

DEinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi. Secundò de bonitate Dei.
CIRCA primum quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm bonũ differat secundùm rem ab ente.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd bonũ differat secũdùm rem ab ente. Dicit enim * Boet. in lib. de hebdoma. Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, & aliud esse quod sunt: ergo bonum & ens differunt secundum rem.

¶ 2 Præterea. Nihil informatur seipso: sed bonum dicitur per informationẽ entis, vt habetur in commen. lib. de causis †. ergo bonũ differt secũdùm rem ab ente.

¶ 3 Præterea. Bonũ suscipit magis & minus: esse autem nõ suscipit magis & minus: ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

SED contra est quod Augustinus * dicit in libro de doctrina Christ. quòd inquantum sumus; boni sumus.

RESPONDEO dicendum, ꝙ bonũ & ens sunt idem secundùm rem, sed differunt secũdùm rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quòd aliquid sit appetibile. vnde Philosophus in 1. Ethic. dicit, * quòd bonum est quod omnia appetunt, manifestum est autem, quòd vnumquodque est appetibile secundùm quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autẽ perfectum vnumquodque, inquantum est actu: vnde manifestum est, quòd intantum est aliquid bonũ inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, vt ex superioribus patet. Vnde manifestum est, quòd bonum & ens sunt idem secũdùm rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

AD primũ ergo dicẽdũ, ꝙ licet bonũ & ens sint idẽ secũdùm rem: quia tamẽ differũt secũdùm rationẽ, non eodẽ modo dicitur aliquid ens simpliciter, & bonũ simpliciter. Nã cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu: actus autẽ propriè ordinẽ habeat ad potentiã: secũdùm hoc simpliciter aliquid dicitur ens secũdùm quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autẽ est esse substãtiale rei vniuscuiusque. vnde per suũ esse substantiale dicitur vnũquodq; ens simpliciter: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secũdum quid, sicut esse albũ significat esse secundumquid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cùm

cùm adueniat rei iam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: & per consequẽs dicit rationem vltimi. Vnde id quod est vltimo perfectum, dicitur bonum simpliciter: quod autem nõ habet vltimam perfectionẽ, quam debet habere, quantuis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundumquid. Sic ergo secundùm primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter & bonum secundumquid, id est, inquantũ est ens: secũdum verò vltimum actum dicitur aliquid ens secundumquid, & bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boet. * quòd in rebus aliud est quod sunt bona, & aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, & ad esse simpliciter: quia secundùm primum actum est aliquid ens simpliciter; & secundùm vltimũ bonum simpliciter: & tamen secũdum primum actum est quodammodo bonum: & secundum vltimũ actum est quodammodo ens.

AD secundum dicẽdum, quòd bonum dicitur per informationem prout accipitur bonum simpliciter secundùm vltimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, ꝙ bonum dicitur secundùm magis & minus secundùm actum superuenientem, putà secundùm scientiam vel virtutem.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Bonum & ens secundùm rem sunt idem, sed differunt secundùm rationẽ tantum. Ratio primæ partis conclusionis ita colligitur à Caiet. quia bonum habet rationem appetibilis, ergo perfecti, ergo entis in actu, ergo entis, ergo bonũ & ens sunt idem. Secunda pars probatur, quia bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens expresse, ergo.

Secunda conclusio in solutione ad primũ. Vnumquodque dicitur ens simpliciter per suum esse substantiale: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid.

Tertia conclusio ibidem. Bonum ècontrario se habet: dicitur enim bonum secundumquid secundùm esse quod est substantiale, secundùm verò vltimum actum dicitur bonum simpliciter.

COMMENTARIVM.

PRO intelligentia huius doctri. nota ex D. Tho. de veritate. q. 1. art. 1. ꝙ enti nõ potest addi aliquid quod sit velut extranea natura, sicut differẽtia additur generi, & accidens subiecto. Ratio huius est, quia quod primo intellectus concipit quasi notissimum est ens: vt dicit Auicen. lib. 2. suæ Met. sed quælibet natura essentialiter est ens; ex hoc enim probat Arist. 3. Meta. tex. 10. quòd ens nõ potest esse genus: quia scilicet, est intrinsecũ essentialiter omni differẽtiæ, ergo nulla natura, & nulla differentia potest addi enti tãquã extranea. ¶ Nota secundò, ꝙ nihilominus aliqua dicũtur addere supra ens inquantũ exprimunt ipsius modũ intrinsecũ qui nõ exprimitur nomine entis, & hoc contingit dupliciter. Vno modo ita vt modus ille expressus sit specialis modus entis nõ cõmunis omni enti: & ita accipiũtur decẽ rerũ genera, vt v. g. substantia exprimit speciem modũ essendi, scilicet, ens per se, id est, non in subiecto. Alio modo ita vt expressus ille modus sit generaliter consequens ad omne ens, & sic distinguuntur sex transcendentia, scilicet, ens quod sumitur ab actu essendi; res exprimit quidditatẽ siue essentiã entis; vnũ exprimit negationẽ diuisionis in se; aliquid verò exprimit diuisionẽ ab alio; bonũ exprimit cõuenientiã entis ad appetitũ; verum exprimit conuenientiã entis ad intellectum. ¶ Nota tertio, ꝙ distinctio rationis, altera est rationis ratiocinantis, siue vt alij dicunt, rationis significãtis vel concipientis. Altera est rationis ratiocinatæ siue rationis significatæ & conceptę. Prior distinctio est inter extrema quæ non sunt secluſa operatione intellectus: vt est distinctio rationis inter genus & speciẽ, si sumantur formaliter vt important secundas intentiones. Altera distinctio est inter ea quæ sunt à parte rei idẽ, & sunt in rebus secluſa operatione intellectus: hæc distinguũtur sex prædicta trãscẽdentia. Nõ enim sunt entia rationis, sed reales passiones entis, quanuis non distinguuntur realiter, sed in ordine ad rationẽ nostram. Alij Doctores solent aliter explicare distinctiones istas rationis ratiocinantis, & ratiocinatæ. Ita sanè vt distinctio rationis rationãtis cõueniat etiã extremis realibus, sed nõ habẽtibus in se aliquã cõpositionẽ. Et sic dicũt ꝙ attributa diuina sola ratione ratiocinãte distinguũtur; quia ex parte rei nõ inuenitur fundamentũ distinctionis, cum Deus sit vnica simplicissima perfectio. At distinctionẽ rationis ratiocinatæ dicũt esse inter illa, quæ habent aliquã cõpositionẽ saltim metaphysicã: vt homo & animal distinguuntur ratione ratiocinata: quia aliunde sumitur ratio animalis, aliunde vero ratio differentiæ, quæ est rationale. Etenim differẽtia nõ essentialiter includit genus, aliàs nõ cõtraheret illud ad speciẽ. Dicũt ergo isti doctores, ꝙ bonũ in creaturis distinguitur ratione ratiocinata ab ente, sed in diuinis primo modo distinguitur, nẽpe ratione ratiocinãte. Nobis tamen magis placet prior illa explicatio: pũto enim attributa diuina distingui ratione ratiocinata: sufficit namq; ad hanc distinctionẽ fundamentũ esse in re, quæ propter sui infinitam perfectionem potest verè, & realiter fundare distinctos conceptus in nostro intellectu.

DVbitatur modo, Vtrùm bonũ distinguatur ab ente per hoc quod formaliter exprimit relationem appetibilis ad appetitũ. ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua ex eo quod D. Tho. ait in art. rationẽ boni in hoc cõsistere, ꝙ aliquid sit appetibile: sed appetibile formaliter dicit relationẽ ad appetitũ, ergo bonũ formaliter dicit relationẽ ad appetitũ. ¶ Secũdò. Malum importat formaliter disconuenientiã, vel priuationẽ cõuenientiæ ad appetitũ, ergo bonum formaliter dicit cõuenientiã ad appetitũ, & per cõsequens relationem. Consequentia probatur. Quia bonũ & malũ sunt opposita, ergo si vnũ est relatiuum formaliter, vel dicit priuationẽ relationis, necesse est, ꝙ alterũ sit relatiuũ. ¶ Arguitur tertiò. Eadem res dicitur bona & mala respectu diuersorum, ergo bonum & malum relatiuè dicuntur. Antecedens patet in motu calefactionis aquæ: nam calor est malus respectu formæ aquæ, & bonus respectu formæ generandæ. Consequentia probatur, quia hoc est proprium relatiuè oppositorum vt respectu diuersorum possint de eadem re verificari.

De hac difficultate vide Duran. in. 2. distinct. 34. q. 1. vbi tenet specialem sententiam contra Thomist.

Ait enim, q̃ bonitas est formaliter ipsa cõuenientia ad appetitum, ita vt bonitas contrahat entitatem ad partẽ subiectiuam, quæ est relatio: imo ad talem relationem, quæ est conuenientia. Vnde infert primò, quòd non omnis entitas est bonitas: quauis omnis bonitas sit quædam entitas, quæ est respectiua. Secundò infert, quod bonum in concreto conuertitur cum ente nõ essentialiter, sed denominatiuè, quia omne ens est subiectum seu fundamentum talis relationis. Sed opposita sententia est communis & vera quæ consistit in duabus conclusionibus.

Prima conclusio. Bonum non significat formaliter relationem ad appetitum. Probatur primo. Bonum formaliter importat perfectionẽ, sed relatio quatenus relatio est, non est perfectio, ergo. Secundò probatur. Deus est maximè bonus: sed non est bonus formaliter per relationem, ergo. Minor probatur, quia non est bonus per relationem realem, neque rationis, ergo per nullã. Probatur antecedens, quia in Deo nulla relatio realis ponitur nisi constituens vel distinguens personas: sed bonitas Dei non est huiusmodi, ergo non est in Deo relatio realis bonitatis. Quòd autem non sit relatio rationis patet: quia aliàs bonitas Dei non esset realis: cum tamen sit ipse Deus. Tertiò probatur. Quia omnis motus & propensio rerum omnium est per se ad bonum: sed ad relationem non est per se motus, ergo bonũ non est relatio formaliter. Quartò probatur. Bonum transcendentaliter est commune omnibus prædicamentis, sed relatio formaliter nõ est communis omnibus prædicamentis, ergo bonum nõ dicit formaliter relationẽ. Denique probatur. Omnis relatio obiecti ad potentiã, cuius actus mensuratur ab obiecto, est relatio rationis, ergo si bonum formaliter dicit relationẽ ad appetitũ, sequitur quòd ratio boni sit relatio rationis vniuersaliter loquendo. Antecedens probatur inductiuè in omnibus obiectis sensuum, & est eadem ratio sicut de scientia & scibili: nam quia scibile est mensura scientiæ non refertur relatione reali ad ipsam, sed è contra scientia realiter refertur ad scibile, ergo si bonum, quod est obiectum appetitus est mensura ipsius, nõ dicit relationem realem ad appetitum.

Secunda cõclusio. Bonum formaliter importat perfectionem absolutam ad quã tamen sequitur ratio appetibilis & ordo ad appetitũ, sicut risibile sequitur ex rationali. Prima pars probatur ex præcedenti conclusione: nam si bonum non importat formaliter relationem, ergo aliquid absolutũ. Secunda pars probatur ex modo loquendi sapientum, quia propterea dicitur aliquid appetibile esse, quia bonum est: & nõ ideo bonũ, quia appetibile. Secundò probatur. Bonũ est formale obiectum per se appetitus mouens & terminãs ipsum, sed appetibile importat extrinsecam denominationẽ quæ sequitur ex ordine appetitus ad ipsum bonũ, ergo ratio boni absoluta est & prior quàm ratio appetibilis. Confirmatur, quia ita se habent coloratum & visibile respectu visus, sicut bonum & appetibile respectu appetitus: sed coloratum est obiectum per se & absolutum respectu visus, visibile autem est denominatio extrinseca colorati, quæ sequitur ex ordine visus ad coloratũ, ergo appetibile proportionabiliter se habet cum bono, sicut visibile enim colorato. Tertio probatur. Omnia obiecta potentiarum sunt prius quàm potentiæ, ergo denominatio obiectorum, quæ sumitur à potentijs, posterior est, quàm ratio obiectorum. Antecedens patet inductiuè in sensuum obiectis: item quia obiecta sunt mensura potentiarum & finis, mensura autẽ prior est mensurato, & finis prior est quàm id quod est ad finem, ergo.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicimus cum Caietano, quòd appetibile dupliciter potest accipi. Vno modo vt formaliter dicit rationem appetibilis. Alio modo vt fundamentaliter & radicaliter importat illam quasi proximum fundamentum appetibilitatis (dixi proximum, quoniam etiam ens importat fundamentum & radicẽ appetibilitatis, sed quasi remotè & non expressè, bonum autem proximè & expressè importat tale fundamentum appetibilitatis) hoc ergo secundo modo verificatur, quòd ratio boni intrinseca est ratio appetibilis. Cum enim differentiæ rerum nos lateant, sæpè vtimur nominibus propriarum passionum ad significandas differentias vt fundamenta talium passionum: sicut dicimus, equus est animal hinnibile. ¶ Ad secũdum respondetur, quòd malum in communi importat priuationem fundamenti appetibilitatis & non dicit formaliter relationem, neque priuationẽ relationis. ¶ Ad tertium respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego proprium esse oppositorum relatiuè, vt ea sola dicantur de eodem respectu diuersorum: sed etiam conuenit contrarijs suo modo. v. g. aliquod corpus est calidum respectu vnius, & frigidum respectu alterius. Similiter aliquid est magnũ respectu vnius, & paruum respectu alterius. Verum est tamen, q̃ quotiescunque inuenitur huiusmodi proprietates in oppositis, aut sunt relatiua opposita, aut certè adiungitur eis aliqua relatio, saltim respectus ille ad diuersa.

Circa secundam & tertiam conclusionem in solutione ad primum obseruandum est valde, quantæ differentiæ causa sit sola distinctio rationis inter aliqua extrema, quãdo interuenit aliqua compositio alterius extremi adiuncti cum illis, quæ sola ratione differunt. v. g. in diuinis Pater & Essentia sola ratione differunt, & tamen de Patre verificatur quòd generat, de Essentia vero hoc asserere est hæreticum. Imo etiam contingit, quòd quæ sola ratione differunt de se inuicem non prædicentur. v. g. in exemplo posito, essentia generat, falsa est, & tamen prædicatum & subiectum sola ratione differunt. Item hæc est falsa, generatio est spiratio seu generare est spirare, & tamen extrema sola ratione differunt: & tamen hæc est vera, generator est spirator. Ratio huius est, non sola distinctio rationis inter extrema, (quæ nunquam sola sufficit falsificare propositionem affirmatiuam, alioquin illa esset falsa, generator est spirator, & hæc, homo est animal rationale) sed quia contingit compositionem esse talem, vnde consurgit noua significatio totius enunciationis propter aliquã proprietatem logicalem, aut etiã grammaticalem, quæ varium sensum facit in compositione quorundam terminorũ, vt v. g. illa est falsa, generatio est spiratio: quia efficitur sensus formalis propter modum significandi extremorum significant enim actionem in abstracto, & sit talis sensus æquiualẽter, quòd generatio terminatur ad eundem terminum ad quẽ spiratio, & per consequens, generatum esset spiratum, quod est hæreticum. Similiter etiam, quia Essentia non significat suppositũ, hæc

hęc est falsa, Essentia generat, eo quod adiectiuum applicat significationem formalem ad significatum formale & immediatum subsistantiui, quod reddit suppotum verbo, & fit sensus, q̃ Essentia generat aliquid à se distinctum in natura: sed de hoc in materia de Trinitate latius dicemus. Interim tamen in proposita & præsenti materia nota, q̃ quauis bonum & ens differant sola ratione: tamen cum huiusmodi addito, scilicet secundùm quid, vel simpliciter, non eodem modo se habent bonum & ens propter rationem D.Tho. in solutione ad primum.

Denique pro intelligentia doctrinæ D.Tho. in solutione ad primum, vbi ait, q̃ ens dicit aliquid propriè esse in actu, nota q̃ ens accipitur dupliciter. Vno modo, vt est participium verbi sum, es, fui, & tunc tantum valet sicut existens. Alio modo accipitur nominaliter, vt significat essentias rerum cum ordine intrinseco ad ipsum esse, siue actu sint, siue in potentia existant, & hoc modo ens diuiditur in decem prædicamenta, & est essentialissimum prædicatum transcendentale conueniens vnicuiq; rei intimè. Nihilominus quia ens participialiter sumptum importat actum essendi: propterea D. Tho. ex significatione entis participialiter accepti explicat quomodo ens nominaliter sumptum dicatur simpliciter ens id quod habet immediatum ordinem ad esse per quod res educitur de potentia in actum primum qui dicitur esse substãtiale, quia recipitur in substantia, quæ non est in subiecto, sed per se subsistens.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm ens.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd bonum secundùm rationem, sit prius quàm ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Diony. inter alia nomina Dei, primò ponit bonum quàm ens, vt patet in. 3. c. de diuin. nomin. † ergo bonum secundũ rationem est prius quàm ens.

¶ 2 Præterea. Illud est prius secundùm rationem quod ad plura se extendit: sed bonum ad plura se extendit quàm ens: quia vt dicit † Diony. 5. cap. de diuin. nomin. bonum se extendit ad existentia & non existẽtia; ens verò ad existẽtia tantum, ergo bonum est prius secundùm rationem quàm ens.

¶ 3 Præterea. Quod est vniuersalius est prius secũdum rationem: sed bonũ videtur vniuersalius esse quã ens: quia bonum habet rationem appetibilis: quibusdã autẽ appetibile est ipsum non esse: dicitur enim Matth. 26. de Iuda, Bonum erat ei si natus non fuisset, &c. ergo bonum est prius quàm ens secundùm rationem.

¶ 4 Præterea. Non solum esse est appetibile, sed & vita & sapientia & multa huiusmodi: & sic videtur q̃ esse sit quoddam particulare appetibile, & bonum vniuersale bonum, ergo simpliciter est prius secundùm rationem quàm ens.

SED contra est, quod dicitur in lib. † de causis, q̃ prima rerum creatarum est esse.

RESPONDEO dicendum, quòd ens secundùm rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, & significat illud per vocem: illud ergo est prius secũdùm rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in cõceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc vnumquodq; cognoscibile est inquantum est actu, vt dicitur † in. 9. Metaph. vnde ens est prius obiectum intellectus: & sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile: ita ergo secundũ rationem prius est ens, quàm bonum. 9. metaph. text. 10. tomo. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd † Dionys. determinat de diuin. nomin. secundum quod important circa Deum habitudinẽ causæ: nominamus enim Deũ vt ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus: bonum autem cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinẽ causæ finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, & ab agẽte materia mouetur ad formam: vnde dicitur quòd finis est causa causarum. Et sic in causando bonũ est prius quã ens, sicut finis quàm forma: & hac ratione inter nomina significantia causalitatem diuinam prius ponitur bonum quàm ens. Et iterum quia secundùm Platonicos, qui materiam à priuatione non distinguentes dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni, quàm participatio entis: nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit, nisi simile sibi: non autem participat ens, cùm ponatur non ens. Et ideo dicit Diony. † q̃ bonum extenditur ad non existentia. Cap. 5. de diui. nomi. parũ à principio.

Vnde patet solutio ad secundum. Vel dicendum, q̃ bonum extenditur ad existentia & non existentia, nõ secundùm prædicationem, sed secundùm causalitatem: vt per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, & non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solũ quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiã ea mouentur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum: ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea, quæ sunt in actu.

AD tertium dicendum, quòd non esse secundùm se non est appetibile, sed per accidens: inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis: quod malũ quidem aufertur per non esse: ablatio vero mali nõ est appetibilis, nisi inquantum per malum priuatur quoddã esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse verò per accidens tantum: inquantũ scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet priuari, & sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

AD quartum dicendum, quòd vita & scientia, & alia huiusmodi sic appetuntur, vt sunt in actu, vnde in omnibus appetitur quoddã esse, & sic nihil est appetibile nisi ens, & per cõsequens nihil est bonum nisi ens.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Ens secundùm rationẽ est prius quàm bonum.

Secunda conclusio ad tertium. Bonum est prius quàm ens in causando.

COMMENTARIVM.

DVbitat Caietanus circa rationem primæ conclusionis & arguit cõtra illam, quia vel D. Tho. intendit inferre, quòd ens sit prius secundũ ordinem rationis secundùm se, vel quoad nos; si primum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc repugnat dictis.q.3.art.5.vbi asseritur, quòd Deo nihil est prius, neque secundùm se, neq; secundùm intellectum, sed si ens est primum intelligibile secùdùm se, sequitur quòd Deus non sit primum intelligibile. Si autem D.Thom.vult inferre, quòd sit prius secundùm ordinem rationis quoad nos, non videtur satisfacere titulo articuli. Est enim quæstio, an ratio entis secundùm se sit prior quàm ratio boni. ¶ Ad hanc difficultatem Caietan. duplicem solutionem assignat, prior est, quòd ens dupliciter potest comparari ad alias rationes formales, vno modò prout distinguitur à rebus subsistentibus. v.g. potest comparari ad vitam, ad sapientiã, &c. Altero modo ad res ipsas subsistentes. Si comparatio fiat primo modo: sic ens est primum intelligibile secundùm se, & cæteræ rationes sunt posterius intelligibiles secundùm se: sed tamen inter cæteras rationes nõ includitur quodquid est Dei, quia non potest esse ratio Dei quin sit res subsistens intrinsecè. Et ratio est, quia quidditas Dei non abstrahit ab existentia, cum sit ipsum esse essentialiter. Cæterùm si ratio entis comparetur ad rationes, & ad res subsistentes simul: tunc ens non est simpliciter primum intelligibile, quin potius Deitas est primum intelligibile simpliciter: ita vt intelligibilitas prius conueniat Deo, quàm enti in communi; imo conuenit enti in communi, quia prius competit Deo. Et ratio est, quia Deus non est intelligibile participatiuè, sed ex propria essentia singularissima, quæ est ipsum esse primum & principium totius entis. Hoc ergo modo verum est quod dicit D.Tho.q.3.art.5. quia ibi loquitur de Deo secundùm quod absolutè & simpliciter dicitur primum secundùm intellectum: hic verò dicitur ens primum intelligibile inter rationes formales eiusdẽ ordinis distinctas à rebus subsistentibus. ¶ Altera solutio Caiet. est quòd accidit amphibologia in huiusmodi locutionibus, quia illa particula, quoad nos, potest determinare vel ordinem cognoscendi, vel ipsa intelligibilia. Si determinet primum; tunc distinguitur contra ordinem secundum se, & dicendum est, quòd D. Tho. loquitur de ordine secũdùm se. Non enim hic quæstio est de ordine cognitionis quoad nos, scilicet quid nam prius à nobis cognoscatur: sed potius de ordine rationis secundùm se, videlicet, cuius nã ratio formalis prior sit, entis, an boni, in ordine ad intellectum secundùm se? Si autem particula, quoad nos, determinet intelligibilia: tunc distinguit intelligibilia nostra à non intelligibilibus à nobis, & hoc modo ens est primum intelligibile secundùm se à nobis. Deus autem est primum intelligibile simpliciter, & iste sensus videtur consonus D.Tho. dum inquit, quòd ratio significata per nomen est id quod intellectus concipit de re & significatur illud per vocem: vbi insinuat se loqui de prioritate intelligibilis quoad nos, nostrum enim est significare conceptus per voces. Tertia solutio assignatur à nobis, q̃ D.Thom. loquitur de ente & bono vt includit ens increatum & bonum increatum: sed comparatio est inter rationem boni & entis eiusdem ordinis; ita sanè, q̃ in vnaquaq; re prior est ratio entis, quàm boni, neq; fit comparatio inter esse Dei & ens in communi: sic ergo verificatur quòd in vnoquoq; ente prior est ratio entis quàm boni. Loquimur autem de prioritate ordinis quem habet ens ex natura sua ad intellectũ, prius quã bonum: vnde ipsa Deitas intelligitur à nobis esse obiectum intellectus diuini, quatenus est ipsum esse, prius quàm intelligatur vt est bonitas & obiectum diuinæ volũtatis. Et iste ordo oritur in nobis ex natura rei quæ propter sui infinitatem potest fundare ordinem istorũ conceptuum non minus quàm si in ipsa re esset aliquis ordo causalitatis secundùm prius & posterius.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm omne ens sit bonum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens †, vt ex dictis patet. Ea verò quæ addunt aliquid supra ens contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, & alia huiusmodi, ergo bonum contrahit ens: non igitur omne ens est bonum.

¶ 2 Præterea. Nullum malum est bonum, Isai. 5. Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum, sed aliquod ens dicitur malũ: ergo non omne ens est bonũ.

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

¶ 4 Præterea. Philosophus dicit in. 3. † Metaph. quòd in mathematicis non est bonum: sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset sciẽtia: ergo non omne ens est bonum.

SED contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura: sed omnis creatura Dei est bona, vt dicitur. 1. ad Timoth. 4. cap. Deus verò est maximè bonus: ergo omne ens est bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd omne ens inquantum est ens, est bonum.

Omne enim ens inquantum est ens est in actu & quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est: perfectum verò habet rationem appetibilis & boni, vt ex dictis patet †: vnde sequitur omne ens inquantum huiusmodi bonum esse.

AD primum ergo dicendum, q̃ substantia, quantitas, & qualitas, & ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem non addit aliquid bonũ super ens, sed rationem tantum appetibilis & perfectionis, quod conuenit ipsi esse in quacunque natura sit, vnde bonũ non contrahit ens.

AD secundum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis & oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

AD tertium dicendum, quòd materia prima sicut nõ est ens nisi in potentia, ita nec bonũ nisi in potentia; licet secundùm Platonicos dici possit quòd materia prima est non ens propter priuationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum: & ideo non conuenit sibi quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

AD quartum dicendum, quòd mathematica non subsistunt separata secundùm esse, quia si subsisterent esset in eis bonum scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundùm rationem tantũ, prout abstrahuntur à motu & à materia: & sic abstrahuntur à ratione finis qui habet rationem mouentis.

Non

Non est autem inconueniens, quòd in aliquo ente secundùm rationem non sit bonum vel ratio boni, cũ ratio entis sit prior quã ratio boni, sicut suprà dictũ est †.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima est affirmatiua. ¶ Secũda conclusio in solutione ad secundũ. Nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse. ¶ Tertia conclusio ad tertium. Materia prima sicut non est ens nisi in potentia: ita neq; bona nisi in potentia.

COMMENTARIVM.

NOta solutionem ad quartum, vbi D. Tho. docet quomodo intelligatur quod dicit Aristo. 3. Metaph. tex. 4. q̃ in Mathematicis non est bonum. Est enim sensus quod consideratio in Mathematicis abstrahit à ratione boni, eo quod abstrahit ab omni motu & materia sensibili, & per consequens abstrahit à ratione finis, qui habet rationem mouentis causam efficientem, & hoc modo non est inconueniens (dicit D.Tho.) quòd in aliquo ente secundùm rationem non sit bonum. Ac si dicat, secundùm considerationem fit abstractio negatiua simplex à ratione boni. Cum hoc tamen stat quod in Mathematicis secundùm q̃ sunt in re inueniatur ratio boni sicut ratio entis. Et ex hoc patent quæ Caiet. ait ad quartũ. Vnum autem est obseruandum quomodo sit hæc bona consequentia. Mathematicæ abstrahunt à motu & materia, ergo à ratione finis: etenim Metaphysicalia abstrahunt etiam ab omni motu & materia, magis quam Mathem. & tamen nõ abstrahunt à ratione finis, vt patet. 12. Metaph. tex. 37. vbi ponitur finis in immobilibus. Respondetur, q̃ illa consequentia bona est iuxta subiectam materiã, & est materialis consequẽtia quæ verificatur hoc pacto. Valet enim hæc consequentia mathematicæ abstrahunt à materia & motu, ergo & à fine. Ratio est, nam mathematica non sunt nata habere finem, nisi materiæ & motus, quoniam secundùm rem sunt entia naturalia, si ergo abstrahunt à materia & motu, necesse est vt abstrahant à fine materiæ & motus, ac per consequens totaliter à fine, quoniam non sunt apta habere alio modo finem. Cæterùm cum dicitur finis habere rationem mouentis, sensus est, q̃ finis causat motum finalizando, nõ efficiendo. Etenim mouere efficiẽdo proprium est causæ efficientis, finis enim mouet metaphoricè, vt ait Aristo. de Generatione. lib. 1. tex. 55.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm bonum habeat rationem causæ finalis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Vt enim dicit Diony. c. 4. de diuin. nomin. † bonum laudatur vt pulchrum, sed pulchrum importat rationem causæ formalis: ergo bonum habet rationem causæ formalis.

¶ 2 Præterea. Bonum est diffusiuum sui esse, vt ex verbis † Dionys. accipitur: quibus dicit, quòd bonum est ex quo omnia subsistũt & sunt: sed esse diffusiuum importat rationem causæ efficientis: ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

¶ 3 Præterea. Dicit Aug. in. 1. † de doctri. Christ. quòd quia Deus bonus est, nos sumus: sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente: ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

SED cõtra est quod † Philosophus dicit in. 2. Physicorũ, q̃ illud cuius causa est, est sicut finis & bonum aliorum: bonum ergo habet rationem causæ finalis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm bonum sit quod omnia appetunt: hoc autem habet rationem finis: manifestum est quòd bonum rationem finis importat: sed tamen ratio boni præsupponit rationẽ causæ efficientis, & rationẽ causæ formalis. Videmus enim quòd id quod est primum in causando, vltimum est in causato. Ignis enim prius calefacit quàm formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem: in causando autem primum inuenitur bonum & finis, qui mouet efficientem: secundò actio efficientis mouens ad formam: tertiò aduenit forma vnde è conuerso esse oportet in causato, quòd primum sit ipsa forma per quam est ens: secundò consideratur in ea virtus effectiua, secundùm quod est perfectum in esse; quia vnumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, vt dicit Philosophus in. 4. Meteororum; tertiò consequitur ratio boni per quam in ente perfectio fundatur.

AD primum ergo dicendum, quòd pulchrum & bonum in subiecto quidem sunt idem: quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: & propter hoc bonum laudatur vt pulchrum, sed ratione differunt: nam bonum propriè respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt: & ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rẽ. Pulchrum autem respicit vim cognoscitiuã: pulchra enim dicuntur quæ visa placent: vnde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debitè proportionatis: sicut in sibi similibus: nam & sensus ratio quædam est, & omnis virtus cognoscitiua. Et quia cognitio fit per assimilationem; similitudo autem respicit formam, pulchrum propriè pertinet ad rationẽ causæ formalis.

AD secundum dicendum, q̃ bonum dicitur diffusiuum sui esse eo modo quo finis dicitur mouere.

AD tertium dicendum, quòd quilibet habens voluntatem dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem vtimur omnibus quæ in nobis sunt: vnde non dicitur bonus homo qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem: voluntas autem respicit finem, vt obiectum proprium, & sic quod dicitur quod Deus est bonus; refertur ad causam finalem.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Bonum rationẽ finis importat. Ratio est, quia bonum est quod omnia appetunt. Secunda conclusio. Ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, & rationem causæ formalis. Ratio, quia quod est primum in causando est vltimum in causato.

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa primam conclusionem an sit vera? Pro parte negatiua arguitur primò. Deus ab æterno erat maximè bonus etiam si nihil fuisset creaturus, & tamen non habebat rationem finis, ergo bo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

go bonum nõ importat formaliter rationem finis. Minor probatur, quia nihil erat vel mouebatur propter finem, ergo non erat ratio formalis finis. Patet consequentia, quia finis est cuius gratia aliquid fit, vt dicitur 2. Physi. tex. 75. & sequentibus. ¶ Secundo. Ratio finis est ratio appetibilis formaliter: sed ratio boni non est formaliter sed fundamentaliter ratio appetibilis, ergo non est eadem ratio boni & finis. ¶ Tertiò. Finis non præsupponit rationem causæ efficientis aut formalis: sed bonum præsupponit rationem vtriusque causæ, vt dicit secunda conclusio, ergo non est eadem ratio boni & finis formaliter loquendo. Maior probatur, quia finis formaliter dicit primam omnium causarum, ergo nullam causam præsupponit.

Propter hæc argumenta aliqui intelligunt D. Tho. quòd loquatur identicè & non formaliter de ratione boni & finis. Argumenta autem probant, quòd differunt secundùm rationem: sed hæc intelligentia nõ consonat cum solutione ad primum. Vbi D. Tho. concedit, quòd bonum & pulchrum sunt idem secundùm rem: differunt autem secundum rationem, & propter hanc causam negat bonum dicere rationem causæ formalis, quam tamen dicit pulchrum, ergo satis insinuat D. Tho. quòd bonum formaliter dicit rationem causæ finalis: aliàs nulla esset differentia assignata inter bonũ & pulchrum ex vna parte, & bonũ & finem ex altera. Vnde aliter dicẽdum est. Et nota q̃ ratio cuiuslibet causæ, siue formalis, siue efficientis, siue finalis, dupliciter potest cõsiderari & dici. Vno modo prout explicatur illa ratio per definitionem ipsius causæ vt causans est. v. g. finis est id cuius gratia aliquid fit, & causa efficiens est vnde incipit motus realiter. Altero modo consideratur & sumitur ratio causæ pro principio per quod ipsa causa habet potestatem causandi, vt v.g. ratio causæ efficientis dicitur esse forma per quam est in actu, vt sit potens efficere: sic etiam bonitas rei est ratio causæ finalis: quia per eam constituitur res in esse finalizatiuo etiam si nihil fiat actu propter finem. Hæc distinctio ponitur hic à Caietano satis obscurè, videtur enim appellare rationem finis priori modo acceptam à nobis, rationem in actu exercito, cuius ratio nominis est, quia per talem rationem causa finalis exercet actum finalizandi. Secundam verò rationem videtur appellare rationem finis in actu signato, quia certè ita significatur ratio finis, quòd non est necesse vt actu finalizet cũ intelligitur habere illam rationem. At verò postea Caietanus videtur è contrario sentire. Nobis tamen magis placet prior modus loquendi de fine in actu signato & actu exercito. ¶ Hoc supposito ad argumenta respondetur, quòd D. Tho. loquitur in priori conclusione de ratione finis secundo modo, quæ potest dici ratio finis in actu signato. Vnde ad primum argumentum respondetur, quòd Deus ab æterno habuit rationem finis per suam bonitatem, quamvis priori modo non haberet rationem finis actualiter finalizando motum vel inclinationem naturæ. ¶ Ad secundum respondetur, q̃ appetibile sumatur pro fundamento proximo appetibilitatis, eadem est ratio formalis appetibilis & boni & finis. ¶ Ad tertium respondetur per distinctionem: si enim intelligatur maior de fine in causando in actu exercito, vera est: quia prima omnium causarum est finis, si autem intelligatur quod habere rationem finis in ipsomet causato non præsupponit rationem formæ & causæ effectiuæ, falsa est. Imo verò in vnoquoq; causato prius est ipsa forma per quam est ens, deinde consideratur vt virtus effectiua secundùm quod est perfectum in suo esse: quia potest generare sibi simile. Tertiò consequitur ratio boni & finis propter quem alia moueri possunt & appetere assimilationem ad ipsum, quin potius etiam in ipso Deo iste ordo verificatur nostro modo intelligendi qui fundatur in ipsa re: primò enim intelligimus de Deo ipsum esse, deinde perfectionem, & tandem bonitatem & rationem finis.

Alterum dubium solet hic disputari, an finis habeat causare & mouere secundùm quod est in intentione, an secundùm quod est in re? Hanc tamen quæstionem latè disputat Caiet. in. 1.2.q.1.art.1. & ibidem scholastici. Vide Soto de hoc in. 2. Physic. q. 3. At verò in hoc articulo breuissime dissoluit quæstionem Caietan. Ait enim, Quod sicut forma est ratio causandi effectiua: existere autẽ est conditio formæ efficientis; ita esse realiter, est ratio causandi finaliter, esse autem in intentione est conditio causæ finalis, esse autem in executione nõ est ratio finis, sed terminus & effectus tam efficientis, quàm etiam ipsius finis. Aliqui verò tenent quòd finis habet rationem causæ prout est in intentione, ita vt esse in intentione sit ratio formalis finalizandi. Sed profectò cùm ex doctrina D. Thom. in hoc articulo habeamus, quòd bonum habet rationem finis formaliter, necesse est, vt eadem sit ratio qua res sit bona & qua sit finis virtutem habens finalizandi: sed non est bona prout est in intentione formaliter, ergo neque habet rationem finis formaliter prout est in intentione.

Circa solutionem ad primum nota ex Platone in Phedro & in Symposio & in Hypia maiori, Quòd pulchritudo est quædam gratia & splendor rei, quæ percepta per mentem vel auditum vel visum allicit animam. Est autem triplex pulchritudo, quædam quę reperitur in rebus corporalibus, quam definit August. lib. 22. de ciuit. c. 19. quòd sit membrorum debita congruentia cum quadam coloris suauitate. Eodem modo definit Cicer. in 3. Tuscul. Et Arist. 4. Ethic. c. 3. ait, insuper necessariam esse quandam magnitudinẽ & proceritatem corporis & membrorum vt aliquis sit pulcher simpliciter, qui enim sunt pusilli corpore, quamuis sint benè proportionati, non appellantur pulchri, sed dicũtur formosi. Altera pulchritudo est in vocibus, quæ consistit in quadam harmonia vocum, quæ consurgit ex proportione numerorum & quibusdam interuallis. Tertia pulchritudo est in spiritualibus, quæ consurgit ex debita proportione potentiarum spiritualis creaturæ in ordine ad perfectionem suæ speciei & ad finem proprium. v. g. in homine studioso sunt potentiæ intellectus & voluntatis bene proportionatæ & consonantes cum ipsa natura rationali & cum fine ipsius: quæ pulchritudo amittitur per peccatum mortale, per quod auertitur homo ab vltimo fine. Cæterum in ipso Deo qui simplicissimus est, dicitur esse pulchritudo propter infinitam perfectionem Deitatis, in qua est diuinus intellectus & diuina voluntas, quæ nostro modo intelligendi maximè proportionantur. Sed insuper videtur singularis pulchritudo Deo esse attribuẽda, quatenus in eo sunt tres personæ realiter distinctæ cum maxima vnitate essentiæ, vbi est maxima proportio æqualitatis distinctarum personarum conuenientium in vna essentia, quia potius in omnibus creaturis est quoddam vestigium

vestigium huiusmodi pulchritudinis diuinæ, quatenus in omnibus inuenitur differentia cum vnitate. Et hoc est quod in ipsis rebus nobis maximè placet & delectat, vt ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd ratio boni non consistat in modo, specie, & ordine. Bonum enim & ens ratione differunt, † vt suprà dictum est: sed modus, species, & ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia sicut dicitur Sapien. 11. Omnia in numero, pondere, & mensura disposuisti. Ad quæ tria reducuntur, species, modus & ordo: quia, vt dicit Aug. † 4. super Gen. ad literam, Mensura omni rei modum præfigit: & numerus omni rei speciẽ præbet: & pondus omnem rem ad quietem & stabilitatem trahit, ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

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

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

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

¶ 5 Præterea. Modus, species, & ordo, ex pondere, numero, & mensura causantur, vt ex autoritate Aug. inducta patet †: non autem omnia bona habent pondus, numerum, & mensuram: dicit enim Ambros. † in 1. Exam. quòd lucis natura est, vt non in numero, non in pondere, non in mensurà creata sit: non ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

SED contra est, quod dicit † August. in lib. de natura boni. Hæc tria, modus, species, & ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus à Deo factis: & ita hæc tria vbi magna sunt, magna bona sunt: vbi parua, parua bona sunt, vbi nulla, nullum bonum est: quod non esset nisi ratio boni in eis consisteret: ergo ratio boni cõsistit in modo, specie & ordine.

RESPONDEO dicendum, quòd vnumquodq; dicitur bonum inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, vt supra * dictum est: perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis. Cùm autem vnumquodque sit id quod est per suã formam: forma autem præsupponit quædam, & quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc q̃ aliquid sit perfectum & bonum, necesse est quòd formam habeat, & ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio siue cõmensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam, & hoc significatur per modum: vnde dicitur q̃ mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem †: quia per formam vnumquodque in specie constituitur: & propter hoc dicitur q̃ numerus speciem præbet: quia definitiones significantes speciẽ

A sunt sicut numeri, secundũ Philosophũ in. 8. Metaph. † Sicut enim vnitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta †. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia vnumquodque inquantum est actu agit & tẽdit in id quod sibi conuenit secundùm suam formam: & hoc pertinet ad pondus & ordinem: vnde ratio boni secundùm quod consistit in perfectione, consistit etiã in modo, specie, & ordine. 8. metaph. text. 10. to mo. 3. † Q. 25. ar. 6. corp.

AD primum ergo dicendum, quòd ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum, & secundùm hoc est bonum.

B AD secundum dicendum, quòd modus, species, & ordo eo modo dicuntur bona, sicut & entia: non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt & entia & bona. Vnde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona: nõ enim sic dicuntur bona quasi formaliter alijs sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona †: sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo alio sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album. Q. seq. art. 3. ad. 3. & q. 11. ar. 4. ad. 1. & q. 45. arti. 4. corp.

AD tertium dicẽdum, quòd quodlibet esse est secundum formam aliquam: vnde secundùm quodlibet esse rei consequitur ipsam modus, species, & ordo: sicut C homo habet speciem, modum, & ordinem, inquantum est homo: & similiter inquantum est albus, aliter modum, speciem, & ordinem habet: & inquantum est virtuosus, & inquantum est sciens, & secundùm omnia, quæ de ipso dicuntur. Malum autem priuat quoddam esse, sicut cæcitas priuat esse visus: vnde non tollit omnem modum, speciem, & ordinem, sed solum modum, speciem, & ordinem, quæ consequuntur esse visus.

AD quartum dicendum, quòd sicut dicit August. in lib. de natura boni †, omnis modus inquantum modus bonus est: & sic potest dici de specie & ordine: sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt: aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt: vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena & incongrua. Ex ca. 3. & 4. elicitur. tom. 6.

AD quintum dicendum, quòd natura lucis dicitur esse sine numero, pondere, & mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit inquantũ est qualitas actiua primi corporis alterantis, scilicet cœli.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio, quia vt aliquid perfectum sit & bonum necesse est vt habeat formam, & ea, quæ præsupponuntur ad formam, & quæ consequuntur ad illam. Et sic modus pertinet ad commensurationem principiorum materialium siue efficientium. Species autem pertinet ad ipsam formam. Ordo verò pertinet ad inclinationem in finem, quæ consequitur formam ipsam. Et nota, quòd ad idem pertinet, quod dicitur Sapien. 11. Omnia in mensura & numero, & pondere fecisti.

COMMENTARIVM.

DE hoc articulo vide Aug. lib. 4. supra Genes. ad liter. c. 3. & lib. de natura boni. c. 3. Vide Caiet. hic. Ex quo aduerte, conclusionem esse intelligendam

Universidad de Deusto
Biblioteca

gendam de bono creato. Etenim bonum diuinum non habet modum, neque mensuram. Item intelligitur de bono, vt quod, quod est bonum, non de bono vt quo aliquid est bonum, aliàs esset processus in infinitum: quia singula illorum trium, nempè, modus, species, & ordo consisterent in modo, specie, & ordine. De hoc docet D. Tho. ad secundum. Nota deniq; , bonũ in his tribus consistere tanquàm in partibus integralibus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm conuenienter diuidatur bonum per honestum, vtile & delectabile.

20 Q. 99. art. 5. c. Et 2. 2. q. 145. ar. 3. Et 2. d. 21. q. 1. artic. 2. corp. Et. 1. Ethic. le. 5. tex. 2. 1. Eth. c. 6. ante med. tom. 5.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd non conuenienter diuidatur bonum per honestum vtile, & delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in. 1. Ethic. diuiditur per decem prædicamenta: honestum autem, vtile, & delectabile inueniri possunt in vno prædicamento: ergo non conuenienter per hæc diuiditur bonum.

¶ 2 Præterea. Omnis diuisio fit per oppositа, sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta etiã sunt delectabilia: nullumq; inhonestum est vtile, quod tamen oportet, si diuisio fieret per oppositа, vt opponerentur honestum & vtile: vt etiam dicit * Tullius in lib. de offic. ergo prædicta diuisio non est conueniens.

Li. 2. in. c. cuius titulus est: Vtilitatem hic accipi non eam quam vulgus.

¶ 3 Præterea. Vbi vnum propter alterum, ibi vnũ tantum est: sed vtile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum: ergo non debet vtile diuidi contra delectabile & honestum.

Lib. 1. c. 9. & to. 10. 1.

SED contra est, quod Ambros. in libro de * offic. vtitur ista diuisione boni.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc diuisio propriè videtur esse boni humani. Si tamẽ altius & cõmunius rationem boni consideremus, inuenitur hæc diuisio propriè competere bono secundùm quod bonum est. Nã bonum est aliquid inquantum est appetibile, & terminus motus appetitus: cuius quidem motus terminatio cõsiderari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autẽ motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad vltimum, secundum quid autem etiã ad medium, per quod itur ad vltimũ, quod terminat motũ: & dicitur aliquid terminus motus inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est vltimus terminus motus, potest accipi duplici ter †, vel ipsa res in quam tenditur, vt pote locus, vel forma: vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundũquid vt mediũ per quod tenditur in aliud, vocatur vtile. Id autem quod appetitur vt vltimũ terminans totaliter motũ appetitus, sicut quædam res in quã per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia honestũ dicitur quod per se desideratur. Id autẽ quod terminat motum appetitus vt quies in re desiderata, est delectabile.

Quæst. 26. ar. 3. ad 2.

AD primum ergo dicendum, quòd bonũ, inquantum est idem subiecto cum ente, diuiditur per decem prædicamenta: sed secundùm propriam rationem competit sibi ista diuisio.

AD secundum dicendum, quòd hæc diuisio nõ est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliã rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cùm aliquando sint & noxia & inhonesta. Vtilia verò dicuntur, quæ non habent in se vnde desiderentur, sed desiderantur solum, vt sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta verò dicuntur quæ in seipsis habent vnde desiderentur.

AD tertium dicendum, quòd bonum non diuiditur in ista tria sicut vniuocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundùm prius & posterius: primò enim prædicatur de honesto, secundo de delectabili, tertio de vtili.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Ista diuisio propriè videtur esse boni humani, potest tamen competere bono secundùm quod bonum est. Ratio sufficientiæ diuisionis non potest breuius colligi, quàm à D. Thoma ponitur in articulo.

Secunda conclusio ad secundum. Hæc diuisio nõ est per oppositas res, sed per oppositas rationes.

Tertia conclusio ad tertium. Bonum non diuiditur in ista tria sicut vniuocum, sed sicut analogum, quod per prius competit bono honesto, deinde bono delectabili, tertio bono vtili.

COMMENTARIVM.

CIrca articulum nota, q̃ multis alijs modis potest fieri diuisio boni, vt v. g. bonorum quædã sunt maxima, vt sunt virtutes, quibus rectè viuitur, quædam sunt media, vt sunt potentiæ animæ, sine quibus non potest aliquis rectè viuere: infima verò bona sunt bona corporis, & temporalia. Hæc diuisio est D. August. lib. 2. de libero arbitrio. cap. 19. & in lib. de cognitio. veræ vitæ. c. 7. vbi diuidit bonum secundũ quadruplicem gradum rerum, scilicet existentiũ, viuentiũ, sensibiliũ, & intelligentium. Præterea, super Psal. 134. diuidit bonum in bonum quod per seipsum bonũ est, & in bonum, quod ab alio est bonum, hoc est, in bonum per essentiam & bonum per participationem: in lib. autem de bono coniugali ponit diuisionem, quam D. Tho. ponit in hoc artic. Alias verò diuisiones omisit D. Tho. quia nõ sunt boni secundùm quod est bonum formaliter, sed secundùm alias rationes materiales, vel quatenus bonum est idem cum ente.

QVÆSTIO VI.

De bonitate Dei.

DEinde quæritur de bonitate Dei.
ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm esse bonum Deo conueniat.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd esse bonum non conueniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine: hæc autem non videntur Deo conuenire, cum Deus immensus sit, & ad aliquid non ordinetur: ergo esse bonum non conuenit Deo.

¶ 2 Præ-

Aut. in lib. de Eth.

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

SED contra est, quod dicitur Tren. 3. Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum esse præcipuè Deo conuenit. Bonum enim aliquid est secundùm quòd est appetibile: vnumquodq; autem appetit suam perfectionem, perfectio autem & forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agẽs agat sibi simile, vnde ipsum agens est appetibile, & habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, vt eius similitudo participetur, cum ergo Deus sit prima causa effectiua omnium †, manifestum est quòd sibi competit ratio boni & appetibilis, † vnde Dionys. in lib. de divin. nomin. attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

Art. 1. per. fuer. sup. & Ioan.

AD primum ergo dicendum, quòd habere modũ, speciem, & ordinem, pertinet ad rationem boni creati, sed bonum in Deo est sicut in causa: vnde ad eum pertinet imponere alijs modum, speciem, & ordinem: vnde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

AD secundum dicendum, quòd omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines diuini esse, vt ex dictis patet. Et sic eorum, quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundũ seipsum, quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitũ naturalem habent absque

Ioan. 2.

Aut. 7.

cognitione: vt pote inclinata ad suos fines ab aliquo superiore cognoscente †.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio Metaphysica est. Quia Deus est prima causa effectiua omnium rerum, ergo est maximè appetibilis & bonus. Consequentia probatur. Quia in omnibus effectibus est quædã similitudo agẽtis: sed hoc est maximè appetibile, vt effectus participet similitudinẽ agẽtis, ergo.

COMMENTARIVM.

COntra hanc rationem est argumentum. Nam sequitur ex illa, Deum esse bonum tantum respectu creaturarum. Patet sequela. Quia solum respectu illarum est prima causa effectiua.

Respondetur, nego sequelam. Quia sicut colligitur sufficienter, quòd Deus sit, ex eo q̃ est causa totius esse creaturarum ita colligitur, q̃ sit bonus absolutè in se ex eo, q̃ omnis effectus appetit tanquàm finem assimilari Deo. Sunt enim istæ demonstrationes à posteriori, & ideo non necesse est, vt procedant per causam formalẽ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus sit summũ bonum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit summum bonũ. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conueniret: sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum: ergo summum bonum est compositum: sed Deus est summè simplex †, vt suprà ostensum est, ergo Deus non est summum bonum.

lib. 3. c. 17. Et post q. 7. art. 1. cap. 20. Et mal. q. 3. ar. 1. c. q. 3. art. 7. † In princ. 1. lib. Eth. tom. 5.

¶ 2 Præterea. Bonum est quod omnia appetunt, vt dicit Philosophus †: sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium: ergo nihil est aliud bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18. Nemo bonus nisi solus Deus, sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur: ergo Deus non potest dici summum bonum.

¶ 3 Præterea. Summum comparationem importat: sed quæ non sunt vnius generis, non sunt comparabilia: sicut dulcedo inconuenienter dicitur maior vel minor, quàm linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere cum alijs bonis, vt ex superioribus patet *: videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

q. 3. art. 5. & q. 4. art. 3. ad 3.

SED contra est, quod † dicit August. 1. de Trinit. quòd Trinitas diuinarum personarum est summũ bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.

Primo de Trin. ca. 2. circa prin. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus est summum bonum simpliciter, & non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur (vt dictum est †) inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut à prima causa: non autem effluunt ab eo sicut ab agente vniuoco, vt ex superioribus patet *, sed sicut ab agente, quod non conuenit cũ suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem vniuoca inuenitur vniformiter, in causa autem æquiuoca inuenitur excellentiùs, sicut calor excellentiori modo est in Sole quàm in igne. Sic ergo oportet quod cũ bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non vniuoca, quòd sit in eo excellentissimo modo, & propter hoc dicitur summum bonum.

Art. præcedent.

q. 4. art. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd summum bonum addit supra bonum, non rem aliquam absolutam sed relationem tantum: relatio autem qua aliquid dicitur Deo relatiuè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundùm rationem. * Sicut scibile relatiuè dicitur ad scientiam, non quia ipsum referatur ad scientiã, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quòd alia deficiant ab ipso.

q. 13. art. 7. & Arist. in 5. metaph.

AD secundum dicendum, quòd cum dicitur, bonum est quod omnia appetunt, nõ sic intelligitur quasi vnumquodq; bonum ab omnibus appetatur: sed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autẽ dicitur, Nemo bonus, nisi solus Deus, intelligitur de bono per essentiam, vt post dicetur *.

Lucæ 18.

Art. seq.

AD tertium dicendum, quòd ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diuersis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: de Deo autem negatur esse in eodem genere cum alijs bonis: nõ quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus & principium omnis generis *. Et sic comparatur ad alia per excessum, & huiusmodi comparationem importat summum bonum.

q. 3. art. 5.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia bonũ est in Deo tanquàm in prima causa omnium

non

Universidad de Deusto
Biblioteca

non vniuoca, sed extra omne genus verum, ergo in Deo sunt omnes rationes boni excellentissimo modo.

Secunda conclusio. Summum bonum addit supra bonum solam relationem rationis in Deo.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm esse bonum per essentiã sit proprium Dei.

33 1.cõt.gen. c.39.& 40 Et opus. 3. capit. 109. 110. 111. & 112. Et veri. q.21. art.5. †q.5.art.1. Infra.q.5. art.3. †4.Metap. tex.3.to.3 Et Met.19. tex.9.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim vnum conuertitur cum ente, ita & bonum *, vt suprà habitum est: sed omne ens est vnum per suam essentiam, vt patet per Philosophũ in.4.† Metaph. ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

¶ 2 Præterea. Si bonum est quod omnia appetũt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus †, ipsum esse cuiuslibet rei, est eius bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam, ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

¶ 3 Præterea. Omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per suã essentiam; oportebit quòd eius bonitas nõ sit sua essentia. Illa ergo bonitas cũm sit ens quoddã, oportet quòd sit bona, & si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur: aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem: eadem ergo ratione standum est in primo: res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

SED contra est, quod dicit Boet. in lib. de hebdo. † quod alia omnia à Deo, sunt bona per participationem: non igitur per essentiam.

In libr. An omne qd est bonum fir. à medio præcipuè ad finẽ vsque.

RESPONDEO dicendum, quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Vnumquodq; enim dicitur bonum secundùm quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secũdùm quod in suo esse constituitur. Secunda verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia verò perfectio alicuius est per hoc, q̃ aliquid aliud attingit sicut finem. Vt pote prima perfectio ignis cõsistit in esse quod habet per suam formam substantialem. Secunda eius perfectio consistit in caliditate, leuitate, & siccitate, & huiusmodi. Tertia verò perfectio eius est secundùm quòd in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundùm suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse: & cui non adueniũt aliqua accidentia: sed quę de alijs dicuntur accidentaliter, sibi conueniunt essentialiter, vt esse potentem, sapientem, & alia huiusmodi, sicut ex dictis patet †. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est vltimus finis omnium rerum. Vnde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem secundũ suam essentiam: & ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

¶.3.art.6.

AD primum ergo dicendum, quòd vnum nõ importat rationem perfectionis, sed indiuisionis tantum: quæ vnicuiq; rei competit secundùm suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indiuisæ, & actu, & potentia. Compositorum verò essentiæ sunt indiuisæ secundùm actum tantum: & ideo oportet quod quælibet res sit vna per suam essentiam, non autem bona, vt ostensum est †.

AD secundum dicendum, q̃licet vnumquodque sit bonum inquantũ habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse: & ideo non sequitur q̃ res creata sit bona per suam essentiam.

AD tertium dicendum, quòd bonitas rei creatæ nõ est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditũ, vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut & ens: hac autẽ ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Vnde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Solus Deus est bonus per essentiam. Hanc probat D.Thom. eleganti discursu, qui fundatur in hoc, quòd vnumquodq; dicitur bonum secundùm quod est perfectum: perfectio autem cùm sit triplex, nulla competit creaturæ per essentiã, sicut competit Deo qui est per essentiam ipsum esse.

COMMENTARIVM.

DVbium est, an essentia rei creatæ sit perfectio & bonitas ipsius rei. ¶Arguitur primò pro parte affirmatiua. Vna res est perfectior essentialiter quàm alia v. g. homo essentialiter est perfectior equo, ergo homo perficitur per essentiam suam ac per consequens essentia hominis est bonitas illius. Confirmatur. Quia rationale est actus essentialis ipsius hominis, siquidem est vltima differentia, ergo est perfectio essentialis hominis. Patet consequentia. Quia omnis actus est perfectio rei. ¶Secundò. Essentia rei creatæ est participatio quædam diuinæ perfectionis, ergo ipsa est perfectio & bonitas creaturæ. ¶Tertiò. Quia in.q.5.art.3. definitũ est, quòd omne ens inquantum est ens, est bonum; sed res creata est ens per essentiam, ergo est bona per essentiam. Minor probatur. Quia omnis substantia essentialiter est ens per se: diuiditur enim ens per modos intrinsecos in decem prædicamenta.

Propter hæc argumenta quidã ex Thomistis aiunt, quòd quando D. Tho. negat triplicem perfectionem rei conuenire creaturæ per essentiam, intelligit tres illas perfectiones collectiue non conuenire creaturæ per essentiam. Sed contra istam doctrinam est q̃ D. Thom. sigillatim in articulo ostendit nullam ex tribus perfectionibus conuenire creaturæ per essentiam. Et in solutione ad tertium ait, quòd bonitas rei creatæ nõ est ipsa essentia, sed aliquid superadditum. ¶Respondetur ergo & sit nobis conclusio, quòd simpliciter & absolutè loquendo nulla essentia creaturæ secluſa actualitate essendi est bonitas absolutè. Probatur. Quia omnis essentia creaturæ prout distinguitur ab esse habet rationem potentiæ, & nõ actus, ergo non est bona, nec bonitas absolutè, sed tantum in potentia. Consequentia patet. Antecedens est D. Tho. supra. q.4.art.1. ad tertium. Et confirmatur, quia nulla essentia rei est appetibilis nisi propter existentiam, ergo inde habet rationem bonitatis.

Ad primum argumentum dicitur, quòd quãdo vna res dicitur essentialiter perfectior quam alia, potest fieri comparatio vel in perfectione in potẽtia, vel in actu; Priori modo concedo rem esse bonam in potentia per essentiam, sed hoc non est esse bonam simpliciter per essentiam,

essentiam, sed secundùm quid, scilicet in potentia, sicut & materia prima est bona in potentia per essentiam. Si autem comparatio fiat secundo modo tunc homo dicitur essentialiter perfectior equo, quatenus essentia hominis perfectiùs cõtrahit & recipit ipsum esse, quod est primus actus essentiæ. Ad confirmationem dicitur q̃ secluſa existẽtia rationale importat in potentia actũ & perfectionem, non tamen absolutè. ¶Ad secundum respondetur, quod essentiæ rerum secluſa existentia nõ sunt participationes diuinæ profectionis absolutè.

¶Ad tertium respõdetur, q̃ si ens accipiatur, vt importat ordinem ad esse, omnis res est ens per essentiam, & similiter bona, hoc tamen est esse bonum in potentia.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm omnia sit bona bonitate diuina.

34 1.q.17. art.3.c.& 1. 2.cont.41. Et veritat.q. 21.art.4.& 5.c. 7 1. 1.8.c.3. Dicta prin. q.1. Dicit. An ens sit bonum, vel non ens. Et 2.sent. dist.34. q.1.ar.3. 1.sent. dist.44. q.1.ar.3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd omnia sint bona bonitate diuina. Dicit enim Aug. 8. de Trin. * Bonum hoc, & bonũ illud: tolle hoc, & tolle illud: & vide ipsum bonũ, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonũ omnis boni, sed vnumquodq; est bonum suo bono, ergo vnumquodq; est bonũ ipso bono quod est Deus.

¶ 2 Præterea, sicut dicit Boet. lib. de hebdo. * omnia dicũtur bona inquantum ordinantur ad Deum: & hoc ratione bonitatis diuinæ, ergo omnia sunt bona bonitate diuina.

SED contra est, quòd omnia sunt bona inquantũ sunt: sed non dicuntur omnia entia per esse diuinum, sed per esse proprium: ergo non omnia sunt bona bonitate diuina, sed bonitate propria.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil prohibet in his quę relationem important aliquid ab extrinseco denominari: sicut aliquid denominatur locatum à loco, & mensuratum à mensura. Circa verò ea, quæ absolutè dicitur, diuersa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas †: & quòd ab eis individua denominantur quasi species separatas participãdo, vt putà q̃ Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis & equi separatam, quã vocabat per se hominem & per se equum, ita ponebat ideam entis, & ideã vnius separatã, quam dicebat per se ens & per se vnũ: & eius participatione vnumquodq; dicitur ens vel vnũ: hoc autẽ quod est per se ens & per se vnũ, ponebat esse summũ bonũ, & quia bonum conuertitur cum ente, sicut & vnũ: ipsum per se bonũ dicebat esse Deum, à quo omnia dicũtur bona per modũ participationis. Et quanuis hęc opinio irrationabilis videatur quantũ ad hoc, q̃ ponebat species rerũ naturaliũ separatas per se subsistentes, † vt Arist. multipliciter improbat: tamẽ hoc absolutè verũ est, q̃ aliquid est primũ, quod per suã essentiã est ens & bonũ, quod dicimus Deum, † vt ex superioribus patet, huic etiã sententiæ cõcordat Arist. A primo igitur per suam essentiam ente & bono vnumquodq; potest dici bonum & ens, inquantum participat ipsum per modũ cuiusdã assimilationis, licet remotè & deficienter, vt ex superioribus patet †. Sic ergo vnumquodq; dicitur bonũ bonitate diuina, sicut primo principio exẽplari esse ẽctiuo & finali totius bonitatis. Nihilominus tamẽ vnũquodq; dicitur bonũ similitudine diuinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominãs ipsum. Et sic est bonitas vna omnium, & etiam multæ bonitates. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Vnumquodque dicitur bonum bonitate diuina sicut primo principio exemplari, effectiuo, & finali.

Secunda conclusio. Vnumquodque dicitur bonũ similitudine diuinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter suæ bonitas denominans ipsum.

COMMENTARIVM.

DOctrina huius articuli obseruanda est cõtra Lutheranos, qui volunt homines esse bonos non bonitate inhærente, sed solùm bonitate & iustitia Christi extrinseca.

QVÆSTIO VII.

De Infinitate Dei.

POST considerationem diuinæ perfectionis considerandum est de eius infinitate, & de existentia eius in rebus: attribuitur enim Deo quòd sit vbiq; & in omnibus rebus inquantum est incircunscriptibilis & infinitus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm Deus sit infinitus.

35 1.d.43.q.1.art.1.& 1.con.cap. 43. Et opus. 3. art.18.19. & 20. † 3.Physic. tex.66.to. mo.2. †1. Physic. tex.15.to. mo.2. †Q.3.ar.1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum, est imperfectum, quia habet rationem partis & materiæ: vt dicitur in.3. Physi. † sed Deus est perfectissimus, ergo non est infinitus.

¶ 2 Præterea, secundùm Philosophũ in. 1.† Physic. finitum & infinitum conueniunt quantitati: sed in Deo non est quantitas, cùm non sit corpus, vt supra ostensum est †: ergo non competit sibi esse infinitum.

¶ 3 Præterea. Quod ita est hic quòd non alibi est finitũ secundùm locũ, ergo quod ita est hoc quòd non est aliud est finitum secundùm substantiam: sed Deus est hoc & non est aliud: non enim est lapis, nec lignũ, ergo Deus non est infinitus secundùm substantiam.

SED contra est quod dicit Damas. † quòd Deus est infinitus & æternus & incircunscriptibilis. Lib. 1. orthod. fidei. cap.4.

RESPONDEO dicendũ, quòd omnes antiqui Philosophi attribuunt infinitũ primo principio, vt dicitur in.3. Physi. † Et hoc rationabiliter, cõsiderãtes res effluere à primo principio in infinitũ. Sed quia quidam errauerunt circa naturã primi principij; consequẽs fuit vt errarent circa infinitatẽ ipsius, quia enim ponebant primum principium materiã, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principiũ rerũ. Considerandum est igitur, q̃ infinitum dicitur aliquid ex eo quòd non est finitum: finitur autem quodãmodo & materia per formam, & forma per materiã. Materia quidem per formam, inquantum materia antequã

3.Physico. tex.30.to. mo.2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

recipiat formam est in potentia ad multas formas, sed cùm recipit vnam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam inquantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quòd recipitur in materia, fit forma determinatè huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: & ideo infinitum secundùm quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti: est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur. vnde infinitum secundùm quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationē per fecti. Illud autem quod est maximè formale omnium
Q.4. ar. 1. Q. 5. art. 4. est ipsum esse, vt ex superioribus patet †, cùm igitur esse diuinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, vt suprà ostensum est: manifestū est quòd ipse Deus sit infinitus & perfectus. Et per hoc patet responsio ad primum.

AD secundum dicendum, quòd terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quòd figura, quæ cōsistit in terminatione quantitatis, est quædā forma circa quantitatem. Vnde infinitum quod competit quantitati est infinitū, quod se tenet ex parte materiæ: & tale infinitū nō attribuitur Deo, vt dictū est *.
In cor. art.

AD tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptū in aliquo prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus alijs, & alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quòd non esset in alio differret ab omni albedine existente in subiecto.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Deus est infinitus & perfectus. Ratio est, quia omnium maximè formale est ipsum esse, sed Deus est ipsummet esse subsistens non receptum in aliquo, ergo.

COMMENTARIVM.

HÆC ratio D.Tho. fundatur in hoc, q̄ quanuis materia & forma adinuicem finiantur: tamen materia perficitur dum finitur per formam: forma autem dum finitur per materiam non perficitur, quin potius eius amplitudo coarctatur. Vnde sequitur quòd infinitum ex parte formæ habet rationē perfecti, infinitum autem ex parte materiæ habet rationē imperfecti. Hinc ergo manifestatur vis rationis D. Th. subsumendo sub prædicto fundamento sic. Infinitum ex parte ipsius esse est infinitū ex parte potissimæ formæ & actualitatis, ergo si Deus est ipsum esse non receptum nec limitatum, erit infinitus & perfectus. Caietanus in explicatione huius articuli aliqua subtiliter & obscurè dicit, sed in definiendo dubio sequenti explicabuntur omnia.

DVbitatur ergo, an cōclusio D. Tho. vera sit. Pro parte negatiua arguitur primò. Infinitum accipitur priuatiuè, vel negatiuè: sed neutro modo cōpetit Deo, ergo falsa est conclusio. Minor probatur. Quia infinitū priuatiuè dicit imperfectionē, scilicet, q̄ aliquid sit aptū finiri & nō finiatur. Negatiuè vero nullā dicit perfectionē, ergo nō est diuinū attributū. ¶ Secūdò. Si Deus est infinitus in perfectione essentialiter, sequitur, quòd omnes creaturæ sint æquales in perfectione: hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur. A Quia maior vel minor perfectio creaturarū attenditur per maiorē vel minorē distantiā à Deo: sed si Deus est infinitè perfectus, omnis creatura distat magis, quā alia. Probatur cōsequentia. Quia distātia infinita nō est maior vna, quā alia, ac per cōsequēs omnes creaturæ æqualiter distant & æqualiter sunt perfectæ. ¶ Tertiò. Si qua ratione ostenderetur Deus infinitus, maximè ratione D. Thom. sed ea est insufficiens, ergo. Probatur minor. Quia illa ratio præsupponit quòd forma finitur per materiam, sed hoc est falsum, ergo. Minor probatur. Quia omnis forma est finita in se ipsa vt præintelligitur ante cōparationem ad materiā, ergo nō finitur per materiā. Est argumentū Scoti in 1. d. 2. q. 1. Confirmatur, quia ex illo fundamento sequeretur, quòd formę immateriales, quales sunt angelicę, essent infinitæ. Probatur sequela. Quia nō recipiuntur in materia nec physica, nec metaphysica, eò quòd essentia angeli potiùs se habet vt recipiens ipsum esse, quā vt recepta. ¶ Quartò, contra id, quod in fundamento rationis dicitur, quòd forma non perficitur per hoc quòd recipitur in materia, hoc videtur falsum, quia omnis forma receptibilis in materia appetit se conseruare in materia, ergo perfectio eius est esse in materia, & hęc ratio etiā procedit de anima rationali, quæ cum sit extra corpus desiderat reuniri corpori. Confirmatur. Quia tales formæ indigent materia ad exercendas proprias operationes suæ speciei, & etiā anima rationalis, quæ habet intelligere per abstractionem specierum à materia.

Sit prima conclusio certa secūdùm fidem. Deus est infinitus secundùm suam substantiam & essentiā perfectissimam. Probatur ex illo Baruc. 3. cap. Magnus dominus & non habet finē, excelsus & immensus. Et Psal. 144. Magnus dominus & laudabilis minus, &c.

Secunda conclusio. Hæc veritas ita pertinet ad fidem quòd demonstrari potest per rationem naturalē. Hæc est contra August. Nimphum in quæstione de infinita te primi motoris, vbi ait, quòd rationibus probabilibus potest suaderi Deū esse infinitū: negat tamē posse efficaci ratione probari. Cuius sentētia falsissima est, & cōtra omnes Theologos in 1. d. 23. ac proinde nobis temeraria videtur. Quia temerariū est in re graui absque cōueniente ratione discedere à cōmuni sententia scholasticorū. Et arguitur contra istā sententiā. Quia secundū fidem certum est posse demonstrari Deū esse, iuxta illud Roman. 1. Inuisibilia enim ipsius, &c. ergo potest etiā demōstrari, Deum esse infinitū. Consequentia patet. Quia asserere Deū esse, & esse finitū, est repugnātia. Nam si finitus est, ab aliquo alio finitur, neq; erit purus actus. Consequentia patet. Quia quātò aliqua res plus habet potētialitatis, tantò imperfectior est, & quātò minus habet potentialitatis, tantò est perfectior, vt patet inductiuè ab infima creatura, vsq; ad supremū angelū discurrendo, ergo quod caret omni potentialitate, cum sit purus actus vt sit infinitè perfectum necesse est. Secūdò, Deus est extra omne genus, ergo est infinitus. Antecedens probatur, suprà q. 3. Consequentia probatur. Quia id quod nō clauditur terminis substātialibus alicuius generis necesse est esse infinitum secundùm substantiam. Tertiò. Deus produxit res ex nihilo, ergo est infinitus. Antecedens est de fide, vt patet ex cap. Firmiter. Consequentia ostenditur infrà à D. Tho. q. 45. artic. 5. quia quantò minor potentia est in passo ad recipiendā formā agentis, tantò maior virtus requiritur in agente,

agente, sed in creatione nulla prorsus potentia præsupponitur esse in passo, ergo creatio requirit infinitā virtutem in creante. Patet consequentia. Quia nulla proportio est inter nullam potentiam & aliquam potentiam, quam præsupponit finita virtus agentis in passo, ergo nulla proportio erit inter agentem ex nulla potētia, & agentem ex aliqua potentia passi. Quarto. Quaeunq; specie rerum producta potest Deus adhuc perfectiorem producere, ergo ipse est infinitus in perfectione essentialiter. Probatur consequentia. Quia non est intelligibile quòd agens finitæ perfectionis in se ipso posit in infinitum producere perfectiorē & perfectiorem effectum. Quinta ratio & potissima est, quam D. Tho. facit in hoc articulo, quæ procedit ex illo fundamento, quòd Deus est per essentiam suum esse non receptū in aliquo. Sed quia hæc ratio non ab omnibus penetratur, oportet respondere ad argumēta in oppositū.

AD primum dicitur, quod infinitum secundùm quod attribuitur Deo sumitur negatiuè, & quanuis negatio formaliter & absolutè loquendo nō sit perfectio: tamen quædam negationes dicuntur de Deo quæ præsupponunt fundamentaliter maximam perfectionem in ipso, vt quòd sit immutabilis, incomprehensibilis ab intellectu creato, &c. Et isto modo Deum esse infinitum est maxima perfectio. ¶ Ad secundum nego sequelam. Ad probationem respondet Gregor. in 1. sent. d. 43. q. 2. quòd perfectio rerum creatarum non attenditur penes accessum ad summū quando illud est infinitè perfectum, sed attēditur penes maiorem & minorem participationem ab illo summo determinatam. Respondetur secundo ex Caiet. in tractatu de infinitate Dei, quòd si aliquid est infinitum ex omni parte, tunc non datur vnum infinitum maius alio. Si autem detur infinitum ex vna parte, & ex alia sit finitum, benè poterit ex ea parte qua est finitum, esse maius vel minus. Distantia enim inter Deum & creaturā est infinita ex vna parte, scilicet, ex parte Dei, ex parte verò creaturæ finita distantia est: vnde poterit esse maior vel minor. Quapropter vna creatura est propinquior Deo, quàm alia. Quemadmodum si tempus fuisset ab æterno, dies hodiernus magis distaret ab æternitate quàm hesternus. Tertiò respondetur & melius, q̄ perfectio creaturarum attenditur penes aliquod intrinsecum per quod assimilantur Deo, non autem attenditur formaliter per elongationem & dissimilitudinē ab ipso Deo. Hæc enim infinita distantia est, sed assimilatio non est infinita. Vnde potest esse maior vel minor. Ratio huius esse potest. Quia quanuis eadem creatura sit similis & dissimilis Deo, tamen similitudo attenditur penes actum essendi receptum & limitatum in tali forma: at dissimilitudo & distantia consideratur penes hoc quòd creatura est ex nihilo, in quo non est magis & minus. ¶ Ad tertium respondetur nego minorē. Ad probationē dicitur, q̄ forma receptibilis in materia nō potest intelligi secundùm propriam rationē finita sine intrinseco ordine ad materiā, quāuis possit intelligi finita, antequā intelligatur vnita materiæ. Ad confirmationē respondetur, q̄ forma angelica eò q̄ nullū ordinem dicit ad materiā, consequenter nullā habet limitationē quæ coarctet aliquo modo amplitudinē speciei angelicæ: & ita quilibet angelus habet absq; limite omnē perfectionē possibilē suæ speciei. Et hinc est q̄ intra vnam speciem non possit intelligi, nec esse nisi vnum suppositum. Ad argumentum ergo in forma negatur sequela, si intelligatur de infinito simpliciter, si autem de infinito secundū quid, transeat, vt patebit articulo sequēti. Etenim forma angelica intra propriā speciem, eò q̄ habet omnem perfectionē possibilem etiam individualē quæ per se ipsam est indiuisibilis, dicitur infinita. Cæterum D. Tho. in suo fundamento non intendit, q̄ omnis forma sit finita simpliciter per hoc solum quòd recipitur in materia, sed ex eo q̄ forma receptibilis in materia finitur quia recipitur in materia, intendit colligere q̄ id quod est maximè formale, scilicet, ipsum esse, sit simpliciter infinitum, si quidem non fuerit receptibile in aliquo, quale est esse diuinum. ¶ Ad quartum respōdetur, quòd aliud est loqui de forma & actu quatenus est forma & actus, & aliud est loqui de tali forma quatenus talis est. Primo modo, nullus actus perficitur per hoc quòd recipitur in aliquo: at verò secundo modo non est inconueniens quod forma perficiatur dū vnitur materiæ, non quia vnitur, sed quia ex tali vnione resultat quoddam totū perfectū in specie, quodq; potest operari proprias naturales q; operationes. Et hoc pacto anima rationalis perfectius est in corpore, quàm extra illud. Priori verò modo anima rationalis perfectiori modo est extra corpus quàm intra, quia operatur iuxta modum operandi substantiarum separatarum à materia. De hoc vide D. Tho. 1. 2. q. 4. art. 5. ad. 1. & 2. & ad. 5. & in additionibus ad. 3. p. q. 75. art. 1. ad. 5. Et per hoc patet ad cōfirmationē. Cōcedimus enim q̄ secūdo illo modo perficitur talis forma dum vnitur materiæ quia coaptatur ad propriam operationem suæ speciei.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitū per essentiā.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiā. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quòd eius virtus sit infinita, ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur. 36 Q. 10. art. 1. & q. 86 2. c. & 1. d. 43. q. 1. ar. 2. cap. & 1. met. 2. 10.

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

¶ 3 Præterea. Materia prima aliud est à Deo, vt suprà ostensum est *, sed materia prima est infinita: ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum. Q. 1. art. 2. & 8. ad. 3.

SED cōtra est, quòd infinitū nō potest esse ex principio aliquo, vt dicitur in 3. Physi. † Omne autē quod est præter Deum est ex Deo, sicut ex primo principio, ergo nihil quod est præter Deū, potest esse infinitum. 1. Physico. tex. 30. to. mo. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid præter Deū potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter, si enim loquamur de infinito secūdū quod copetit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquā formā, & sic materia eius est determinata per formam. Sed quia materia secundum quod est sub vna forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidētales, quod est finitū simpliciter,

Universidad de Deusto
Biblioteca

potest esse infinitum secundùm quid, vtpotè lignũ est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundùm quid, inquantum est in potẽtia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod conuenit formæ, sic manifestum est, quòd illa, quorũ formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autẽ sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, vt quidã de angelis opinantur, erunt quidẽ infinitæ secundùm quid, inquantũ huiusmodi formæ nõ terminãtur, neq; cõtrahuntur per aliquã materiam: sed quia forma creata sic subsistẽs habet esse, & non est suũ esse, necesse est q̃ ipsum eius esse sit receptũ & contractũ ad terminatã naturam. Vnde non potest esse infinitum simpliciter.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius: quia esse subsistens non est esse creatum: vnde contra rationem facti est, quòd sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum: hoc enim esset cõtradictoria esse simul: ita non potest facere aliquid infinitũ simpliciter.

AD secundum dicendum, q̃ hoc ipsum q̃ virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma nõ in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiua, quæ non est actus alicuius organi in anima intellectiua corpori cõiuncta.

AD tertium dicendum, quòd materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, vnde magis est aliquid concreatum, quàm creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundùm potentiam non est infinita simpliciter, sed secundùmquid: quia eius potentia non se extendit, nisi ad formas naturales.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Aliquid præter Deum potest esse infinitum secundùmquid, sed nõ simpliciter. Hanc probat D. Thomas inductiuè tam de infinito quod competit materiæ, quàm de infinito quod cõpetit formæ receptibili in materia, vel non receptibili.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm possit esse aliquid infinitũ actu secũdùm magnitudinẽ.

37 Verit. q. 2. art. 2. & 9. quol. ar. 1. & 12. quol. art. 2. † 2. Physic. tex. 18. to. mo. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd possit esse aliquid infinitũ actu secundùm magnitudinem. In sciẽtijs enim mathematicis non inuenitur falsum: quia abstrahentium non est mandatum, vt dicitur † in. 2. Physic. sed scientiæ mathematicæ vtuntur infinito secundùm magnitudinem: dicit enim Geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita: ergo non est impossibile aliquid esse infinitũ secundũ magnitudinẽ.

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

¶ 3 Præterea. Magnitudo diuisibilis est in infinitum. Sic enim diffinitur continuum, quod est in infinitum diuisibile, vt patet in. 3. Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idẽ: cum ergo diuisioni opponatur additio, & diminutioni augmentum, videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum: ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

¶ 4 Præterea. Motus & tempus habent quantitatem & continuitatem à magnitudine, super quã transit motus, vt dicitur in. 4. Physic. sed non est contra rationem temporis & motus quòd sint infinita, cùm vnumquodq; indiuisibile signatum in tempore & motu circulari sit principium & finis, ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

SED contra: Omne corpus superficiem habet: sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti, ergo omne corpus est finitũ. Et similiter potest dici de superficie & linea, nihil est ergo infinitum secũdùm magnitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, & secũdùm magnitudinem. Dato enim q̃ esset aliquod corpus infinitũ secundũ magnitudinem, vt pote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundùm essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquã speciem per formam, & ad aliquod indiuiduum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, q̃ nulla creatura est infinita secundùm essentiam, adhuc restat inquirere, vtrum aliquid creatum sit infinitum secundùm magnitudinem. Sciendum est igitur q̃ corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet mathematicè, secundùm quod consideratur in eo sola quantitas: & naturaliter, secundùm quod consideratur in eo materia & forma. Et de corpore quidem naturali, quòd non possit esse infinitum in actu manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cũ igitur ad formam substantialem consequantur accidẽtia, necesse est q̃ ad determinatam formam consequantur determinata accidentia: inter quæ est quãtitas. Vnde omne corpus naturale habet determinatum quantitatem & in maius & minus. Vnde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiã ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquẽ motum naturalẽ: corpus autẽ infinitũ nõ posset habere aliquẽ motũ naturalem, nõ rectũ, quia nihil mouetur naturaliter motu recto, nisi cùm est extra suũ locũ: quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca, & sic indifferẽter quilibet locus esset locus eius. Sit similiter etiam neq; secundùm motum circularẽ: quia in motu circulari oportet q̃ vna pars corporis transferatur ad locũ, in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse nõ posset: quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tanto longius distant ab inuicẽ: si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarẽt ab inuicem, & sic vna nunquam posset peruenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio est: quia si imaginemur corpus mathematicum existẽs actu oportet q̃ imaginemur ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam: vnde, cum forma quanti inquantum huiusmodi sit figura, oportebit q̃ habeat aliquam figuram: & sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

AD

AD primum ergo dicendum, quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam in actu: sed indiget accipere aliquam lineam finitã actu, à qua possit subtrahi quantum necesse est: & hanc nominat lineam infinitam.

AD secundum dicendum, quòd licet infinitum nõ sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet cõtra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, siue circularis, vel triangularis, & similium: non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est: vnde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitã, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

1. huius. AD tertium dicendum, quòd infinitum quod conuenit quantitati, vt dictum est †, se tenet ex parte materiæ: per diuisionem autem totius acceditur ad materiam: nam partes se habent in ratione materiæ: per additionem autem acceditur ad totum quòd se habet in ratione formæ: & ideo non inuenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in diuisione tantum.

AD quartum dicendum, quòd motus & tempus non sunt secundùm totum in actu, sed successiuè: vnde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu: & ideo infinitum, quod conuenit quantitati, & se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia conuenit materiæ.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Nullum corpus naturale potest esse infinitũ in actu, hanc probat duplici ratione.

Secunda conclusio. Corpus mathematicum non potest esse actu infinitum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm possit esse infinitum in rebus secũdùm multitudinem.

18 Phys. q. 2. to. Et Philoso.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd possibile sit esse multitudinẽ infinitam secundùm actum. Non enim est impossibile id, quod est in potentia reduci ad actum: sed numerus est in infinitum multiplicabilis: ergo nõ est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

¶ 2 Præterea. Cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod indiuiduũ in actu: sed species figuræ sunt infinitæ: ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

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

SED contra est quod dicitur Sapien. 11. Omnia in pondere, numero & mensura disposuisti.

Per. 3. Phisic.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidã enim sicut Aut. & Algazel dixerunt *, q̃ impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinẽ esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid vt multitudo infinita sit: & hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quòd aliquid depẽderet ex infinitis, vnde eius generatio nunquã cõpleretur, cùm non sit infinita pertrãsire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quòd sit ars in anima: & manus mouens, & martellus: & si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquã opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quę accidit ex hoc, quòd vnum frangitur, & accipitur aliud, est multitudo per accidens: accidit enim quòd multis martellis operetur, & nihil differt vtrum vno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur: per hunc igitur modum posuerunt, quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidẽs. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundùm species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per vnum. Vnde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, siue per se, siue per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata: & omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Vnde necesse est quòd sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est: quia augmentum multitudinis consequitur diuisionem multitudinis. Quanto enim aliquid plus diuiditur, tanto plura secundùm numerum resultant. Vnde sicut infinitum inuenitur in potentia in diuisione continui, quia proceditur ad materiam, vt suprà ostensum est, eadem ratione etiam infinitum inuenitur in potentia in additione multitudinis. *Art. præce.*

AD primum ergo dicendum, quòd vnumquodq; quod est in potentia reducitur in actum secundũ modum sui esse: dies enim non reducitur in actum vt sit tota simul, sed successiuè: & similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum vt sit totum simul, sed successiuè: quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

AD secundum dicendum, quòd species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, vt trilaterum, quadrilaterum, & sic inde. Vnde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quòd sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

AD tertium dicendum, q̃ licet quibusdam positis alia poni non sit eis oppositum: tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Vnde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. Impossibile est esse infinitum in actu secundùm multitudinem neque per se neque per accidens.

Secunda conclusio. Infinitum in potentia secundùm multitudinem datur in rebus. Ratio est. Quia augmentum multitudinis sequitur ad diuisionẽ continui, quæ procedit in infinitum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa hos tres articulos. An in naturalibus, vel secundum potentiam supernaturalem Dei possit dari infinitum in actu, aut infinitum simpliciter, siue secundum substantiam rei, siue secundum quantitatem continuam vel discretam, siue etiam secundum multitudinem spirituum. Et quidem communis sententia negatiua est. Quam tenet D. Thom. in articulis, & in quodl. 9. art. 1. Duran. & D. Bonauen. in 1. sent. d. 43. q. 2. Scotus. d. 2. q. 3. Marsil. q. 42. Sed oppositam sententiam quantum ad multitudinem & magnitudinem tenet Ochan. in 2. q. 8. in responsione ad secundam rationem. & Greg. in. 1. d. 43. Gabriel autem in 2. dist. 1. q. 3. reputat vtramq; opinionem esse probabilem. Sed vt doctrina D. Tho. magis explicetur arguitur multipliciter pro parte affirmatiua. ¶ Primò, Deus vnico actu cognoscit distincte infinitas species angelorum possibilium, ergo potest velle illas esse. Antecedēs ab omnibus conceditur. Consequentia probatur, quia diuina voluntas potest velle simul omnia quæ diuinus intellectus simul cognoscit factibilia esse per suam potentiam: sed ex diuina voluntate procedit existentia rerum, ergo poterunt simul esse infinitæ rerum species, quin potius aliquid infinitum secundum essentiam: scilicet, supremus angelus creatus, qui excederet in infinitum reliquos. ¶ Secundo. Gratia vnionis Verbi ad humanitatem est facta à Deo: sed illa est simpliciter infinita in actu, ergo datur infinitum in actu. Maior probatur, quia gratia vnionis non est ab æterno. Minor probatur, quia humanitas eleuatur per gratiam vnionis ad esse Verbi Dei personale, quod est infinitum in actu. Confirmatur. Meritum Christi ab omnibus Theologis affecitur infinitum: sed non est infinitum in potentia tantum, ergo est in actu. Minor probatur. Quia de facto meruit de condigno ad æqualitatem iustitiæ remissionem omnium peccatorum, ergo. ¶ Tertiò. Deus cognoscit infinitas partes æquales distinctas existentes in continuo neq; participantes adinuicem, ergo potest illas realiter separare, & tunc dabitur infinitum in actu secundum multitudinem. Antecedens probatur. Quia nō sunt finitæ omnes partes æquales, si enim finitæ sunt, designentur quot sunt. v. g. mille: tunc quælibet pars poterit diuidi in duas partes æquales, & tunc erunt bis mille, & ita consequenter nunquam signabūtur tot partes æquales, quin plures sint in continuo existentes. ¶ Quartò. Quantitas continua sequitur materiam, sed materia de se est infinita, ergo potest dari quātitas infinita secundum magnitudinem, saltem in potētia, quod est contra D. Tho. in art. 3. ad tertium. ¶ Quintò. Inter substantiam prout est genus generalissimum, & hominem prout est species atoma sunt infiniti gradus perfectionis: sed homo est perfectior illis omnibus, ergo est infinitè perfectus. Antecedens probatur. Nam Deus potest producere infinitas species inter hominē & substantiam corpoream. ¶ Sextò. Deus potuit creare mundum ab æterno, & singulis diebus, vel singulis annis creare vnum angelum, vel vnam animam, ergo modo essent infiniti angeli, & consequenter posset esse infinitum secundum multitudinem. Consequentia pater. Quia angeli & animæ sunt immortales. ¶ Septimò. Si infinita combustibilia applicarentur eidem igni, ille produceret infinitos calores, imò augeretur in infinitū, ergo nec est determinatus quantum ad magnitudinē, nec quantum ad virtutem, sed habet eam infinitā. Consequentia probatur. Quia per applicationem nihil virtutis accedit ipsi igni. ¶ Octauò. Si Deus ageret ex necessitate naturæ, produceret infinitum effectum, eò q̄ ageret secundùm vltimum suæ potentiæ quæ est infinita, ergo etiamsi liberè agat poterit producere infinitū effectum. Consequentia probatur. Quia non est minoris virtutis Deus ex eo quòd sit agens liberum, quàm si esset agens ex necessitate naturæ. Confirmatur. Quod non implicat Deus potest facere: sed non implicat esse infinitam multitudinem rerum, aut magnitūdinem infinitam, ergo. Minor probatur. Quia rationes D. Tho. sunt omnium optimæ, & non sunt demonstratoriæ.

Pro decisione huius quæstionis nota, q̄ Deus potest dupliciter considerari respectu eorum quę dicitur posse, vel nō posse facere. Vno modo quatenus potest operari per infinitam potentiam, abstrahendo ab ordine sapientiæ diuinæ & bonitatis, qui ordo desumitur ex fine intento. Altero modo potest considerari quatenus operari potest non solum potenter, sed sapienter & perfectè. Si primo modo consideretur, multa potest Deus facere, quæ non decent ordinem sapientiæ & bonitatis Dei. v. g. poterat producere mundum sine aliqua creatura intellectuali, quæ tamen operatio non videretur decere diuinam sapientiam: siquidem non manifestare tur alicui diuina potestas & bonitas. Item poterat condere animas hominum absq; potentijs. Secundo verò modo omnia quæ Deus facit necesse est vt fiant secundùm ordinem diuinæ sapiētiæ & bonitatis respectu manifestationis gloriæ suæ. Ex hoc sequitur, q̄ impossibile potest etiam dupliciter accipi. Vno modo, vt opponitur possibili per absolutam Dei potentiā priori modo. Et ita illud solùm dicitur impossibile, quod implicat, & ex consequenti est extra naturam entis, & extra naturam verbi, hoc est, cōceptionis spiritualis: eò quod intellectus non potest concipere duas contradictorias simul veras, vt inquit Arist. 4. Metaph. Et sic intelligendum est illud Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum, id est, omne illud quod cadit sub conceptu mētis. Altero modo dicitur impossibile, quod quātis non implicat si secundùm se consideretur, tamē nō decet ordinē diuinæ sapientiæ & bonitatis, secundùm quē ordinē omnia necesse est fieri in mēsura & pōdere.

HIS suppositis sit prima cōclusio. Manifestè implicat, quòd aliquid sit factum vel creatū, & sit infinitum secundùm essentiam. Hanc demonstrat D. Tho. hìc art. 2. ad primum.

Secunda conclusio. Impossibile est, saltem secūdùm ordinem diuinæ sapiētiæ, fieri infinitum secundū magnitudinem vel multitudinem. Probatur. Quia ordo diuinæ sapientiæ postulat vt res creatæ habeant inter se aliquem ordinem & proportionem: sed tale infinitū nullum haberet in se ordinem, esset enim veluti Chaos & confusio quædam rerum infinitarū & magnitudinis infinitæ, ergo. Cōfirmatur. Quia omnis ordo rerū reducitur ad vnitatē & proportionē, sed in infinito nulla esset proportio, nec vnitas ad quā reduceretur infinitū. Nec enim esset duplum ad suam medietatem, neq; aliquam aliam proportionem haberet.

Tertia conclusio. Rationes D. Tho. in art. 3. & 4. absolutè probant esse impossibile dari infinitum secundùm magnitudinē, aut multitudinē in actu. Et præterea probatur. Quia oppositū est simpliciter inintelligibile.

bile. De qua re vide Soto. q. vlt. 3. Physic. Vbi plurima inconuenientia refert, quæ sequerētur ex positione infiniti. Tota ergo difficultas est in solutione argumentorum in oppositum.

AD primum nego consequentiam, & ad probationem dicitur, quòd actus diuinę voluntatis nō potest ferri in totam collectionem rerum possibilium ita vt velit illam esse. Cuius ratio est. Quia quantus intellectus illa intelligat intelligendo naturaliter diuinam Essentiam, ea tamen intellectio nihil communicat rebus possibilibus intellectis & existentibus tantū in virtute causæ infinitæ. At vero actus diuinæ voluntatis causa est libera existentiæ rerum ad extra. Vnde nunquam dirigitur ad totam collectionem rerum intellectarum in diuina Essentia, aliàs exhauriretur omnipotentia Dei, neq; vltra posset vnum angelū creare. ¶ Ad secundum respōdetur ex D. Tho. in. 3. p. q. 7. artic. 11. q̄ gratia vnionis est infinita secundū quòd persona Verbi est infinita. Et nota, quòd ipsum Verbū diuinum fuit maximum bonum concessum humanę naturæ, vt esset illi persona terminans dependentiam humanitatis quantum ad hoc quod est suppositari. Cæterū quòd gratia vnionis dicatur facta, non ponit aliquā mutationem in ipso dono quod est Verbum diuinū, sed in humanitate quæ assumpta est vt vniretur, hoc enim modo loquendi dicimus, Deus refugium factus est nobis, & columna sit mihi dextra, sine mutatione sui per meam mutationē. Vnde ad argumentum in forma dicitur, q̄ illa consequentia nihil valet, Deus fecit in tempore gratiā vnionis, ergo fecit infinitum: sed solū sequitur, q̄ id quod antea erat infinitum, fecit gratiam vnionis, id est, donum cui vniretur humana natura. At verò de gratia habituali Christi quomodo sit infinita, non est hic locus disputandi, sed vbi suprà. Nunc autē nobis placet sententia, quæ asserit esse infinitam gratiā Christi habitualem in actu, sed secundùm quid, scilicet in esse gratiæ habitualis, non in ratione entis. Sicut species angelica dicitur infinita in actu, sed secundūquid quia habet omnem perfectionem possibilem suæ speciei; Ita gratia habitualis Christi habet omnē perfectionem quæ potest pertinere ad rationem gratiæ habitualis secundùm ordinē diuinæ sapiētiæ; Iuxta illud Ioan. 3. Non enim ad mensuram dat Deus spiritum (id est, dona Spiritus sancti) vbi ait Augustin. scilicet, Homini Christo; eò quod Christo domino datæ sunt omnes gratiæ habituales tanquam capiti, vnde deriuarentur ad membra. Altero modo potest dici infinita, eò quod est principium cōcurrens ad meritum infinitum quale fuit meritum Christi. Et hoc modo etiam habitus charitatis in Christo potest dici infinita charitas, quatenus est principium meriti infiniti. Meritum autem Christi dicitur infinitum, non solum quatenus est actus, qui proficiscitur ab habitu charitatis & à gratia habituali, sed quatenus tàm charitas, quàm gratia habitualis fundantur & radicantur in gratia vnionis, eo quod isti habitus perficiuntur in tali esse gratiæ & meritoriæ charitatis ab ipso subiecto, scilicet ab anima quæ existit per existentiā verbi Dei, alioquin non esset principiū proportionatū habitus gratiæ & charitatis cū effectu quantū ad infinitatē, quāuis esset proportio quantū ad substantiā actus meritorij. Ex quo sequitur, quòd respectu infinitatis meriti Christi gratia habitualis & charitas cōcurrunt instrumentaliter, & nō vt principiū formale, per quod agēs est in actu ad tantū meritū infinitum. Et per hoc patet ad confirmationē. Nō enim meritū Christi est aliquid simpliciter infinitū in actu, sed in ratione meriti quatenus acceptatur ad satisfactionem de condigno pro peccatis. ¶ Ad tertium concedo antecedēs, & nego consequentiā. Ratio est. Quia cognitio diuina nō facit illas partes esse entia in actu, diuisione verò fiūt entia in actu, & ideo simul diuidi non possunt. Cæterùm quāuis cōcedatur hæc propositio, infinitæ partes æquales sunt in continuo, tamen nulli parti signatæ dantur infinitæ æquales, aliàs magnitudo esset infinita in actu. ¶ Ad quartum respōdetur ex Cāet. hoc in loco, quòd quātitas cōtinua dupliciter potest cōsiderari. Vno modo secundū illud quod est in ea de actu, & sic sequitur formā. Altero modo secundū id quod est in ea de potētia, & sic sequitur materiā. Et quoniam plurimum est in ea de potentia per quod ad materiā spectat (definitur enim quantum ab Arist. 5. Metaph. est diuisibile in ea, quæ insunt &c.) ideo simpliciter loquendo quātitas est accidēs quod sequitur cōpositum ratione materiæ, Nā materiā immediatè nullum accidens consequitur: oportet enim prius informari forma substantiali. At verò quia D. Tho. loquebatur in art. 3. de infinito in actu, negans esse posibile in corpore naturali, ideo quantitatē accepit secundū illud, quo est in actu, & ita sequitur limitationē formæ. ¶ Ad quintum respon. dupliciter. Primò, nego maiorē: imò inter substantiā corporeā & hominē non possunt dari infinitæ species substantiæ cognoscibiles, quia homo est perfectissima species possibilis illius generis substantię corporeæ. Cū igitur detur perfectissimū & infimū, seu primum & vltimū sub illo genere posibili, nō erunt infinitæ species intermediæ. Secundò respōdetur, nego consequentiam: Quia tales gradus perfectionis posibiles fieri à Deo nō sunt commensurabiles inter se secundū proportionē determinatā, ita vt v. g. equus sit in duplo perfectior, quā asinus, sed erūt inter se cōmensurabiles secundū proportionē Geometricā, in qua nō datur minimus gradus, & ita cōcedimus, quod citra hominē poterunt virtute Dei, infiniti gradus etiā animaliū multiplicari in infinitū, sicut diuiditur quantitas cōtinua in infinitū. Esto exemplū in Mathematicis. Figura circularis est omniū posibiliū perfectissima, & nihilominus figurarū species citra illā, possunt in infinitū multiplicari etiam à nobis. Similiter etiā angulus contingētiæ, qui resultat ex cōtactu circuli super lineā rectā, potest crescere in infinitū, & fieri maior, & maior, quāto circulus fuerit minor & minor, nunquā tamē perueniet ad quantitatem minimi anguli rectilinei. ¶ Ad sextum vide D. Tho. infra. q. 46. art. 1. & 2. ad octauum. Nunc autem respondetur primò, quòd tempus nō potuit esse ab æterno, eo quòd sequitur motum localē alicuius substantiæ, substantia autem habet totū suum esse simul, motus verò successiuè; necesse est igitur vt substantia diuanet à Deo tota simul, motus autē sit posterior quàm substantia: vbi verò est prius & posterius, necesse est esse initiū essendi. Et confirmatur. Quia substantia solis creari nō potuit nisi in vno loco v. g. sit in Ariete creatus sol ab æterno, tūc necesse est, q̄ antea nō fuerit in alio signo: cōsequēter etiā necesse est, vt ab Ariete trāsierit vsq; ad Librā, & rursus à Libra vsque ad Arietē, & sic dabitur prima circulatio, & datur vltima, ergo nō potuit tēpus esse ab æterno, siquidē nō transierunt infinitæ circulationes. Secūdò respōdetur,

Universidad de Deusto
Biblioteca

q̃ quanuis tempus fuisset ab æterno, & singulis diebus potuisset Deus vnum angelũ creare, non tamen in omnibus collectiuè, quia implicat q̃ detur infinita multitudo in actu. Tertiò respondetur ex Soto. 3. Physic. q. 4. ad. 5. q̃ potuisset quidẽ Deus collectiuè creasse vnũ angelum, ita vt nullus fuisset dies, in quo non creasset; non tamen potuisset omnes conseruare, sed oporteret anihilare infinitos angelos succesiuè. Sed contra hoc videtur esse; Primò, q̃ anihilatio angeli est miraculũ, & præter naturam angeli. Deinde videtur absurdum, q̃ Deus non potuerit conseruare substantiã quam semel creauit si aliam esset creaturus. Et tandẽ probatur quòd nullũ anihilasset ne daretur infinitũ. Quia quando anihilaret istum angelũ singularem in hoc die determinato, aut sunt infiniti angeli, vel non: si primum, ergo tũc non definit esse infinitũ in actu per anihilationẽ istius angeli; si autem nondũ erant infiniti, quare iste angelus anihilaretur à Deo? Vnde. 1. & 2. solutio magis satisfacit argumento. ¶ Ad septimum respondetur, quòd nõ ostenditur infinita virtus alicuius agentis ex eo quòd infinitos effectus eiusdẽ speciei produceret, si applicarentur infinita possibilia, eo q̃ illa multitudo effectuũ proficiscitur non ex virtute agentis, sed ex infinita applicatione materiæ. Cæterũ q̃ ignis naturaliter nõ possit crescere in infinitum syncathegorematicè prouenit ex ordine vniuersi, eò q̃ orbis lunæ finitus est. Ad quẽ ordinem vniuersi etiam singulæ partes vniuersi inclinationem habent naturalẽ. Sicut aqua naturaliter ascẽdit sursum ne detur vacuũ, quanuis huiusmodi motus non competat aquæ secundùm particularẽ inclinationem suæ speciei, sed inquantum est pars vniuersi. Caiet. autẽ super art. 3. ait, q̃ ignis per se vnus non potest crescere in infinitum, ignis autem per accidens vnus non habet terminum augmenti ab intrinseco, sed ex ordine vniuersi, quòd est ab extrinseco. Appellat autẽ ignẽ per se vnum, qui nõ potest diuidi in duos ignes: quia requiritur quantitas determinata quantũ ad paruitatem vt cõ seruetur ignis. Vnde potest esse tam paruus ignis, q̃ nõ possit diuidi in duos ignes. Quando verò ignis habet tantã quantitatem vt possit diuidi in plures ignes, dicitur à Caiet. per accidens vnus ignis. ¶ Ad octauum respondetur, q̃ solũ probat esse impossibile quòd Deus agat ad extra ex necessitate naturæ. Vnde non mirum est si admissò vno impossibili, sequatur aliud. Nihilominus negari potest consequentia. Et ratio discriminis est, quia agens ex libero arbitrio necesse est vt determinet intentionem suam ad certum & determinatũ effectum. Ad confirmationem dicitur, q̃ rationes D. Tho. quæ procedunt de multitudine & magnitudine, nobis videntur demonstrationes: implicat enim, q̃ aliquid sit in genere, & non in aliqua specie, ergo si aliquod totũ quantum existit, debet esse in aliqua specie quantitatis, ergo in aliqua specie mensuræ. Similiter si aliqua multitudo rerum est, oportet esse in specie multitudinis mensurabilis vnitate.

QVÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus.

QVIA verò infinito conuenire videtur quòd vbique & in omnibus sit: considerandum est, vtrum hoc Deo conueniat.

ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrũ Deus sit in omnibus rebus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus nõ sit in omnibus rebus Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus: sed Deus est supra omnia, secundùm illud Psal. Excelsus super omnes gentes dominus, &c. ergo Deus non est in omnibus rebus.

¶ 2 Præterea. Quod est in aliquo, cõtinetur ab eo: sed Deus non continetur à rebus, sed magis cõtinet res: ergo Deus nõ est in rebus, sed magis res sunt in eo. Vnde Augustin. in lib. 83. quæst. dicit*, quòd in ipso potius sunt omnia, quàm ipse alicubi.

¶ 3 Præterea. Quantò aliquod agens est virtuosius, tantò ad magis distans eius actio procedit: sed Deus est virtuosissimum agẽs: ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam, quæ ab ipso distant, nec oportet quòd sit in omnibus.

¶ 4 Præterea. Dæmones res aliquæ sunt: nec tamẽ Deus est in dæmonibus: non enim est conuentio lucis ad tenebras, vt dicitur. 2. ad Cor. 6. ergo Deus non est in omnibus rebus.

SED contra, Vbicunque operatur aliquid, ibi est; sed Deus operatur in omnibus, secundùm illud Isaiæ 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine, ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicẽdum, quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediatè agit: & sua virtute illud contingere: vnde in. 7. Physi. * probatur, quòd motum & mouens oportet esse simul. Cũ autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quòd esse creatum sit proprius effectus eius: sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conseruantur: sicut lumẽ causatur in aere à sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quòd Deus adsit ei secundùm modum quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus inest, cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt (vt ex supra dictis patet †) q̃ Vnde oportet q̃ Deus sit in omnibus rebus & intimè.

AD primum ergo dicendum, q̃ Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, & tamen est in omnibus rebus, vt causans omniũ esse, vt suprà dictum est †.

AD secundum dicendum, quòd licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamẽ spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima cõtinet corpus: vnde & Deus est in rebus sicut continens res: tamen per quandam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum cõtinentur ab ipso.

AD tertium dicendum, quòd nullius agentis quantumcunq; virtuosi actio procedit ad aliquid distãs, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediatè in omnibus agit. Vnde nihil est distans ab eo quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ: sicut & ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

AD

AD quartum dicendum, quòd in dæmonibus intelligitur & natura, quæ est à Deo, & deformitas culpę, quæ non est ab ipso. Et ideò non est absolutè cõcedendum, quòd Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autẽ, quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Oportet quòd Deus sit in omnibus rebus & intimè.

Secunda conclusio in solutione ad tertium. Res dicuntur distare à Deo per dißimilitudinem naturæ vel gratiæ: & isto modo humanitas distat à Christi Diuinitate in infinitum.

Tertia conclusio ad quartum. Non est absolutè concedendum, quòd Deus est in dæmonibus, sed cum addito, vt sunt quædã res. Ratio est. Quia hoc nomen, dæmon, importat secũdùm vsum culpæ deformitatẽ.

COMMENTARIVM.

CONclusio principalis huius arti. catholica est, & ab omnibus Scholasticis asseritur in. 1. dist. 37. & ab omnibus Doctoribus sacris, quorum testimonia vide illic apud Magistrum, præsertim vide Augustinum lib. 1. confes. c. 2. & 3. Et probatur conclusio ex scriptura Ierem. 23. Cœlum & terram ego impleo. Sap. 1. Spiritus Domini repleuit orbem terrarũ, & hoc quod continet omnia scientiam habet vocis. Et potissimè in Psal. 138. Quo ibo à spiritu tuo, & quo à facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es: si descendero in infernum, ades &c. Et Actor. 17. inquit Paulus de ipso Deo; Non longe est ab vnoquoque nostrum, in ipso enim viuimus, mouemur, & sumus. Et ratione probatur conclusio. Quia Deus secũdùm fidem & rationẽ naturalem est immutabilis, ergo est in omnibus rebus creatis. Consequentia probatur. Nam Deus potest esse in aliqua creatura quæ iam est, ergo si modo non est in illa, erit mutabilis. Confirmatur. Deus secundùm rationem naturalem est infinitus per essentiã, vt probauimus, ergo est in omnibus rebus secundùm suã essentiam. Consequentia probatur. Quia si Diuina essentia non est vbique, & est alicubi, non erit infinita, ergo aut negandum est, Deum posse esse in aliqua creatura, aut concedendum, q̃ est in omnibus. Vide plures rationes apud D. Tho, lib. 3. cont. gent. c. 68. Sed potissima ratio est qua D. Tho. vtitur in hoc articulo.

DVbium est pro explicatione conclusionis D. Tho. an huiusmodi ratio sit sufficiens? Arguitur pro parte negatiua. Primò Deus potest operari vbi non est, ergo non est bona consequẽtia in qua colligitur, Deum esse in omnibus rebus, quia in omnibus operatur. Antecedens probatur. Quia posset Deus modo producere Angelum extra totum vniuersum, vbi prorsus nihil est, ergo Deus operabitur, vbi non est. ¶ Secundò. Voluntas Dei æqualiter se habet ad propinquum & remotum, sed Deũ operari nihil aliud est, quàm Deum velle esse aliquid, ergo Deum operari ita se habet ad remotum, sicut ad propinquum. ¶ Tertiò. Prius est creaturam produci à Deo, quàm q̃ Deus sit illi præsens, ergo poterit Deus illam producere, & non esse illi præsens. Consequentia probatur. Quia id quod

est prius non dependet à posteriori, ergo poterit esse sine illo. ¶ Quartò. Agentia naturalia non oportet vt sint præsentia in suis effectibus: sed sufficit esse præsentia secundùm virtutem, aut quòd se contingant secundùm quantitatis coniunctionem. v. g. Sol secũdùm virtutem propriam producit effectum in visceribus terræ, vbi non est secundùm substantiam. Similiter ignis agit in lignum, in quo non est secundùm substantiam, sed est illi propinquus, ergo ex eo q̃ Deus operetur intimè in omnibus rebus, non colligitur sufficienter, q̃ sit in illis per suam substantiam. ¶ Quintò. Non in omnibus rebus operatur Deus immediatione suppositi, ergo nõ est in omnibus secundùm substantiam. Antecedens multi ex Thomistis cõcedunt. Et probatur. Quia Deus producit hominẽ mediãte homine, quòd est agens particulare, cui assimilatur effectus vniuocè, ergo in productione hominis immediatum suppositum operans est alius homo, ac per consequens Deus non operatur immediatione suppositi, neque erit immediatè in effectu per essentiam suam, siquidem in Deo non distinguitur suppositum & natura. ¶ Sextò. Esse rerum nõ est prius effectus Dei, ita vt vniuersaliter sine media causa Deus sit causa essendi omnis rei, ergo inde nõ sequitur, Deum esse intimè in omni re immediatè. Antecedens probatur primò, quia forma rei est quæ dat esse rei. Secundò, quia agens particulare est causa efficiens particularis effectus vt sit, v. g. Ignis facit esse hunc ignem, siquidem generat hunc ignem, ergo nõ solus Deus est causa essendi per se ipsum omnis rei.

In hac difficultate Scotus in. 1. dist. 37. q. vnica, quãuis conueniat in conclusione, negat tamen sufficiẽtiam rationis D. Tho. propter quædam ex prædictis argumentis. Et Ioannes de Basolis ibidem affirmat, nõ posse probari ratione naturali, Deum esse in omnibus rebus, sed tantum autoritatibus confirmari. Sed sit conclusio certa. Sufficienter ratione naturali demonstratur, Deũ esse in omnibus rebus. Probatur ex illo Psal. vbi supra. Etenim illuc manus tua deducet me: & tenebit me dextera tua; vbi propheta rationem reddit, quare nõ possit fugere & distare à Deo, ex diuina operatione circa se ipsum. Item Actor. 17. eadem ratione concludit Apostolus, Deum non longe esse ab vnoquoq; nostrũ, quia in ipso viuimus, mouemur, & sumus. Imò etiã Doctores sacri in distinct. citata apud magistrũ eadem ratione vtuntur vt asserant Deum esse vbique. Vide specialiter Ambr. lib. 1. de Spiritu sancto. c. 7. & Hilar. li. 8. de trin.

Pro solutione argumentorum notãdum est primò, q̃ quanuis in agentibus naturalibus non semper sit necesse, q̃ agens sit præsens secundùm substantiã in omni re, in qua operatur, sed sufficit secundùm virtutẽ sit præsens, v. g. Sol sufficit q̃ sit præsens virtualiter in mineralibus productis in visceribus terræ, tamen in ea re in qua immediatè producit effectum, oportet q̃ agens sit præsens illi secundùm substantiam suam, sicut Sol secundùm suam substantiam est præsens immediatè orbi, quem immediatè illuminat. Nota secũdò, q̃ sicut in rebus corporalibus agẽs corporeum sit præsens ipsi passo & effectui per contactum propriæ quãtitatis, ita agens spirituale fit præsens passo per contactũ virtualem, vel per applicationem propriæ virtutis. Est tamen differẽtia inter agentia spiritualia & corporalia, q̃ hæc per coniunctionẽ quantitatis sunt præsentia ei in quod agunt, non tamen dicuntur esse in illo, quia quantitas

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnius corporis non est intra aliud corpus. At spiritualia agentia per virtualem cōtactum sunt præsentia subiecto, in quod immediate agunt, ita vt sint in illo. Sicut angelus dicitur esse in orbe cœlesti, quem mouet. Ratio huius est, quia cōtactus virtutis spiritualis intus est, vbi est effectus. Virtus autem ipsa, vel est in substantia spirituali, velut in subiecto, vel est ipsa essentia & substantia Dei agentis, ergo vbi fuerit talis virtus, erit & substantia agentis.

AD argumenta respondetur. Ad primum nego antecedens. Ad probationem concedo antecedens, & nego consequentiam, si consequens intelligatur in sensu composito, scilicet, q̄ Deus operetur aliquid, & non sit in illo quod operatur. Eo enim ipso q̄ operatum incipit esse, statim Deus est in illo, bene tamen poterit Deus operari vbi modo non est. ¶ Ad secundum respondetur, q̄ respectu Dei nihil est remotum, quātum ad hoc quòd est Deum esse in illo, vt explicat D. Tho. ad tertium. Non enim pertinet ad perfectionem agētis naturalis vt operetur, q̄ agat in aliquid distans non agendo in medium. Est autē maior virtus, vt agat agens intimè in omnibus, & existat in illis, iuxta illud Sap. 7. Attingit autē vbique propter suā mundiciem, id est, simplicitatem. Et cap. 8. Attingit à fine vsq; ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter. ¶ Ad tertium, quod est Scoti vbi suprà, respondetur primò, nego antecedēs: imò ratio quare Deus est præsens suæ creaturæ, est, quia dat esse & conseruat illud. Secundò respondetur, nego consequentiam. Ad probationem dicitur, q̄ aliqua sunt posteriora, quæ necessario sequūtur ex prioribus, quanuis priora non dependeant à posterioribus. v.g. prius est auxilium Dei, quam motio liberi arbitrij, neque dependet à libero arbitrio, & tamen necessario sequitur motio liberi arbitrij ex tali auxilio, necessitate consequentiæ, non cōsequentis. ¶ Ad quartum concedo antecedens, & nego cōsequentiam, quia naturalia agentia propter suam materialitatē & imperfectionem egent aliquando operari quibusdā medijs, neque possunt illabi intra passum, quanuis quantitate contingant, sed mediante vna parte passi aliam mouēt. v.g. ignis calefacit partes ignis remotiores mediantibus propinquioribus: sed quia Deus intimè producit & cōseruat esse rei se solo, bene colligitur, q̄ sit intimè in omnibus. ¶ Ad quintum nego antecedens, simpliciter loquendo. Ad probationem dicitur nego cōsequentiam. Quanuis enim homo sit immediatum suppositū respectu aliorum naturalium agentium & vniuersalium, tamen respectu Dei non est immediatum, sed ipse Deus est intimius immediatiusq; secundùm suam substantiam in omni effectu, quia Deus est causa totius entis & ipsius esse, respectu cuius solus Deus est causa efficiens & conseruans.

Sed pro maiori difficultatis intelligentia, & pro solutione ad sextum argumentum, operæpretiū est referre varias sententias Thomistarum in explicatione huius puncti. Ferrara lib. 3. cont. gent. c. 70. arbitratur colligi ex doctrina D. Tho. illic ad primum argumentum nō esse inconueniens vt idem effectus sit immediatè ab vtroque, scilicet à Deo, & ab agente inferiore, licet alio & alio modo. A Deo quidem immediatione virtutis, ab inferiore autem agente immediatione suppositi. Et hæc sententia videtur esse D. Tho. illic. Ait enim quòd in quolibet agente est duo considerare, scilicet, rem ipsam quæ agit, & virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis inquantū superius agēs dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conseruat eam, vel applicat. Oportet igitur, quòd actio inferioris agētis sit ab eo per virtutem propriam & per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium; & sicut agens infimum inuenitur immediatum actiuum, ita virtus primi agentis inuenitur immediata ad producendum effectum, quia de se est productiua effectus. Hactenus D. Thomas. ¶ Caietanus verò media via videtur procedere. Ait enim in hoc articu. quòd conclusio D. Tho. non intelligitur solum de immediatione virtutis, sed de ipso Deo secundum se ipsum, ita vt sit in omnibus agens immediatè suppositaliter, id est, proximum & propinquissimum suppositaliter, ita quòd inter Deū & quamlibet rem nullum mediet suppositum agens illam. Dicit secundò, quòd illud dictum D. Tho. scilicet, esse creatum est proprius effectus Dei, dupliciter potest intelligi. Vno modo vt proprium distinguatur contra commune: & sic sensus est, quòd esse est effectus à solo Deo prouenies excludendo omnem mediam causam effectiuam. Alio modo vt proprium accipiatur vt distinguitur contra alienum, alienū autem in proposito dicit esse omne, quòd per aliud inest, etiam si per se insit: & sic proprium idē significat quòd per se primò. Et in hoc secundo sensu intelligit D. Tho. non autem in primo. Dicit tertiò, quòd esse est proprius seu per se primò effectus Dei, quia solus Deus potest omnia facere, quæ exiguntur vt aliquid sit. Vnde colligit, quòd cū omnis res sit materialis vel immaterialis, si materialis est, requiritur ad esse eius materia, quæ à solo Deo creatur & conseruatur, si verò immaterialis fuerit, à solo Deo totaliter est vnde, patet quòd in omni re est aliquid productum & conseruatum à solo Deo proximè & immediatè immediatione suppositi; & propterea Deus dicitur agens immediatione etiam suppositi. Nam in rebus materialibus saltem ipsam materiam solus Deus producit & conseruat. Non enim opus est, quòd sit Deus immediatum agens omnium quoad omnia, sed sufficit quoad aliquid. Dicit tandem circa solutionem ad tertium, quòd educere formam de potentia materiæ non facit Deus immediatè immediatione suppositi, sed solum virtutis.

Nobis tamen neutra sententia placet. Et quidem contra sententiam Ferrarienſis arguit hic Caietanus. Primò, quia si Deus non esset proximum agens & mouens omnia, non rectè subsumeret D. Tho. sub illa maiori, omne agens coniungitur ei in quod immediatè agit, ergo intelligit D. Tho. se loqui de Deo vt est agens secundum se ipsum existens in rebus, & non secundùm virtutem. Item arguit Caietanus. Quia ex sola immediatione virtutis non infertur cōclusio Diui Thomæ, scilicet, quòd Deus secundùm se ipsum sit in omnibus rebus. Nam etiam Sol operatur immediatiùs immediatione virtutis quàm ignis, & tamen secundùm se ipsum non est immediatius in effectu. Nihilominus dicimus nos illam consequentiam esse materialiter bonam, scilicet loquendo de ipso Deo. Et ratio est. Quia virtus Dei ad agendum est sua ipsius substantia, ergo si immediatè agit immediatione virtutis, operabitur etiam immediatione propriæ substantiæ.

substantiæ. Præterea, non obstant verba D. Tho. citata pro sententia Ferrarienſis, scilicet, quòd idem effectus est immediatè ab vtroque, licet alio & alio modo. Nam modus quo Deus concurrit immediatione virtutis nō excludit q̄ concurrat immediatione suppositi: imò, quia virtus immediatè concurrens est ipse Deus, colligitur, q̄ Deus immediatè concurrat secūdùm se ipsum. Confirmatur. Quia si immediatus cōcursus excluderet alterius rei concursum mediatū, non concurreret Deus immediatione virtutis ad efficiendum calidum quādo mediante igne concurrit, ergo sicut virtus ignis media non excludit immediationem virtutis Dei: ita neque suppositum ignis medium excludit immediationem suppositi Dei, vt in resolutione quæstionis explicabimus. ¶ Iam verò contra Caietanum probatur, q̄ solus Deus sit causa essendi omnibus rebus, tam materialibus, quàm etiam immaterialibus, non solum quatenus competit ipsum esse materiæ: sed etiam quatenus competit formæ, & toti composito subsistenti. Et quidē de immaterialibus Caietanus ipse fatetur, q̄ solus Deus est causa essendi quantum ad omnia. De materialibus verò probatur, quia esse rerum materialium non immediatè competit materiæ, neque enim per se creatur, vel conseruatur à Deo, vt docet D. Tho. 1. p. q. 45. artic. 4. Sed prius competit formæ, vel toti composito, ergo cū generatur ignis non potest dici, q̄ Deus solus est causa esse materiæ efficiēs, & nō ipsius esse formæ, aut cōpositi: siquidem est vnicū esse quod per prius recipitur in cōposito, vel in forma, quàm in materia. Propriè enim creata sunt subsistētia, vt ait D. Tho. supra. Item ex sententia Caiet. sequitur, q̄ Deus intimè non sit in leone, sicut est in angelo. Probatur sequela. Quoniam secundùm Caiet. non tam intimè & immediatè operatur in leone dum generatur & conseruatur, sicut in angelo dum creatur & conseruatur; quoniam in leone immediatè est causa efficiens solius materiæ immediatione suppositi, in angelo verò totaliter est causa efficiens, vtroq; modo immediatione virtutis & suppositi, ergo non tam intimè existit in leone, sicut in angelo. Consequentia probatur. Quia Deo ratio existendi in rebus est ipsa operatio. Inde enim probat D. Tho. q̄ intimè est in rebus, quia operatur intimè ipsum esse rerum. Dicendum est igitur, q̄ differentia quam D. Tho. assignat inter Deum agentem immediatè, & inter inferius agens immediatè respectu eiusdem effectus cōsistit in hoc, q̄ inferius agens solum concurrit immediatè immediatione suppositi. Deus autem cōcurrit isto modo, & etiam immediatione virtutis propriæ: imo omni immediatione suppositi, quia immediatione virtutis propriæ; nam sua virtus est sua substantia & suppositalitas. Et si quis obijciat, Quomodo duo agentia possunt esse immediata immediatione suppositi? Respōdetur, quia vtrumq; seipso vnitur suo modo ad effectū immediatum. v.g. corpus corpori vnitur sua quantitate, spiritus verò sua virtute operatiua, imo etiam duo spiritus possunt agere immediatè immediatione suppositi, maximè si sint subordinati. v.g. Angelus mouens orbem, & Deus sunt in orbe moto immediatè immediatione suppositi, angelus autem respectu Dei nō agit quidquam immediatè immediatione virtutis; quia ipse mouet in Dei virtute. Ex quo sequitur, q̄ simpliciter loquēdo solus Deus agit immediatione virtutis, alia verò agentia dicuntur immediatè agere immediatione virtutis respectu huius vel alterius agentis, & non respectu omnium agentium. His suppositis.

Ad sextum respondetur, nego antecedens si loquamur de esse absolutè inquantum est esse, non inquantū est tale, vel taliter limitatum ad speciem, vel individuū. Ad primam probationem illius antecedentis nego formam per se ipsam esse formalem causam essendi, id est, existendi, aliàs substantia per suam essentiam esset, scilicet per partem essentiæ, quæ est forma. Item nego q̄ ab ipsa forma substantiali dimanet secundariò ipsum esse tanquam effectus secundarius formalis, hoc enim implicat, sicut supra est probatum. Quia vt forma substantialis esset radix essendi, oportebat ipsam esse aliquid perfectius ipso esse dimanante, quod est impossibile, quia esse est prima actualitas omnis formæ, & omnis forma & essentia creata se habet respectu esse sicut potentia respectu actus, ergo nō potest esse perfectius ipso esse, sed tantum erit capax ipsius esse, sicut est materia respectu formæ. Verum est tamen, quòd post quā forma intelligitur actuari ipso esse, cōmunicat illud materiæ, cuius est forma, ipsi verò formæ, præter animam rationalem quæ fit per creationē, communicatur esse à supposito, quod est recipiens esse vt primò subsistens. Ad secundam probationem respōdetur, quòd nullum agens, præter Deum, est causa ipsius esse prout esse est actualitas entis inquātum ens. Probatur. Quia fieri ens inquantum ens non potest nisi ex nō ente simpliciter, quod solus Deus potest facere. Dicendum ergo, quòd solus Deus est causa efficiens entis inquātum ens, quia solus ex nihilo facit & conseruat ens inquantum ens. Cæterum agens particulare efficit tale ens, imò efficit hoc ens ex non hoc ente. Et nota, quòd eo modo quo agentia creata concurrunt ad esse receptum in forma, vel composito, scilicet, determinando ipsum ad hoc esse in hac specie, ita ad esse quod recipitur in materia hic & nunc limitatum ab hac forma concurrunt. Et ratio est, Quia in substantia individuali est tantum vnum esse existentiæ, quod actuat formam & materiam & compositum totū. Siquis autem obijciat, quòd saltem quantum ad illam determinationem & limitationem ipsius esse, sequitur, quòd non concurrat Deus tam immediatè sicut ad esse simpliciter. Probatur consequentia, quia concurrit mediante causa secunda efficiente. Respondetur, nego consequentiam, quia ratio concursus Dei ad esse causandum est immaterialior & simplicior, quàm omnis alia ratio agentis inferioris. Vnde attingit vsque ad omnem determinationem effectus magis intimè quàm quælibet alia causa efficiēs. Quemadmodū in ratione cognoscēdi Deus distinctissimè cognoscit diuersas res, etiā materiales & singulares, & hoc ex eo quòd cognoscit suā propriā essentiā & suū esse: ita etiā quia per essentiā suā est ipsum esse, habet quòd sit causa efficiēs, nō solum ipsius esse participati, sed etiā limitationis & singularitatis ipsius tā immediatè, atq; si solus cōcurreret. Hoc autē quod diximus, nō excludit cōcursum creaturę, quoniā dictio immediatè, non accipitur exclusiuè, sed idem est atque intimè & indepēdenter. De hac re vide D. Tho. 2. contra gent. cap. 21. vbi inquit, quòd esse est proprius effectus Dei, eo quòd est vniuersalissimus effectus, & ita debet respondere vniuersalissimæ causæ tāquam proprius effectus ipsius. De hoc infra erit etiam sermo in quæst. 45. & quæst. 104.

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus sit vbique.

4ª 1. dist. 37. q. 2. arti. 1. & 3. Et 3. cont. c. 68.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Deus nō sit vbique. Esse enim vbique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non conuenit Deo: cui nō cōuenit esse in loco, nam incorporalia, vt dicit Boet. in libr. de hebdo * .non sunt in loco. Ergo Deus non est vbique.

Huius lib. titulus est: An omne quod est bonum, sit circa principiū illius

¶ 2 Præterea. Sicut se habet tempus ad successiua, ita se habet locus ad permanentia. Sed vnū indiuisibile actionis vel motus, non potest esse in diuersis temporibus: ergo nec vnum indiuisibile in genere rerū permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem diuinum non est successiuum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est vbique.

¶ 3 Præterea. Quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est vbique.

SED contra est quòd dicitur Ierem. 23. Cœlum & terram ego impleo.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm locus sit res quædam: esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter. Vel per modum aliarū rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in alijs rebus quocunque modo, sicut accidentia loci sunt in loco. Vel per modum propriū loci, sicut locata sunt in loco. Vtroque autem modo secundùm aliquid Deus est in omni loco: quod est esse vbique. Primo quidē sic est in omnibus rebus, vt dans eis esse & virtutem & operationem: sic enim est in omni loco, vt dans ei esse & virtutem locatiuam. Item locata sunt in loco inquantum replent locum: & Deus omnē locum replet: non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locū, inquantū non cōpatitur secū aliud corpus:) sed per hoc quòd Deus est in aliquo loco nō excluditur, quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca: q dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

D ADprimum ergo dicendum, quòd incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimēsiuæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

AD secundum dicendum, quòd indiuisibile est duplex: vnum quod est terminus continui, vt punctus in permanentibus, & momentum in successiuis. Et huiusmodi indiuisibile in permanentibus quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: & similiter indiuisibile actionis vel motus quia habet determinatū ordinē in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indiuisibile est, quod est extra totum E genus continui: & hoc modo substantiæ incorporeæ, vt Deus, angelus, & anima dicuntur esse indiuisibiles. Tale igitur indiuisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid eius, sed inquantū contingit illud sua virtute: vnde secūdùm quod virtus sua se potest extēdere ad vnū vel multa, ad paruū vel magnū, secūdum hoc est in vno vel pluribus locis, & in loco paruo, vel magno.

AD tertium dicendum, q totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ, vt forma & materia dicūtur partes compositi: & genus & differentia partes speciei. Et etiam pars quantitatis, in quam scilicet diuiditur aliqua quātitas. Quod ergo est A totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: quia quantitas locati commensuratur quantitati loci: vnde non est totalitas quantitatis, si nō sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ nō commensuratur totalitati loci. Vnde non oportet quòd illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundùm accidens quantitatē habēt. albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ: quia secundum perfectam rationem suę speciei inuenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundùm quantitatem, quam habet per accidens, sic nō est tota in qualibet parte superficiei. In substantijs autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundùm perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus & singulis.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus est in loco, sicut in omnibus alijs rebus, dās illi esse & virtutē locatiuā.

Secunda conclusio. Deus est in loco inquantum replet locum, non tamen vt corpus.

C *Tertia conclusio ad tertium. Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita totus Deus est in omnibus & singulis totalitate essentiæ.*

COMMENTARIVM.

NOta quòd prima cōclusio si intelligatur de veris locis & realibus certa est secundum fidē, vt patet ex testimonijs adductis art. 1. Secūda vero conclusio non ita est intelligenda, q Deus repleat locum circunscriptiuè aut definitiuè, sed dicitur replere locum causaliter, nō solum quia dat esse loco & virtutem locatiuā, sed etiam quia dat esse omnibus cōtētis in loco existens in illis & faciens, vt cōtineantur loco.

D DVbium autem est. Vtrùm Deus dicēdus sit esse extra vniuersum in locis imaginarijs. Et videtur quòd sic. Substantia spiritualis dicitur esse in loco quando ita habet applicatam suam virtutem operatiuam vt absque sui mutatione possit operari, quanuis actu non operetur, sed Deus ita habet suam virtutē extra totum orbem vt sine mutatione sui possit operari illic, ergo est ibi. ¶ Secundò arguitur. Si Deus non est extra totum mundum, sequitur quòd sit in toto mūdo diffinitiuè, sicut anima in toto corpore. Consequentia probatur. Quia existentia Dei non extenditur vltra mundum, si non est extra mundum. ¶ Tertiò arguitur. Si Deus non est extra totum vniuersum, sequitur q si E Deus moueret totum vniuersum ad alium locum imaginarium sursum vel deorsum, q ipsemet Deus moueretur per accidens ad motum vniuersi. Probatur consequentia. Quia Deus per motum illum vniuersi esset in alio loco, & discessisset à loco in quo ante erat, consequens est falsum, ergo. ¶ Quartò. Deus dicitur fuisse ante omne tempus, & extra omne tempus, ergo extra omnem locum dicendus est esse. ¶ Quintò. Ex sacra scriptura colligitur, Deum non comprehendi à tota creaturarum machina, iuxta illud. 3. Reg. 8. Si enim cœlum & cœli cœlorum te capere non possunt, quātò magis domus hæc, quam ædificaui tibi? Et ita videtur sentire D. August. 1. conf. 2. & 3. cap. & lib. 7. ca. 5. vbi contem-

contemplatur ipsum Deū vt mare infinitū, intra quod est spongia, quam penetrat aqua maris, cui spongiæ comparatur totus mundus, ergo Deus est extra totum mundū, sicut illud mare esset extra spongiā. Et lib. 11. de Ciuit. c. 5 idem videtur sentire. Eandem sententiam sequitur Caietan. super illud Ioan. 12. Ego lux veni in mundum. ¶ Sed in oppositum est, q nulla creatura est extra cœlum: sed Deus non est in nihilo, ergo non est extra cœlum. Confirmatur. Antequàm Deus faceret mundum nullibi erat, quia nihil erat vbi esset, ergo pari ratione modo non est extra mundum, quia nihil est extra mundū, vbi sit. Secundò. Deus non est in creaturis possibilibus, ergo multo minus dicetur esse in imaginarijs. Ad hoc dubiū Alex. Alens. 1. p. q. 9. memb. 5. Scotus q. vnica. D. Bonauentura, Capreol. in 1. dist. 37. dicunt quòd actu nō est Deus nisi in veris locis, in imaginarijs verò est in potentia, non in actu. Nobis tamen duo videntur dicenda.

Vnde sit prima conclusio. Deus nō est actu in loco extra cœlum. Probatur. Quia non est locus extra cœlum. Item probatur. Quia extra cœlum non est per essentiam, præsentiam & potentiā, ergo nullo modo est. Antecedens probatur ex D. Tho. art. 3. huius quæstionis ex definitione horum trium modorum, quorum nullus verificatur de Deo extra vniuersum.

Secunda conclusio. Deus est extra cœlum, sed non C in aliquo alio, quàm in seipso, sicut erat ab æterno, & sicut dicitur esse ante mundum, ita est extra mundum. Hæc cōclusio potiùs indiget explicatione quàm probatione. Nam particula, extra, potest dupliciter accipi. Vno modo vt designet aliquid reale extra mundum, vbi sit Deus: & hoc modo Deus non est extra mundū. Alio modo potest accipi extra, pro hoc quod est non intra limitatē: & sic Deus est extra vniuersum, quia excedit ipsum: non enim virtus operatiua Dei limitatur in hoc vniuerso. Et hoc concedimus argumentis factis pro parte affirmatiua. Nam primum argumentum non probat, quòd Deus habeat extra mundum applicatam virtutem operandi. Secundum vero argumentum facile soluitur. Non enim diffinitur Deus in mundo, quia potest esse extra mundum.

Circa tertium argumentum nota, quòd vniuersum non potest moueri localiter motu aliquo recto, nisi Deus crearet spatium reale, vel terminum realem, ad quem moueretur, & oppositum huius est imaginariū. Quia motus localis verus & realis necesse est, vt sit ad terminum realem & verum: sed extra totū vniuersum nullus est terminus realis verus, ad quē moueatur vniuersum, ergo nullus erit motus localis rectus. Cætera autem argumenta ex dictis patent.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus sit vbique per essentiam, præsentiam, & potentiam.

1. dist. 37. q. 1. ar. 1. ergo.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus, cùm dicitur, quòd Deus est in omnibus rebus per essentiā, potentiā, & præsentiā. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: nō enim est de essen-

A tia alicuius rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 2 Præterea. Hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet, non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet, non deesse alicui rei: ergo idē est esse Deum in omnibus per essentiam & præsentiā. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 3 Præterea. Sicut Deus est principium omniū rerum per suam potentiam, ita per scientiam & voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per sciētiam & voluntatem. Ergo nec per potentiam.

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

SED contra est, quod Glossa. dicit super Cantic. canticorum cap. 5. quod Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, & substantia: tamē familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

RESPONDEO dicendum, q Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Vno modo per modum causæ agentis: & sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio C modo sicut obiectum operationis est in operāte: quod proprium est in operationibus animæ, secūdum quod cognitum est in cognoscente, & desideratum in desiderante. Hoc igitur secūdo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit & diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, vt infrà patebit *, dicitur esse Deus modo in q. 12. ar. 4. sanctis per gratiam. In rebus verò alijs ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his, quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit vbique præsens. Per præsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in conspectu ipsius sunt, sicut omnia D quæ sunt in aliqua domo, dicūtur esse præsentia alicui, qui tamen nō est secundùm substantiā suā in qualibet parte domus. Secūdum verò substantiā vel essentiā dicitur aliquid esse in loco, in quo eius substātia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerūt diuinæ potestati subiecta spiritualia esse & incorporalia, visibilia verò & corporalia subiecta esse dicebant potestati principij contrarij. Contra hos ergo oportet dicere, quòd Deus sit in omnibus per potentiā suam. Fuerunt verò alij, qui licet crederent omnia esse subiecta diuinæ potentiæ, tamen prouidetiam diuinam vsque ad hæc inferiora corpora non extendebant: ex quorum E persona dicitur Iob 22. Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere, quòd sit in omnibus per suam præsentiam. Fuerunt verò alij, qui licet dicerent omnia ad Dei prouidētiam pertinere, tamen posuerunt omnia nō immediatè esse à Deo creata: sed quòd immediatè creauit primas creaturas: & illæ creauerunt alias. Et contra hos oportet dicere, quòd sit in omnibus per essentiam. Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per præsentiā in omnibus, inquantum omnia nuda sunt & aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantū adest omnibus vt causa essendi, sicut dictum est †. Arti. 1. huius quæst.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

Artſ. 1. huius quæſt.

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

In corp. ar.

AD secundum dicēdum, quòd aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, vt dictum est *. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam & præsentiam.

AD tertium dicendum, quòd de ratione scientiæ & voluntatis est, quod scitum est in sciente, & volitum in volente. Vnde secundùm scientiam & voluntatem B magis res sunt in Deo, quàm Deus in rebus. Sed de ratione potētiæ est, quòd sit principium agendi in aliud. vnde secundùm potentiam agens comparatur & applicatur rei exteriori, & sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

AD quartum dicendum, quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo, sicut obiectum cognitum & amatum, nisi gratia: & ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essēndi Deum in homine per vnionem: de quo modo suo loco agetur, tertia parte, quæstione secunda. C

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus speciali modo est in creatura rationali per gratiam.

Secunda conclusio. In alijs rebus creatis est Deus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Per essentiam quidem quatenus omnibus est causa essendi: per præsentiam verò quatenus omnia sunt præsentia oculis eius: per potētiam autem quatenus omnia subduntur diuinæ potestati. D

Tertia conclusio ad quartū. Est alius modus singularis essendi Deum in homine, per vnionem, scilicet hypostaticam, de quo agitur in. 3. p. q. 2.

COMMENTARIVM.

CIrca primam conclusionem nota esse certam secundùm fidem, iuxta illud Ioan. 15. Manete in me, & ego in vobis. Et illud: Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et Luc. 2. Simeon iustus & timoratus, & Spiritus sanctus erat in eo. Ex his testimonijs & alijs plurimis sancti Patres, vt Augustinus Epist. 28. Bernard. super Euāgelium; Missus est, in illa verba, Dominus tecum, & Scholast. in. 1. d. 37. modum istum specialem quo Deus est in iustis, explicant per hoc q̄ Deus operatur in illis gratiam & virtutes, eleuans illos ad consortium diuinæ naturæ. Sed D. Tho. hic videtur explicare istum modum existendi, quasi per hoc quòd homines iusti tendunt in ipsum Deum per cognitionem & desiderium ipsius Dei, qui est effectus gratiæ. E

Nota præterea, quòd secunda conclusio habetur certa secundùm fidem ex testimonijs citatis, artic. 1. & ex cōmuni sententia Sanctorum, & Scholasticorum in. 1. sent. dist. 27. quam cōclusionem optimè explicat hic Caietanus.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm esse vbiq; sit propriū Dei.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd esse vbique nō sit propriū Dei. Vniuersale enim secundùm philosophum * est vbiq; & semper, materia etiā prima, cùm sit in omnibus corporibus, est vbiq;. Neutrum autem horum est Deus, vt ex præmissis patet †. Ergo esse vbique nō est proprium Dei.

¶ 2 Præterea. Numerus est in numeratis: Sed totum vniuersum est constitutum in numero, vt patet Sapien. 11. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto vniuerso: & ita vbique.

¶ 3 Præterea. Totum vniuersum est quoddā totum corpus perfectum, vt dicitur in primo * Cœl. & mun. Sed totū vniuersum est vbique: quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est vbique.

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

¶ 5 Præterea. Anima, vt dicit Aug. * in 6. de Trī. est tota in toto corpore, & tota in qualibet eius parte. Si ergo nō esset in mūdo nisi vnū solum animal, anima eius esset vbiq;. Et sic esse vbiq; nō est proprium Dei.

¶ 6 Præterea, vt Aug. * dicit in Epist. ad Volusianum, Anima vbi videt, ibi sentit: & vbi sentit, ibi viuit: & vbi viuit, ibi est. Sed anima videt quasi vbique: quia successiuè videt etiā totū cœlū. Ergo anima est vbique.

SED contra est quod Ambr. * dicit in libro de Spiritu sancto: Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctū, qui in omnibus & vbique & semper est? quod vtique diuinitatis est proprium.

RESPONDEO dicendum, quòd esse vbique primo & per se est proprium Dei. Dico autē esse vbiq; primo, quod secundùm se totū est vbique. si quid enim esset vbique secundùm diuersas partes in diuersis locis existens, non esset primo vbique: quia quod conuenit alicui ratione partis suæ, non conuenit ei primo: sicut si homo est albus secundū dentē, albedo nō cōuenit primo homini, sed dēti. Esse autē vbique per se dico id, cui non conuenit esse vbique per accidens, propter aliquā suppositionem factam: quia sic granū milij esset vbique, suppositio quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur conuenit esse vbique alicui, quādo tale est quòd qualibet positione facta sequitur illud esse vbique. Et hoc propriè conuenit Deo: quia quotcunque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deū: quia nihil potest esse, nisi per ipsum. Sic igitur esse vbique primo & per se cōuenit Deo: & est proprium eius: quia quotcunque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partem, sed secundùm seipsum.

AD primum ergo dicendum, q̄ vniuersale & materia prima sunt quidē vbiq;, sed non secūdùm idē esse.

AD secundum dicendum, quòd numerus, cùm sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum; sed secūdùm partem, & sic non sequitur quòd sit primo & per se vbique.

AD tertium dicendum, q̄ totum corpus vniuersi est vbique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundùm suas partes. Nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

AD

AD quartum dicendum, quòd si esset corpus infinitum, esset vbique, sed secundùm suas partes. A

AD quintum dicēdum, quòd si esset vnum solum animal, anima eius esset vbique, * non primo quidem, sed per accidens.

AD sextum dicendum, q̄ cùm dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Vno modo secundùm quod hoc aduerbium, alicubi, determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quòd dum cœlum videt, in cœlo videt: & eadem ratione in cœlo sentit: non tamen sequitur q̄ in cœlo viuat, vel sit: quia viuere & esse nō important actum transeuntē in exteius obiectum. Alio modo potest intelligi secundùm B quod aduerbium determinat actum videntis, secūdùm quod exit à vidente. Et sic verum est quòd anima vbi sentit & videt, ibi est & viuit secundùm istum modum loquendi, & ita non sequitur quòd sit vbique.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est. Esse vbique primò & per se competit Deo, & est propriū eius. Ratio est. Quia quotcunque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partē, sed secūdùm seipsum.

COMMENTARIVM.

NOta circa conclusionem, quòd esse vbique nō ita competit Deo per se primò, vt necessario ei competat, absolutè loquendo. Nam antequam mundum faceret, non erat vbique; sed competit Deo ex suppositione, suppositio quòd sit mundus: vel aliter, quòd habere potestatem existendi vbique quantumcunque loca multiplicentur, per se primò & absolutè competit Deo. C

QVÆSTIO IX.
De immutabilitate Dei.

CONSEQVENTER considerandū est de immutabilitate, & æternitate diuina, quę immutabilitatem consequitur. D

¶ Circa immutabilitatem verò quæruntur duo.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Deus sit omnino immutabilis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim mouet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit Augustinus * 8. super Genes. ad literam: Spiritus creator mouet se, nec per tempus, nec per locū: ergo Deus est aliquo modo mutabilis. E

¶ 2 Præterea. Sapient. 7. dicitur de Sapiētia, quòd est mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus est ipsa sapientia: ergo Deus est mobilis.

¶ 3 Præterea. Appropinquari & elongari, motum significant: huiusmodi autem dicuntur de Deo in scriptura, Iacob. 4. Appropinquate Deo: & appropinquabit vobis: ergo Deus est mutabilis.

SED cōtra est quod dicitur Malach. 3. Ego Deus, & non mutor.

RESPONDEO dicendū, quòd ex præmissis †, Q. 2. ar. 3. ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem: quia supra ostensum est †, esse aliquod pri- Q. 3. art. 3. mum ens, quod Deum dicimus: & quòd huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permistione alicuius potentiæ, eo quòd potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, est aliquo modo in potētia. Ex quo patet, quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundò, quia omne quod mouetur quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid transit: sicut quod mouetur de albedine in nigredinem, manet secūdùm substantiam, & sic in omni eo quod mouetur attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra *, quòd q. 3. artl. 7. in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Vnde manifestum est, quòd Deus moueri non potest. Tertiò, quia omne quod mouetur, motu suo aliquid acquirit, & pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat: Deus autem, cùm sit infinitus comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse nō potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Vnde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quòd quidam antiquorū, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

AD primum ergo dicendum, quòd Augustus *. ibi Leo citato loquitur secundùm modum, quo Plato dicebat primū In arg. mouens mouere seipsum: omnem operationem nominans motum: secundùm quod etiam ipsum intelligere & velle & amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit & amat seipsum, secūdùm hoc dixerūt quòd Deus mouet seipsum, non autem secūdùm quòd motus & mutatio est existentis in potentia: vt nūc loquimur de mutatione & motu.

AD secundum dicendum, quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè: secundùm quod suam similitudinem diffundit vsque ad vltima rerum: nihil enim esse potest, quod non procedat à diuina sapientia per quandam imitationem, sicut à primo principio effectiuo & formali, prout etiā artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo diuinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de eius similitudine vsque ad infima rerū, quæ minus participāt, dicitur esse quidam processus & motus diuinæ sapientiæ in res: sicut si dicamus Solem procedere vsq; ad terrā, inquantū radius luminis eius vsq; ad terrā pertingit. Et hoc modo exponit Dion. * ca. 1. Cap. 1 de cœlest. hierarch. dicens, quòd omnis processus diuinæ principio. manifestationis venit ad nos à patre luminum moto.

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

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est affirmatiua. Quā probat D. Tho. triplici demonstratione. Prima procedit ex eo, quòd est purus actus. Secunda ex eo, quòd non est compositus. Tertia ex eo, quod est infinitè perfectus.

COM-

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

NOta conclusionem esse certã in fide. Malach. 3. Ego Deus & non mutor. Iacob. 1. Apud quem non est trãsmutatio, neque vicissitudinis obumbratio. Et diffinitur in cap. Firmiter, de Summa Trinit. Et rationes D. Thomæ sunt demõstrationes naturales.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm esse immutabile sit Dei proprium.

44 1. q. 10. 14. artt. 2. 5. & q. 19. ar. 7. & 1. dist. 8. q. 3. artt. 1. & 2. Et di. 19. q. 5. ar. 3. Et 1. cõt. cap. 13. 14. & 15. Et opus. 3. ca. 4. 16. 17. 124. & 222

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd esse immutabile nõ sit propriũ Dei. Dicit enim Philosophus in 2. Meta.* quòd materia est in omni eo quod mouetur: sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli & animæ, nõ habent materiam, vt quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

¶ 2 Præterea. Omne quod mouetur, mouetur propter aliquem finem: quod ergo iam peruenit ad vltimum finem, non mouetur: sed quædam creaturę iam peruenerunt ad vltimum finẽ, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

¶ 3 Præterea. Omne quod est mutabile, est variabile: sed formæ sunt inuariabiles: dicitur enim in libro sexto principiorum *, quòd forma est simplici & inuariabili essentia consistens: ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

2. Metaph. textu. 12. tom. 3. Cap. de forma in princip. tom. 1. De nat. bonf, capit. 1. tom. 6.

SED contra est, quod dicit August. * in libro de natura boni: Solus Deus immutabilis est: quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.

RESPONDEO dicẽdum, quòd solus Deus est omnino immutabilis, omnis autẽ creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendũ est enim, q mutabile potest aliquid dici dupliciter. Vno modo per potentiam, quæ in ipso est. Alio modo per potentiã, quæ in altero est: omnes enim creaturæ antequã essent, non erãt possibiles esse per aliquã potentiã creatã, cum nullum creatũ sit æternum, sed per solam potentiã diuinam, inquantũ Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quòd res in esse conseruat: nõ enim aliter eas in esse conseruat, quàm semper eis esse dando: vnde si suam actionẽ eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, vt patet per August. * 4. super Genes. ad literam. Sicut igitur in potẽtia creatoris fuit, vt res essent antequã essent in seipsis, ita in potẽtia creatoris est postquam sunt in seipsis, vt non sint. Sic igitur per potentiã, quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles inquantũ ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, & de esse possunt reduci in non esse. Si autẽ dicatur aliquid mutabile per potentiã in ipso existentẽ, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potẽtia, scilicet actiua & passiua; dico autẽ potentiã passiuã, secundùm quam aliquid assequi potest suã perfectionẽ, vel in essendo, vel in consequendo finẽ. Si igitur attẽdatur mutabilitas rei secundùm potentiã ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum, in quibus illud quòd est possibile in eis potest stare cũ non esse. Vnde in corporibus inferioribus est mutabilitas & secũdùm esse substantiale: quia materia eorũ potest esse cum priuatione

A formæ substantialis ipsorũ: & quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum priuationem accidentis: sicut hoc subiectum homo cõpatitur secum nõ album, & ideo potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens, quod cõsequatur principia essentialia subiecti, priuatio illius accidentis non potest stare cum subiecto. Vnde subiectũ non potest mutari secundùm illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus verò cœlestibus materia nõ cõpatitur secũ priuationẽ formæ: quia forma perficit totã potentialitatem materiæ: & ideo nõ sunt mutabilia secũdùm esse substantiale, sed secũdùm esse locale: quia subiectũ cõpatitur secum priuationẽ huius loci, vel illius. Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistẽtes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non cõpatiuntur secum priuationẽ huius actus: quia esse consequitur formã: & nihil corrumpitur nisi per hoc, quod amittit formam. Vnde in ipsa forma nõ est potentia ad non esse: & ideo huiusmodi substantiæ sunt immutabiles & inuariabiles secũdùm esse: & hoc est quod dicit Dionys. * 10. cap. de di. no. q subsũtiæ intellectuales creatæ mundæ sunt à generatione, & ab omni variatione, sicut incorporales & immateriales: sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: vna secũdùm quòd sunt in potẽtia ad finem, & sic est in eis mutabilitas secundùm electionem de bono in malum, vt Dam. * dicit. Alia secundùm locum: inquantũ virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, vt suprà dictum est *. Sic igitur in omni creatura est potẽtia ad mutationem: vel secũdùm esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: vel secũdùm esse locale tantum, sicut corpora cœlestia: vel secundùm ordinẽ ad finem & applicationẽ virtutis ad diuersa, sicut in angelis: & vniuersaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secũdùm potentiam creantis, in cuius potestate est esse & non esse earum. Vnde, cùm Deus nullo istorum modorũ sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

AD primũ ergo dicendũ, q obiectio illa procedit de eo, quod est mutabile secũdùm esse substantiale vel accidẽtale. De tali enim motu philosophi tractauerũt.

AD secundũ dicendũ, q angeli boni supra immutabilitatẽ essendi, quæ cõpetit eis secundùm naturã, habent immutabilitatẽ electionis ex diuina virtute, tamẽ remanet in eis mutabilitas secundùm locum.

AD tertium dicendum, q formæ dicuntur inuariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis: subijciuntur tamen variationi inquantum subiectum secundùm eas variatur. Vnde patet, quòd secundùm quod sunt sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sunt subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. Solus Deus est omnino immutabilis.

Secunda conclusio. Omnes creaturæ possunt mutari quantum ad esse, non per potentiam, quæ in ipsis sit, sed per solam potentiã diuinam, per quam productæ sunt.

Tertia conclusio. Omnes res generabiles & corruptibiles sunt mutabiles per potentiam passiuam, quæ in

quæ in illis est: tam secũdùm esse substantiale, quàm accidentale.

Quarta conclusio. Corpora cœlestia non sunt mutabilia secundùm esse substantiale, sed secundùm esse locale.

Quinta conclusio. Substantiæ incorporeæ non habent potentiam intrinsecam ad non esse. Ratio est. Quia ipsæ sunt formæ subsistentes, quæ quamuis se habeant ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non tamen compatiuntur secum priuationem huiusmodi actus essendi.

Vltima conclusio. In substantijs incorporeis duplex mutabilitas inuenitur, vna secũdùm quòd sunt in potentia ad finem, scilicet beatitudinis supernaturalis, altera secundùm locum.

COMMENTARIVM.

NOta primò in hoc articulo, q secunda cõclusio intelligitur de esse absolute loquẽdo, nõ de tali, vel taliter limitato. Sic enim nõ repugnat quòd multæ creaturæ habeãt potentiã intrinsecã ad nõ esse, vt dicit tertia cõclusio. ¶ Nota secũdò, q cum D. Tho. dicit in tertia conclusione, in inferioribus corporibus mutabilitatẽ esse secũdùm esse substantiale, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ipsum esse sit substantia rei, vel pars substantiæ. Alio modo, vt esse substantiale dicatur esse existẽtiæ, quod recipitur in substãtia. Priori modo non potest accipi pro ipso esse existẽtiæ, quia illud nõ potest esse substantia, neq; pars substãtię, cum nulla creatura existat per essentiã suã: sed potest verificari tertia cõclusio secũdùm esse specificum, quod formaliter est à forma substantiali, & cum hoc sensu cõsonat ratio D. Tho. Quia (inquit) materia eorũ potest esse cum priuatione formæ substantialis ipsorũ. Nihilominus si esse accipiatur pro esse existẽtiæ, quod recipitur in substantia cum limitatione speciei & individui, poterit etiã verificari eadẽ tertia cõclusio. Nam etiam per generationẽ & corruptionẽ fit mutatio secũdùm illud esse, inquantũ taliter limitatur per formã substãtialem & individuam. ¶ Nota tertiò, q cum D. Tho. dicit in quarta cõclusione, q esse cõsequitur formam, similiter potest dupliciter intelligi. Vno modo de esse specifico, & sic verum est, q esse consequitur formã, sicut esse albũ est effectus formalis albedinis. Alio modo de esse existentiæ, & sic nullam formã creatã consequitur absolutè loquẽdo, nisi quantũ ad limitationẽ: & sic potest verificari doctrina quartæ conclusionis, & eius ratio quæ ait, q nihil corrũpitur, nisi per hoc q amittit formam, scilicet, in qua recipitur ipsum esse existentiæ & limitatũ. Vnde colligitur, q formæ subsistentes, quales sunt angeli, nõ habent potentiã intrinsecã ad non esse, quia nõ possunt amittere formã, cum illa non sit in aliquo subiecto, quod possit manere cum priuatione formæ: ipsum autem esse immediatè & per se non potest amitti & desinere, nisi per annihilationem, quæ tantum est in potentia actiua Dei, sicut quando immediatè & per se producitur esse, ergo nulla est potentia in angelis ad non esse.

DVbium est, Vtrùm angelus vel anima rationalis ex natura sua careant potẽtia ad non esse? & videtur quod non. Primò, quia in 6. Synodo

A generali Constantinop. Sess. 11. Epist. Sophronij, quæ approbatur à Concilio in actione. 13. dicitur, q angelus & anima rationalis nõ per naturã propriam, sed per Dei gratiã habent immortalitatẽ. Cõfirmatur ex. 1. ad Timot. 6. Qui solus habet immortalitatẽ, scilicet, Deus solus ex natura sua est immortalis. ¶ Secũdò. Cuilibet potentiæ actiuæ correspõdet aliqua passiua potẽtia, vt docet Arist. 9. Metaphy. sed Deus habet potentiã actiuam ad mutandũ angelos de esse ad nõ esse, ergo in angelis reperitur potẽtia passiua intrinseca ad talem mutationẽ. ¶ Tertiò. Si angelus ex natura sua est immortalis, sequitur, q per nullam potentiã possit annihilari, cõsequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nã quod

B cõpetit rei per naturã suã non potest per aliquã potentiam separari. v. g. quia naturaliter cõpetit homini esse discursiuum, nõ potest etiã per diuinã potentiã nõ esse discursiuus. Confirmatur. Nam Arist. 10. Metaph. tex. 26. docet, q corruptibile & incorruptibile sunt differentiæ essentiales rerũ: sed id quod est essentiale nõ potest separari ab aliqua re, ergo quod ex natura sua est incorruptibile non potest amittere esse. ¶ Quartò. Ex ratione D. Tho. in qua præsupponitur q esse cõsequitur formã, sequitur q hæc, propositio, angelus existit, est per se & necessaria, ergo per nullã potentiã poterit eius cõtradictoria verificari, scilicet nullus angelus existit.

C Circa istam difficultatẽ Doctores Parisienses reprehendunt D. Tho. Putant enim illũ asserere esse aliquod ens simpliciter necessariũ præter Deum. Sed pro intelligentia quęstionis nota primò, q de rebus naturalibus possumus dupliciter loqui. Vno modo secundùm potentiã naturalem & respectu naturalium causarũ. Alio modo respectu diuinæ absolutæque potentiæ. Et certè D. Tho. cum hic asserat aliquas substantias esse immutabiles quantũ ad esse, loquitur primo modo, nõ verò secundo modo. Et hoc est quod dicit Caietan. hic, res istas esse immutabiles secundùm potentiã Physicã, nõ verò secundùm potentiam Logicam. Nota secundò, q

D quoniã Theologicum munus potissimè versatur circa considerationẽ diuinæ supernaturalisq; potentiæ, sæpè Theologi aiunt, res aliquas esse mutabiles secũdùm esse substãtiæ, quas tamẽ naturales Philosophi cõsiderãtes naturaliũ causarũ virtutẽ aiunt esse immutabiles omninò & necessarias quantũ ad esse substantiæ. Sicut etiam dicũr, impossibile esse, virginẽ parere, scilicet, iuxta cursum naturæ, cuius tñ oppositũ Theologus asserit, vterque tñ dicit verũ iuxta propriã causam, quã cõsiderat.

His positis, sententia D. Thomæ verissima est, quia loquitur de potentia naturali, & oppositum non videtur nobis satis tutum in fide. Probatur. Quia in Concilio Lateranensi sub Leone X. Sessione. 8. diffinitur,

E quòd anima rationalis est incorruptibilis: & certe concilium videtur loqui de propria natura animæ. Confirmatur. Motus cœli nõ potest desinere esse nisi per miraculum in die iudicij, ergo est perpetuus ex natura sua. Secundò. Angelus & anima rationalis & cœlum non possunt desinere esse per corruptionem propriè dictam, neque per aliquã aliam mutationem, ergo habent incorruptibilitatem ex natura sua. Consequentia est bona. Antecedens quo ad primã partem probatur. Corruptio est quando separatur forma à materia: sed in angelo & anima rationali nulla est materia, sed sunt formæ per se subsistentes, cœli verò quamuis habeant materiam, illa non habet inclinationẽ ad aliam formã,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quiu illa forma replet capacitatem illius, ergo. Secunda A
pars probatur in angelo & anima. Nam ad formã necessariò cõsequitur esse, ergo esse inseparabile est à forma. Vltimò probatur ratione quæ colligitur ex Caietano hic. Nulla res habet potentiam & inclinationẽ ad non esse, nisi habeat potẽtiam & inclinationẽ ad aliud esse cum quo non compatitur esse, quod modo habet; sed angelus, anima rationalis, & cœli non habent inclinationem ad aliud esse, ergo neque habent potentiam ad non esse. Maior probatur. Quia nulla est potentia, neque inclinatio in rerum natura ad malum: sed non esse est malum, ergo nulla est potentia ad illud.

Ad primum argumentum dicitur, q̃ angeli sunt in- B
corruptibiles per naturam: diffinitio verò Concilij est contra aliquos qui asserebant, quòd angelus in suo esse quod habet & in quo conseruatur, non dependet à diuina voluntate. Concilium verò diffinit, q̃ etiã angeli in suo esse dependent à diuino concursu, qui quidem concursus ad ordinem naturæ pertinet. Vocatur tamẽ gratia in ipso Concilio, quia ille concursus est voluntarius & à diuina voluntate. Ad confirmationẽ respondetur, q̃ solus Deus habet immortalitatem à se ipso independenter ab alio, sicut ipse solus habet bonitatem, vt dicitur Lucæ. 18. Nam per suam essentiam est ens & existens & bonus. Angelus verò habet immortalitatẽ C
non à seipso, sed à Deo, & dependenter. ¶ Ad secũdum respondetur, quòd illa maxima est falsa. Nam in Deo erat potentia actiua ad creandum mundum ante eius creationem, & tamen non erat potentia passiua. Et ita modo est potẽtia actiua in Deo ad annihilandum angelum, & nulla correspõdet passiua, nisi fortè obedientialis, quæ est potentia supernaturalis, vt docet Caiet. 1.p.artic.1. Verum est, quòd in agentibus naturalibus correspondet passiua, quia ipse agens versatur circa determinatam materiam. ¶ Ad tertium, nego consequentiã: sed tantùm sequitur, quòd angelus non potest cor- D
rumpi per naturam, seu per potẽtiam naturalem & ordinariam: nam quod competit alicui per suam naturã non potest ab illo separari, sicut rationalitas ab homine. Angelus verò est incorruptibilis per naturam, non per aliquod positiuum, sed quia in se non habet vnde corrumpatur. Ad confirmationem respondetur, q̃ incorruptibile & corruptibile sunt conditiones essentiales rerum: corruptio autem vel non corruptio non est conditio essentialis rerũ, quia hæc respiciunt esse, quod contingenter conuenit rebus creatis, ita potest Deus id quod est corruptibile ex natura sua conseruare infinito tempore, id verò, quod est incorruptibile ex natura E
sua potest annihilare, non tamen potest facere, quòd id quod est corruptibile ex natura sua, sit cum eodem addito, incorruptibile ex natura sua, neque ècontra. ¶ Ad quartum respondetur, q̃ hæc prædicatio, angelus existit, nõ est necessaria & per se, absolutè loquẽdo, sed ex suppositione, supposito quòd angelus sit creatus: nam illo supposito, angelus nõ potest desinere esse per naturã: nõ enim habet causam suæ corruptionis.

QVÆSTIO X.
De Dei Æternitate.

DEINDE quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm cõuenienter diffiniatur æternitas, quòd est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit cõueniens diffinitio æternitatis, quã Boet †. ponit. 3. de consol. dicens, quòd æternitas est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio. Interminabile enim negatiuè dicitur. Sed negatio non est de ratione, nisi eorũ quæ sunt deficientia: quod æternitati non competit: ergo in diffinitione æternitatis non debet poni interminabile.

¶ 2 Præterea. Æternitas durationem quandam significat: duratio autem magis respicit esse quàm vitã. Ergo non debuit poni in diffinitione æternitatis vita, sed magis esse.

¶ 3 Præterea. Totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non conuenit, cùm sit simplex. Ergo inconuenienter dicitur tota.

¶ 4 Præterea. Plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies & tempora. dicitur enim Micheæ 5. Egressus eius ab initio à diebus æternitatis. Et ad Rom. 16. cap. Secundum reuelationem mysterij temporibus æternis taciti. Ergo æternitas non est tota simul.

¶ 5 Præterea. Totũ & perfectũ sunt idẽ. Posito igitur quòd sit tota, superfluè additur quòd sit perfecta.

¶ 6 Præterea. Possessio ad durationem non pertinet; æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quàm numerus motus secundùm prius & posterius. Cùm enim in quolibet motu sit successio, & vna pars post alterã, ex hoc quod numeramus prius & posterius in motu apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quàm numerus prioris & posterioris in motu. In eo autem quod caret motu & semper eodẽ modo se habet, nõ est accipere prius & posterius. Sicut igitur ratio tẽporis cõsistit in numeratione prioris & posterioris in motu, ita in apprehensione vniformitatis eius, quod est omnino extra motũ, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principiũ & finẽ habent in tẽpore, vt dicitur in 4. Physic *. & hoc ideo: quia in omni eo quod mouetur, est accipere aliquod principium, & aliquẽ finẽ. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primò ex hoc, quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est, principio & fine carens: vt terminus ad vtrunque referatur. Secundò per hoc, quòd ipsa æternitas successione caret tota simul existens.

AD primum ergo dicendum, q̃ simplicia consueuerunt per negationem diffiniri, sicut punctus est cuius pars non est: quod non ideo est, q̃ negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit

prehendit composita, in cognitionem simpliciũ peruenire non potest, nisi per remotionem compositionis. A

AD secundum dicẽdum, quòd illud quod est verè æternum, nõ solum est ens, sed viuens: & ipsum viuere se extendit quodammodo ad operationem, nõ autem esse, protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quàm secundùm esse: vnde & tempus est numerus motus.

AD tertium dicendũ, quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

AD quartum dicendum, quòd sicut Deus cùm sit incorporeus, nominibus rerum corporaliũ metaphoricè in scripturis nominatur, sic æternitas tota simul exi stens nominibus temporalibus successiuis.

AD quintum dicẽdum, quòd in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successiuum: & nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo Tota simul, ad remouẽdum tẽpus: & Perfecta, ad excludendum nunc temporis.

AD sextum dicendum, quòd illud quod possidetur, firmiter & quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem & indeficientiam æternitatis, vsus est nomine possessionis.

SVMMA ARTICVLI.

Respondetur affirmatiuè. Diffinitio autem est, æternitas est interminabilis vitæ totæ simul & perfectæ possessio. C

COMMENTARIVM.

DE hac re disputant Doctores in. 1.d. 9. & 19. & in. 2. dist. 2. D. Tho. 1. cont. gent. ca. 15. D. Aug. tom. 1. lib. 11. confess. cap. 11. & tom. 8. super Psal. 101. concione. 2. & super Gene. q. 31. & q. 43. super Exodum. D. Gregor. 16. moral. cap. 21.

† Ante omnia de nomine Æternitatis & eius significatione & acceptione multiplici breuiter dicendũ est. Et quidẽ diligenter inquisiui, vnde hoc nomẽ deriuatum sit, aut quænam sit eius ethimologia, nec inueni quid- D
quã quod mihi omnino satisfaciat. Quidam enim, qui suo arbitratu ethimologias fingunt, aiunt, q̃ æternum dicitur quasi extra terminũ, eo q̃ æternitas careat principio & fine. Sed ij non aduertunt, quòd æternũ scribitur diphtongo, quæ nulla ratione potuit deriuari ab illa particula, Extra. Cogitauerã etiã ego aliquãdo, quod æternum siue æternitas deriuaretur ab æthere & vnitate, propterea quòd inter ea quæ sensibus percipiũtur, nihil est tam vniforme quàm æther, hoc est cœlum superius, quod nomine ætheris intelligitur: atq; inde translatum esse nomen ad significãdam Dei vniformitatẽ in duratione. Sed tamen cũ æther scribatur cũ. th. æternitas vero absq; illa aspiratione, nõ placet ethimologia. Aduerti etiam quòd in Hebræa lingua mensura durationis nostri esse, scilicet tẽpus, significetur per hanc vocem, Eet, quod scribitur cum litera, Aaim, & Tau, & ipsum instans dicitur, Eetah, hinc suspicatus sum, quod fortasis inde deriuatũ sit nomen æternitatis. Nec mirũ, quia propter antiquitatẽ Hebraicæ linguæ, ex qua linguarum diuisio facta est, reliquias aliquas inuenimus in alijs idiomatibus nationum. Alicui forsan magis placebit deriuationem huius nominis, æternitas, ab ætate terna fieri. Etenim ætas ab αἰὼν Græco nomine deriuari aiunt. Et cum ætas nostra successiuè triplex sit, secundùm quosdam: inde diuinæ durationis mensura quæ A
simul omnẽ amplectitur successionem nostræ ætatis, æternitas dicitur, quasi ætas trina seu terna. Sed quidquid sit de huiusmodi deriuatione nominis, hoc vnum certissimum est, quòd nomine æternitatis intelligunt Theologi ipsius Dei omnino immutabilis durationẽ. Cuius definitio explicatur in hoc articulo, quòd sit interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio. Et hæc est prima & præcipua acceptio istius nominis æternitas pro eo quod est omnino immutabile, principio & fine carẽs, cuiusmodi est solus Deus. Deinceps verò secũdum analogiã & similitudinẽ ad ipsius Dei æternitatẽ, multipliciter dicitur æternum siue æternitas. Vno modo accipitur pro re quę habet principiũ durationis, caret autem fine: huiusmodi est terra, iuxta illud; Terra autẽ in æternũ stat, & etiã illud; Ite in ignem æternum. Tertio modo dicitur aliquid æternũ, quòd per longissima tẽpora durat immobiliter, quãuis habeat principiũ & finẽ: & hoc modo dicũtur mõtes æterni. His possumus aliũ modũ superaddere secundùm Philosophũ, vt accipiatur pro eo quod principio & fine caret, est tamen mutabile: huiusmodi est tẽpus & mũdus, si essent ab æterno, & in æternum durarent. Primo autẽ modo accipi debet nomen æternum in titulo articuli. B

DVbium primũ est, Vtrùm æternitas habeat successionẽ? & videtur q̃ sic. Primò, maior est æternitas nũc, quàm fuit ab hinc mille annis: hoc autem esse nõ potest sine successione, ergo. Consequẽtia bona est, & minor est manifesta: maior verò probatur. Æternitati quę erat tũc, additi sunt mille anni, ergo nũc maior est. ¶ Secundò. Æternitas cõparata tẽpori est maior: hoc autẽ esse nõ potest sine successione, ergo habet successionem. Consequẽtia bona est, maior probatur. Nam omnis duratio cõparata alteri durationi est maior vel minor, sed æternitas est duratio, ergo cõparata tẽpori est maior. Minor probatur. Tempus habet successionẽ: sed æternitas est aliquid maius, ergo habet successionẽ. ¶ Tertiò. Pars æternitatis, quæ erat tempore Adæ iam nõ est, & pars æternitatis quæ erit in die iudicij modo nõ est, ergo successionem habet. ¶ Vltimò. Si æternitas est aliquod indiuisibile nõ habẽs successionẽ, sequitur q̃ in eodẽ instãti dentur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, Petrus currit, Petrus nõ currit, cõsequens est falsum, ergo. Sequela probatur, æternitas est aliquid omnino indiuisibile, & in illa verificatur q̃ Petrus currat, & q̃ nõ currat, ergo. Cõfirmatur. Idem omnino instans indiuisibile est ex parte æternitatis, quòd correspondet diuersis temporibus: sed in diuersis temporibus verificatur quòd Petrus currat, & quod non currat, ergo etiã in eodem instanti indiuisibili æternitatis.

In oppositũ est definitio Boetij, quæ habetur lib. 5. E
de consolat. prosa 6. in princip. & admittitur ab omnibus Theologis, & à D. Tho. hic, & à D. August. super Psal. 101. & D. Gregor. loco citato. Verum est q̃ Aureolus in. 1.d. 9. q. 1. Gabr. in. 2.d. 2. videntur omninò sentire oppositum.

PRO huius quæstionis explicatione nota primò, q̃ mensura, vt ait Arist. 10. Metaphy. cap. 2. nihil aliud est, quàm id quo cognoscimus rei quantitatem, & est veluti quædam regula ad id agnoscendum, quantitas verò multiplex est, extẽsionis, multitudinis, perfectionis & durationis: vnde multiplex est mensura, nam mensura debet proportionari rei mensuratæ. Nota secundo, q̃ duratio non est eiusdem rationis in

Universidad de Deusto
Biblioteca

omnibus rebus. Nam ſicut eſſe non eſt eiuſdē rationis in omnibus rebus, ita quantitas durationis non eſt eadem in omnibus rebus. Nam res ſunt in triplici differentia. Quædam variabiles ſecūdùm ſubſtantiam & ſecundùm affectiones & cogitationes, vt homo. Aliæ ſunt inuariabiles ſecundùm ſubſtantiam, variātur tamē ſecundùm accidentia, vt angelus. Deus verò eſt omnino immutabilis omni ex parte, & ita eius menſura eſt omnino inuariabilis & immutabilis tota ſimul & perfecta, vt ſemper ſit proportio inter menſuram & menſuratum. Nota tertiò, ꝙ ſicut Ariſt. 4. Phyſic. commentatur vnum nūc fluens & variabile ex cuius ſucceſsione & variatione cauſatur tempus, & ex eo ꝙ trahitur punctus per planiciem cauſatur linea: ita Boetius explicat naturam æternitatis per vnum nunc vniforme & inuariabile. Cæterum ſicut illud nunc formaliter non eſt tempus, neque propriè illa ſucceſsio eſt cauſa tēporis: ita illud nunc inuariabile non eſt æternitas, neque cauſa æternitatis, ſed debemus cognoſcere tempus & æternitatem ad iſtum modum. Nota vltimò, ꝙ æternitas eſt menſura quædam eminentiſsima & excellens, itaque ſicut Deus qui menſuratur æternitate, eſt eminentiſsimus & excellens & continet omnium rerum perfectiones in ratione entis, ita æternitas, quæ eſt menſura Dei, continet perfectiones omnium menſurarum eminentiſsimo quodam modo. Et hinc prouenit, quòd hæc menſura propter ſuam eminentiam non ſolum comparatur ad Deum tanquam ad menſuratum, ſed etiam comparari poteſt ad alias menſuras.

SIT ergo concluſio certa, quòd æternitas nullam habet ſucceſsionem. Hæc eſt de fide, & ita dicunt omnes Theologi in locis ſupra citatis. Et probatur ratione. Æternitas eſt idem cum Eſſentia diuina, & nō differt ab illa niſi ratione: ſed de fide eſt, quòd Deus nullam habet ſucceſsionem neque varietatem, vt probatum fuit articulo vltimo quæſtionis præcedentis, ergo de fide eſt, ꝙ æternitas non habet ſucceſsionē. Maior probatur. Æternitas non eſt aliquid creatum, ergo eſt ipſemet Deus, ſed in Deo nulla eſt diſtinctio realis niſi inter perſonas, ergo. Et confirmatur. Menſura & menſuratum debent habere proportionem inter ſe: ſed Deus nullam habet ſucceſsionē, ergo neque eius menſura. Vt autem ſoluamus argumenta aduerte, quòd ita natura comparatum eſt, vt ea quæ in inferioribus ſunt ſparſa, in ſuperioribus ſint vnita, & ita vnum indiuiduū ſuperioris ordinis æquiualet infinitis ordinis inferioris, quoniam continet perfectionem omniū illorum eminentiori modo. Sicut Angelus per vnicum cōceptum cognoſcit varia & diuerſa, quæ à nobis cognoſcuntur per diuerſos conceptus, ita æternitas, quæ eſt menſura altioris ordinis, continet maximè vnitè ea quæ continentur in tempore per ſucceſsionē & cum diuerſitate.

AD primum argumentum reſpondetur, quòd æternitas non eſt maior nunc ſecundùm ſe conſiderata, quàm fuit ab hinc mille annis, nam eadem eſt ſemper omnino indiuiſibilis & immutabilis, quanuis tempus maius ſit nunc, quàm erat tunc. Secundò reſpondetur, ꝙ etiam ſi æternitati eſſent additi mille anni non facerent aliquod maius, quoniam non additur aliquid eiuſdē rationis, vt docet Sonc. 12. Met. q. 31. ad primū. Nam quādo additur aliquid eiuſdē rationis, tunc fit aliquid maius, vt ſi lineæ addatur alia linea. Cæterùm ſi apponitur aliquid alterius rationis nō fit maius, vt ſi lineæ addantur multa puncta, non fit maior, Et Deus & mundus ex vna parte non eſt aliquid maius & perfectius, quàm ſolus Deus, quoniam nō additur aliquid eiuſdem rationis; ita in propoſito. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, ꝙ æternitas dicitur maior tempore noſtro, ſicut anima dicitur maior, quàm caput vel manus, quoniā poteſt informare non ſolum caput & manū, ſed omnia membra; ita æternitas dicitur maior quàm tēpus noſtrū, quoniā coexiſtit tempori noſtro, & ſi tempus noſtrum anteà eſſet, illi coexiſteret. Vnde Caiet. artic. 2. huius quæſtionis explicās hanc ſolutionem dicit, ꝙ æternitas nō eſt maior formaliter loquendo, quam tēpus noſtrū, eſt tamen maior virtualiter & eminenter. Secundò reſpondetur cum Caiet. hîc, quòd propriè loquēdo æternitas non eſt maior, quàm tēpus noſtrū. Nam comparatio debet eſſe inter ea quæ ſunt eiuſdē rationis & ordinis, tēpus verò non eſt eiuſdē rationis cum æternitate. ¶ Ad tertiū reſpondetur, ꝙ æternitas eadem eſt omninò indiuiſibilis & inuariabilis, & differētiæ præteriti & futuri quæ reperiūtur in tēpore cum diuerſitate & ſucceſsione, reperiūtur in æternitate ſine aliqua diuerſitate & ſucceſsione, Quoniam eſt aliquid eminentius, vt diximus in notabili pro ſolutione argumentorū. Vnde in ſcriptura, quoniā æternitas continet eminenter tēpus, aliquando tribuitur ei præteritum, vel futurū. ¶ Ad vltimum reſpondetur, ꝙ non eſt inconueniens, ꝙ in aliquo indiuiſibili altioris & perfectioris ordinis verificentur duæ cōtradictoriæ, quoniā illud indiuiſibile propter ſuam perfectionem continet virtualiter & eminenter ſucceſsionem & diuiſionē. Eſt tamen maximum inconueniens, quod duæ contradictoriæ verificentur pro eodem inſtanti omnino indiuiſibili. Nam tunc habent veram rationem cōtradictionis, & per hoc patet ad confirmationem.

Hæc tamen ſolutio licet aliquādo placuerit, re tamē † attentius inſpecta, iam diſplicet. Primò quidē, quia nullo modo concedendū eſt, duas contradictorias ſimul verificari. Eſt enim neceſſariū principiū, Quodlibet eſt vel non eſt, quod eſt æternæ veritatis: cui aduerſatur ꝙ cōtradictoria ſint ſimul vera, etiā ſi adijcias in æternitate. Deinde deficit ſolutio in eo quod ait, noſtrū inſtans eſſe omnino indiuiſibile: quaſi vero æternitas non ſit minus diuiſibilis: quāuis eminenter cōtineat menſuram tēporis & menſuret eminēter ea quæ tēpore mēſurantur. Sed vt appareat in quo fallitur vulgaris illa ſolutio; Nota propoſitiones eſſe in duplici differētia, Quædam enim ſunt quarū veritas eſt æterna & æternitate menſuratur, vt quatuor & tria ſunt ſeptem, homo eſt rationalis. Et hæ dicuntur abſolui à tēpore. & de huiuſmodi nulla eſt difficultas quantū ad cōtradictionē: nō enim poterūt verificari, etiam reſpectu æternitatis. Aliæ ſunt enunciationes quarū veritas eſt contingens, & menſurantur tanquā mēſura propria tēpore, vel inſtanti noſtro: ſicut & falſitas earū. Nota ſecundò ꝙ non omnia quæ coexiſtūt æternitati, neceſſe eſt vt coexiſtant ſibi: nam ego coexiſto æternitati, & Antichriſtus coexiſtit eidē, & tamē nō coexiſtimus ego & Antichriſtus. Ratio eſt, quia coexiſtentia rerum contingentium attenditur ſimpliciter ſecundùm propriam menſuram durationis ſui eſſe. Hinc colligitur, quòd quanuis veritas huius, Petrus currit, coexiſtat æternitati, & veritas huius, Petrus non currit, quæ alio tempore menſuratur, coexiſtat etiā æternitati; tamē nō poteſt dici ꝙ ſunt cōtradictoriæ

tradictoriæ ſimul veræ in æternitate. Et ratio eſt, quia illarum cōtradictio cōſideratur reſpectu propriæ menſuræ ſuæ cōtingentiæ, ita vt pro tempore quo vna eſt vera, altera neget vnionē curſus cum Petro. Vnde implicat eſſe contradictorias & eſſe ſimul veras etiam in æternitate. Cæterum hæ propoſitiones, Petrus currit, Petrus non currit; ſi comparentur æternitati ſeu referantur ad æternitatem, quælibet cum ſuo tempore in quo verificatur, ſunt ſub contrariæ & ſimul veræ in æternitate, quæ menſurat eminenter duo tempora diſtincta. & ſic æquiualent iſtis: Petrus aliquando currit, Petrus aliquando non currit.

DVbium ſecundum eſt. Vtrùm æternitas verè & realiter ſit menſura diuini eſſe? Et videtur quòd non. Primò, nam D. Tho. in articulo dicit, quòd æternitas conſiſtit in apprehenſione vniformitatis diuini eſſe, & artic. 2. ad tertium, ꝙ Deus non eſt aliquo modo menſuratus, ſed ratio menſuræ in Deo accipitur ſecundùm noſtram apprehenſionem, ergo ſecluſa noſtra apprehenſione non eſt ratio æternitatis in Deo, ac ſubinde eſt ens rationis. ¶ Secundò. Menſura realiter differt à re menſurata, ſaltem ex natura rei, nam nihil realiter menſurat ſeipſum: ſed æternitas non differt realiter ab ipſo Deo, nam in Deo non eſt diſtinctio realis, niſi inter perſonas, ergo æternitas realiter non mēſurat Deum. ¶ Tertiò. Æternitas ſignificat aliquid diſtinctū ab ipſo Deo, & non diſtinguitur ab ipſo Deo niſi per reſpectum rationis, ergo de formali æternitas importat reſpectū rationis, ac ſubinde æternitas in ratione menſuræ eſt aliquid rationis. Confirmatur. Æternitas ſupra ipſum Deum addit aliquid formaliter, & illud non eſt reale, ergo eſt aliquid rationis. Minor probatur. Nam quicquid eſt in Deo eſt ipſe Deus, & nihil eſt in Deo, quod addat aliquid reale ſupra Deum. ¶ Quartò. Seclusis relationibus perſonalibus Deus realiter non eſt æqualis neque ſimilis, ſed ſolùm per relationē rationis, ergo ratio mēſuræ & æternitatis in Deo nō eſt aliquid reale, ſed aliquid rationis. Patet conſequentia. Nam nō magis diſtinguitur æternitas ab ipſo Deo, quàm ſimilitudo & æqualitas à diuina eſſentia. ¶ Vltimò. Ad rationem menſuræ tres conditiones ſunt neceſſariæ, prima eſt proportio & adæquatio inter mēſuram & menſuratum, ſecunda diſtinctio inter menſuram & menſuratum: tertia, quòd menſuratum aliquo modo ſit limitatum: ſed duæ vltimæ cōditiones, & præcipuè vltima, non poſſunt competere æternitati, ergo. Minor probatur: nam Deus eſt immenſus & illimitatus.

Propter hæc argumenta aliqui autores exiſtimant, quòd æternitas non eſt mēſura durationis diuini eſſe: ita tenet Gabriel loco ſupra citato circa finem, & Durand. in. 1. diſt. 19. q. 2. ad primum idem tenet. Et ex diſcipulis D. Thom. quidam exiſtimant, ꝙ æternitas eſt realis menſura diuini eſſē. Ita exiſtimat Caietan. hic, & explicat D. Tho. cum dicit, ꝙ æternitas conſiſtit in apprehenſione &c. ſcilicet de apprehenſione obiectiua, quæ eſt in diuina vniformitate, non de apprehenſione formali, quæ eſt in noſtro intellectu, & hæc apprehenſio nihil aliud eſt, quàm eſſe diuinum vniforme & inuariabile. Ferrara 1. contra gen. cap. 15. exiſtimat, ꝙ æternitas habet ſuum complementum eſſentiale per operationē intellectus, & ita explicat D. Thomam in iſto loco. Et apponit exemplum. Nam ſicut tempus, quanuis ſit ens reale, habet tamen ſuum complementum eſſentiale ab opere intellectus, ita exiſtimat, quòd æternitas quantum ad ſuum complemētum eſſentiale pendet ab opere intellectus. Sed quicquid ſit de ꝙternitate, exemplum quod adducit nullam habet veritatē. Nam tempus non pendet ab opere intellectus quantum ad complementum eſſentiale, ſed quantum ad accidentale, ſcilicet quantum ad actualem numerationem.

PRO deciſione veritatis ſit prima cōcluſio. Æternitas in ſua ratione formali importat rationem menſuræ diuini eſſe, ſicut tempus importat rationem menſuræ rerum corruptibilium. Hæc eſt contra Duran. & Gabr. locis citatis: eſt tamen expreſſa ſententia D. Tho. hîc, & colligitur ex definitione Boetij. Et probatur ratione. Primo, ſacra Scriptura & ſancti contraponunt æternitatem tempori: nam dicunt, ꝙ Deus eſt in æternitate, ſicut res corruptibiles ſunt in tempore: ſed tempus in ſua ratione formali importat menſuræ rerum corruptibilium, ergo æternitas importat rationem menſuræ diuini eſſe. Minor patet: conſequentia verò probatur. Nam ſi æternitas non importaret rationem mēnſuræ, non magis contraponeretur tempori, quàm quodlibet aliud attributum diuinum. Confirmatur. Nam Deus in ſcriptura dicitur habitare æternitatem propter ſuam maximam perfectionem, vt patet Iſa. 57. Deus excelſus & ſublimis, habitans æternitatem, ergo æternitas habet rationem menſuræ reſpectu diuini eſſe. ¶ Secundo. Sancti ita loquuntur de æternitate reſpectu durationis diuini eſſe, ſicut loquuntur de tempore reſpectu durationis rerum corruptibilium: ſed tempus in ſua ratione formali importat rationem menſuræ, ergo æternitas.

Secunda concluſio. Ratio menſuræ, quæ importatur in ratione formali æternitatis eſt reſpectus rationis. Hæc probatur. Nam in Deo nulla eſt relatio realis præter relationes perſonales: ſed menſura importat reſpectum, ergo talis reſpectus erit rationis. Maior & conſequentia patent. Minor verò probatur. Nam ratio menſuræ importat ordinem ad rem menſuratam. Sed contra hanc concluſionem eſt argumentum. Menſura nō importat relationem formaliter, ſed fundamentaliter, ergo ratio menſuræ in æternitate non eſt relatio rationis. Confirmatur, ita ſe habet æternitas reſpectu durationis diuini eſſe, ſicut tempus reſpectu durationis corruptibilium rerum: ſed tempus in ratione menſuræ nō dicit relationem rationis, ſed aliquid reale, ergo æternitas in ratione menſuræ non dicit reſpectum rationis. Ad hoc argumentum dicitur, quòd ratio menſuræ in tempore eſt aliquid abſolutum, & reale: includit tamē reſpectum tranſcendentalem, qui realis eſt, & non eſt vera relatio prædicamētalis. Æternitas verò in ratione menſuræ dicit aliquid rationis, quod quidem eſſe non poteſt, niſi relatio.

Tertia concluſio. Æternitas non importat rationem menſuræ, tanquam rationem formalem ſui: ſed importat tanquam rationem formalem vniformitatem naturæ immutabilis ſub ratione menſuræ durationis diuini eſſe. Pro explicatione huius concluſionis nota primo, quòd ſicuti tempus importat numerum ſub ratione menſuræ motus habentis ſucceſsionē prioris & poſterioris, ita æternitas importat vniformitatem ſub ratione menſuræ durationis diuini eſſe. Nam ſicut tempus importat menſurā determinatam à numero motus, ita æternitas importat menſuram, quæ cōſiſtit in vnitate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nota secundò, quòd sicut tempus dicit numerum non numerantem, sed numeratum & concretum in tali materia, scilicet, in motu primi mobilis, quia regularissimus est & perfectissimus, ita æternitas dicit vnitatem concretam & determinatam ad diuinam naturam immutabilem & inuariabilem. Ex quo sequitur primò, quod verius dicitur, quòd æternitas est vniformitas, vt vult Caietanus hic, quàm dicere, quòd æternitas est vnitas in natura diuina. Ratio est, nam vniformitas diuinæ naturæ significat istam vnitatem cõcretam & determinatam ad esse diuinum. Secundò sequitur, quòd æternitas formaliter importat istam vniformitatem diuini esse, modus tamẽ intrinsecus & necessarius est ratio mensuræ durationis diuini esse. Tertiò sequitur, q̃ æternitas est ens reale, & verum attributum diuinum reale: itaque sicut bonitas est aliquid reale & vera passio realis, includit tamen veluti in obliquo modũ quendam rationis, ita æternitas est aliquid reale & verum attributum reale, includit tamen intrinsecè modum quendam rationis. Vnde sicut ens est bonum & habet bonitatem secluso opere intellectus, quoniam in re est fundamentum talis respectus: ita Deus æternitatem dicitur habere & est æternus secluso opere intellectus, quoniam in ipso propter suam perfectionẽ & eminentiam est fundamentum talis respectus. Item, quoniam æternitas de formali & tanquam rationem formalem non importat respectum rationis, sed vniformitatem.

Quarta conclusio. Æternitas est mensura durationis diuini esse fundamentaliter realis, completiuè verò ab opere intellectus. Volo dicere, quòd æternitas cum dicat vniformitatem naturæ immutabilis dicit aliquid reale, quod quidem fundat respectum rationis, per quẽ completur ratio æternitatis; iste verò respectus fundamentum habet in re ipsa. Hæc probatur. Æternitas, vt diximus, dicit vniformitatem naturæ immutabilis sub ratione mensuræ: sed vniformitas est aliquid reale, modus verò ille completiuus est aliquid rationis, ergo. Nota tamen, quòd iste respectus rationis habet fundamentum in natura diuina. Nam Deus propter suã eminentiam & perfectionem & quoniam continet perfectiones omnium rerum eminentissimo modo, habet fundamentum in ordine ad nostrum intellectum, vt possimus formare varios & diuersos conceptus. Nam intellectus noster format varios cõceptus de rebus diuersis, secluſa verò diuersitate & imperfectione, istæ res reperiuntur in Deo, & ideò in Deo est fundamentum virtuale & eminens vt intellectus noster possit formare varios cõceptus. Vnde attributa diuina, scilicet æternitas & sapientia distinguuntur non solùm ratione ratiocinante, quæ nullum habet in re fundamentum, sed ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in re.

A D argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicitur, quòd D. Tho. tantum significat, quòd modus necessarius & cõpletiuus æternitatis habet esse per apprehensionem rationis. Nam quòd vniformitas diuini esse accipiatur vt regula & mensura respectu diuinæ durationis, & vt quid distinctum ab ipsa, hoc non habet in re, sed per apprehensionem intellectus. ¶ Ad secundum respondetur, quòd æternitas est mensura realis fundamentaliter, completiuè tamen habet esse ab opere intellectus. Nota tamẽ, quòd aliud est dicere æternitas, aliud verò mensura diuinæ durationis. Sicut aliud est dicere sapientia, aliud verò attributum sapientiæ: nam quod dicit sapientia in obliquo, hoc dicit attributum sapientiæ formaliter, & veluti in recto: ita aliud est dicere æternitatem, aliud verò mensuram durationis diuinæ. Nam æternitas importat rationem mensuræ in obliquo, & est veluti modus completiuus æternitatis, mensura verò importat istum modum formaliter & in recto. Vnde æternitas formaliter & absolutè est aliquid reale, mensura verò durationis diuini esse, formaliter dicit aliquid rationis. Sicut sapientia formaliter est aliquid reale, attributum verò sapientiæ formaliter dicit aliquid rationis. ¶ Ad tertium respondetur, quòd æternitas significat aliquid distinctum non realiter ab ipso Deo, sed secundùm rationem; distinguitur verò per modum intrinsecum & completiuum æternitatis, ratione cuius, æternitas & diuina natura non significant idem formaliter, sed æternitas supra diuinam naturam addit modum completiuum vniformitatis essendi. Pro cuius intelligentia nota, quòd sicut ens includitur intimè in omnibus rebus & nihil potest subterfugere rationem entis, & ideò ens determinatur per modos intrinsecos, non per differentias, quoniã nulla res potest addere aliquid supra ens, & ita passiones entis non addunt supra ens nisi modos intrinsecos determinantes naturam entis: nam bonum nihil aliud est, quàm ens determinatum cum certo modo: ita Deus se habet respectu omniũ quæ sunt in ipso. Nam Deus est de concepta omnium illorum, & ita natura diuina determinatur nostro modo intelligẽdi per modos quosdã intrinsecos, bonitas diuina nihil aliud est quàm Deitas cum ordine ad voluntatem, & sic de singulis. Ita æternitas nihil aliud est quàm Deitas cum certo modo, scilicet, cum ratione mẽsurę &c. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad quartum respondetur, q̃ relatio mensuræ quæ reperitur in Deo est respectus rationis, vtpotè eiusdem ad seipsum, habet tamen fundamentum in re, vt diximus. Similitudo autem diuina & æqualitas est relatio rationis, non tamen habet fundamentum in re, sed in intellectu & in ratione ratiocinante. Ratio differẽtiæ est, nam æqualitas & similitudo in substãtia & natura sunt relationes, quæ exigunt extrema, ideſt, fundamẽta & terminos realiter distinctos, natura verò diuina eadem est omnino in omnibus tribus personis, & nullam habet distinctionẽ, neq; rationis, & ideo q̃ intellectus consideret extrema distincta in diuina æqualitate & similitudine, est quid cõfictum ab intellectu nullum habens fundamentum in re, sicut æqualitas mei ad meipsum: ratio verò mensuræ non exigit duo extrema, sed duas rationes formaliter distinctas, vt patet in motu primi mobilis. Nam duratio illius motus, vt duratio quædam est, est quid mẽsuratum, & secundùm quandam aliam rationem habet rationem mẽsuræ. Et ita cum in natura immutabili & inuariabili reperiantur duæ rationes, relatio mensuræ in Deo est relatio rationis ratiocinatæ habẽtis fundamentũ in re. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd mensura, vt dicit regulam per quam cognoscimus quantitatem & perfectionem rei, non expostulat quòd mensuratum sit finitum. Vnde tertiã conditio non est necessaria. Verum est quòd in communi modo loquendi, id quòd est mensuratum dicitur finitum, & ideo absolutè loquẽdo cum Deus sit immensus non debet dici mensuratus, potest tamen dici mensuratus æternitate, nam tunc sicut mensuratum est quid illimitatum & infinitum, ita etiam

etiam mensura. Secundò respondetur, q̃ illa tertia conditio est necessaria quando ratio mensuræ completur extra intellectum. Ratio verò mensuræ in æternitate completur per apprehensionem intellectus. Hæc solutio est D. Tho. artic. seq. ad tertium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus sit æternus.

46 d. dist. 2. q. 1. art. 1. ca. 1. 1. cõtr. c. 15. Et po. 1. ar. 1. 7. 13. & opusc. 3. c. 5. 6. 7. 8. 1 Lib. 5. de consolat. ex Boëtio vlt. 2 Aegest. 23 Aegesippi. 2 super opera Bedæ. 10. 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus nõ sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo: Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boet †. quòd nunc fluens facit tempus: nunc stans facit æternitatem. & August †. dicit in lib. 83. quæstionum, quòd Deus est autor æternitatis. Ergo Deus non est æternus.

¶ 2 Præterea. Quod est ante æternitatem, & post æternitatem non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem (vt dicitur in lib. † de causis.) & post æternitatem; dicitur enim Exod. 3. quòd Dominus regnabit in æternum & vltra. Ergo esse æternum non conuenit Deo.

¶ 3 Præterea. Æternitas mẽsura quædam est; Sed Deo non conuenit esse mensuratum, Ergo non competit ei esse æternum.

Cont. præc. ¶ 4 Præterea. In æternitate non est præsens, præteritum vel futurũ, cùm sit tota simul, vt * dictum est. Sed de Deo dicuntur in scripturis verba præsentis tẽporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Boëtius Sym lib. de cõ solatione fi- lo. SED contra est quod dicit Athanasius *, Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, vt ex dictis patet *. Vnde cum Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed sua æternitas: cùm tamen nulla alia res sit sua duratio: quia non est sumum esse. Deus autem est suum esse vniforme. Vnde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Cont. præcc. A D primum ergo dicendum, quòd nunc stans dicitur facere æternitatem secundùm nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis in quantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus * quòd Deus est autor æternitatis, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo & suam immutabilitatem.

Aeon eita- tem argu. Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantijs immaterialibus. Vnde & ibidẽ * dicitur, quòd intelligentia participatur æternitati. Quod autem dicitur in Exod. Dominus regnãbit æter. & vltra: sciẽdum quòd æternum accipitur ibi pro seculo: sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quòd regnabit vltra æternum: quia durat vltra quodcunque seculum, id est vltra quancunque durationẽ datam. Nihil est enim aliud seculum, quàm periodus cuiuslibet rei, vt dicitur in libro primo, de cœlo *. Vel dicitur etiam vltra æternum regnare: quia si etiam aliquid aliud semper esset (vt motus cœli, secundùm quosdam philosophos) tamẽ Deus vltrà regnat: inquantum eius regnum est totũ simul.

Aeon pro- prie. cir finem. 3. A D tertium dicẽdum, quòd æternitas nõ est aliud quàm ipse Deus. Vnde nõ dicitur Deus æternus: quasi sit aliquo modo mẽsuratus: sed accipitur ibi ratio mensuræ secundùm apprehensionem nostram tantùm.

Lib. 3. de cœlo tex tu com. 10. 2. A D quartum dicendum, quòd verba diuersorum temporum attribuuntur Deo inquantum eius æternitas omnia tempora includit: nõ quòd ipse varietur per præsens, præteritum, & futurum.

SVMMA ARTICVLI.

¶ Prima conclusio. Deus est maximè æternus.
¶ Secunda. Deus est sua æternitas.
¶ Tertia. Nulla creatura est sua duratio.

COMMENTARIVM.

NOta circa articulum, quòd prima conclusio est de fide. Nam Eccles. 18. dicitur; Qui viuit in æternum &c. Et Isaiæ. 40. Deus æternus Dominus. Psal. 101. Anni eius non deficient. Et Danie. 7. Potestas eius, potestas æterna. Et hæc veritas est definita in capitulo Firmiter, de Summa Trinitate & in Symbolo Athanasij. Et ratio D. Thom. est demonstratio. Nam ex immutabilitate oritur æternitas veluti propria passio. Quòd si quis dicat, immutabilitas & æternitas in Deo sunt omnino idem, ergo vnum non est causa alterius, ac subinde non erit demonstratio, nam demonstratio debet procedere per causam; Respondetur, quòd ad rationem demonstrationis sat est vt procedat per rationẽ formalem: nam in logica sunt veræ demonstrationes, & tamen vnum non est causa alterius, sed solum ratio formalis, & si posset habere causam, vnum ens rationis causaret aliud: nam prædicabilitas si posset habere causam, illa esset vniuersalitas: ita æternitas si posset habere causam, illa esset immutabilitas. Respondetur secundò, quòd quanuis immutabilitas & æternitas sint idem in Deo, nihilominus immutabilitas est causa æternitatis eminentissimo & perfectissimo modo: ad hoc autem quòd sit causa isto modo non requiritur distinctio realis, sed sat est, distinctio eminens. ¶ Nota secundò circa secundam conclusionem, quòd illa est etiam de fide. Nam vt dictum est quæst. 3. art. 3. Deus est Deitas, & omnia attributa in abstracto. Nam suppositum in diuinis supra naturam diuinam nihil reale addit, in creaturis verò addit aliquid reale à natura distinctum. ¶ Nota tertiò, quòd tertia conclusio etiam est certissima, quoniam esse non est de essentia alicuius creaturæ, vt dictum est loco immediatè citato, sed est modus quidam veluti accidentarius, ergo si esse non est de essentia creaturæ, neque duratio in esse; nam duratio cuiuslibet res identificatur cum esse ipsius. ¶ Nota vltimò, quòd æternitas formaliter loquendo non est duratio. Volo dicere, quòd ratio æternitatis non est ratio durationis (quicquid dicat Caietanus hic.) Ratio est, nam æternitas est mensura durationis, duratio verò diuina est mensuratum, ergo ratio æternitatis non est ratio durationis. Verum est, quòd hæc propositio est vera, æternitas est duratio, sicut sapientia est iustitia, quoniam in Deo omnia attributa sunt vnum. Vide solutionem ad primum, & nota illam. De duratione autẽ & distinctione ipsius ab esse, ad materiam de Angelis spectat.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS III.

¶ Vtrũ esse æternũ sit propriũ Dei.

47 1.dist.8.q.2.artl.2.& dist.19.q.1.ar.2.dist.44.q.1.ar.2.q.3. Et 1.cõt.gẽt.cap.15.& causis l.2.col.1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, q̃ esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Dan.12. quòd qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus: non igitur solus Deus est æternus.

¶ 2 Præterea. Matth.25. dicitur; Ite maledicti in ignem æternum. Non igitur solus Deus est æternus.

¶ 3 Præterea. Omne necessarium est æternũ. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demõstrationis, & omnes propositiones demonstratiuæ: ergo non solus Deus est æternus.

Id habet Hieron. ad Damasum in Epistol. Quoniam vetusto, à med. to. 3. refert etiã 1.sentẽt.d.2.parag.A. Artl.præc. * Q.9.artl.1.& 2.

SED contra est quod dicit Aug.* ad Marcellam: Deus solus est qui exordium non habet: quicquid autem exordium habet; non est æternũ: solus ergo Deus est æternus.

RESPONDEO dicendum, q̃ æternitas vere & propriè in solo Deo est: quia æternitas immutabilitatẽ consequitur: vt ex dictis patet *. Solus autem Deus est omnino immutabilis, vt est superius ostensum *. Secundùm tamen q̃ aliqua ab ipso immutabilitatẽ percipiunt, secundum hoc aliqua eius æternitatẽ participãt. Quædã ergo quantum ad hoc immutabilitatẽ sortiuntur à Deo, quòd nunquam esse desinunt: & secundùm hoc dicitur Eccles. 1. de terra, q̃ in æternum stat: & sic æternitas angelis attribui potest, secundùm illud Psal. 75. Illuminans tu mirabiliter à mõtibus æternis. Quædam etiam æterna in scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis: licet corruptibilia sint, sicut in Psal. dicuntur montes æterni. & Deut. 33. etiam dicitur; De pomis collium æternorum. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundùm esse, vel viterius secundùm operationem, sicut angeli & beati, qui verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, vt dicit Augustl. * 15. de Trinit. Vnde & videntes Deum dicuntur habere vitã æternã: secundùm illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant, &c.

15.de Tri. cap. 16. in fine to. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd dicuntur multæ æternitates secundùm quòd sunt multi participãtes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

AD secundũ dicendũ, q̃ ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundùm illud Iob. 24. Ad nimium calorem transibunt ab aquis niuiũ. Vnde in inferno nõ est vera æternitas, sed magis tempus, secundùm illud Psal. 80. Erit tempus eorum in secula.

AD tertium dicendum, quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem secundùm Philosophum 6. Metaph *. est in intellectu. Secundum hoc igitur vera & necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus diuinus solus. Vnde nõ sequitur, q̃ aliquid extra Deũ sit æternũ.

6. Metaph. tex. 8. to. 3

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si loquamur de æternitate propriè & strictè, proprium est Dei esse æternum. Ratio est, quia solus Deus est immutabilis.

Secunda conclusio. Si loquamur de æternitate secundùm participationem, etiam conuenit creaturis.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum nota solutionem ad secundum: nam si loquamur de tempore in rigore vt est numerus motus &c. de fide est, quòd post diem iudicij non erit tẽpus, vt patet Apoc. 10. Angelus iurauit per viuentem in secula seculorum, quòd tempus non erit amplius. Si autem loquamur de tempore largo vocabulo, vt opponitur æternitati, post diem iudicij erit tẽpus alterius rationis, vt explicat D. Thomas.

DVbium est circa solutionẽ ad tertium. Vtrùm ista enunciabilia cõplexa, hominẽ esse animal, esse risibilem, sint aliquid reale ab æterno extra intellectũ diuinũ? Arguitur primò, q̃ sic. Hominẽ esse animal est ab æterno, & est aliquid reale creatum prædicamentale, ergo aliquod creatum est ab æterno. Consequentia & maior patent, minor probatur. Hominem esse animal non habet esse in anima, aliàs esset ens rationis, ergo habet esse extra animam, ac subinde est ens reale. Et non est Deus, vt constat, ergo est aliquid creatum ab æterno. ¶ Secundò. Hominem esse animal aliquando est aliquid reale existens in rerum natura, ergo ab æterno fuit. Antecedens patet. Consequentia probatur. Hominem esse animal non habet causam effectiuam sui, ergo si aliquando est, semper fuit. Antecedens patet, habet causam efficientem, ergo habet finalem, nam agens agit propter aliquem finem: tunc vltra, agit propter aliquem finem, ergo potest demonstrari per causam finalem. Consequens est falsum: nam hominẽ esse animal est primũ principiũ indemonstrabile, ergo. ¶ Tertiò. Sciẽtiæ sunt de rebus realibus perpetuis & æternis, vt patet: sed scientiæ sunt de essentijs & quidditatibus, ergo quidditates sunt æternæ. Confirmatur. Scientia refertur realiter ad suum obiectũ, etiam si non existat, ergo res antequam sint habent aliquod esse reale quidditatiuũ & essentiale. Consequẽtia probatur. Nam entis ad non ens nõ est relatio realis. Antecedẽs probatur, nam hoc cõplexũ, hominẽ esse risibilẽ, eodẽ modo mensurat scientiã, siue homo existat, siue nõ existat, ergo. ¶ Quartò. Inter productiuũ & producibile est vera relatio realis: nam fundatur in potentia reali, ergo essentia producibilis antequam existat, habet aliquod esse reale in rerum natura. Confirmatur. Essentia antequam existat est producibilis, ergo habet aliquam potentiã, ac subinde aliquod esse reale. ¶ Vltimò. Eadem numero essentia Petri est antequam existat, & postquam existit, ergo antequam existat non est non ens. Consequentia patet, & antecedens.

Propter hæc argumenta aliqui, inter quos est Scotus, dicũt q̃ essentiæ rerũ quę significãtur per huiusmodi cõplexa, hominẽ esse animal, &c. habẽt esse ab æterno, nõ quidẽ esse existẽtiæ, sed esse essentiale & quidditatiuũ. Ita Sonc. 9. Met. q.4. refert. Itaq; dicũt isti autores, q̃ in homine cùm sit duplex esse, aliud essentiale & quidditatiuum, aliud existentiæ, homo est ab æterno quantum ad esse essentiale & quidditatiuum. Ita vt quod aliqui dicunt, Deum de potentia absoluta posse conseruare essentiam sine existentia, isti dicunt, quòd de facto essentia est ab æterno sine existentia.

Pro explicatione quæstionis nota cũ D. Tho. supra quæst. 3. art. 4. ad 2. q̃ triplex est esse, aliud essentiale & quidditatiuum, aliud esse existentiæ, aliud verò quod significat connexionem & veritatẽ propositionis, quæ connexio fundamentaliter est in re, formaliter in intellectu. ¶ Nota secundò, q̃ esse existentiæ duo facit respectu esse essentiæ. Primum est constituere esse essentiæ in actu, quod antea erat in potentia, vnde homo antequam existat, est ens potentiale & non actuale. Secundum quod facit est, quòd sit ens creatum, nam antequã existat est ens creabile, non tamen est ens creatum. Nã creatio terminatur ad quidditatem sub existentia, vt docet D. Tho. de potentia. q.3. art.5. ad 2. vnde ens reale in prima diuisione diuiditur in ens increatum, quod habet esse per suam essentiam, & in ens creatum, quod habet esse non per suam essentiam, sed per existẽtiam, quæ est accidentalis essentiæ. ¶ Nota vltimò cum Caiet. an. de ente & essentia. c.4. q.6. quòd ens reale dupliciter dicitur, vno modo vt distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu, alio modo dicitur vt distinguitur contra non existens.

Prima conclusio. Essentiæ rerum quæ significantur per illa complexa ennuntiabilia non sunt ab æterno quantum ad esse existentiæ, neq; quantũ ad esse quidditatiuum & essentiale. Prima pars est manifesta, nam solus Deus existit ab æterno. Secunda verò probatur. Primò ex D. Tho. vbi supra, &. q.3. de potentia. art.5. ad 2. vbi expresè dicit, quòd essentia sine existentia nihil est. Secundò probatur, illud esse quidditatiuũ quod isti dicunt esse ab æterno, vel est productum à Deo, vel non. Si primum, ergo habet existentiam, nam productio Dei terminatur ad essentiam sub existentia. Si secundum, ergo aliquod ens quod non est Deus nullum respectum habet ad Deum. Vltimò, si hæc sententia est vera sequitur, q̃ non sit possibilis creatio, nam creatio est productio totius entis, res verò sunt ab æterno quantum ad esse quidditatiuum, ergo non possunt produci secundùm omnem rationem entis. Vide alias rationes in Soncin. loco supra allegato.

Secunda conclusio. Quòd homo sit animal est ab æterno, si dictio, est, dicat esse essentiale & connexionẽ animalis cum homine. Hæc conclusio probatur, nam animal ab æterno est de essentia hominis. Nota tamẽ, q̃ hoc esse non est esse simpliciter respectu creaturæ, sed secundùm quid, nam est esse in potentia.

Tertia conclusio. Si dictio, est, dicat veritatẽ propositionis, hominem esse animal, nõ est ab æterno, nisi in intellectu diuino. Hæc probatur. Nam verũ est in intellectu: sed ab æterno non est alius intellectus, nisi diuinus, ergo. Ex his conclusionibus sequitur, quòd essentiæ rerum antequam existant sunt entia realia, vt ens reale distinguitur contra ens rationis seu fictitium, non tamen in secundo sensu.

AD primum argumentũ respondetur, q̃ ad hoc quòd essentiæ cõstituantur in prædicamẽto, nõ oportet q̃ existant, sed satis est q̃ sint essentiæ finitæ creabiles, nam prædicamentum dicit ordinem rationis, ordo verò rationis potest esse antequam res existant. ¶ Ad secundum respõdetur, quòd sicut essentia nõ habet causam nisi sub existẽtia, nam actio producentis terminatur ad essentiã sub existẽtia, ita nõ habet finẽ, nisi sub existentia, & propterea nõ potest demonstrari, quòd animal cõueniat homini propter finẽ, nisi fortè quatenus est sub existẽtia. Illa tamẽ cõnexio necessaria extremorũ nõ est demõstrabilis; quia animal

immediatè & sine causa conuenit homini. ¶ Ad tertium respondetur, quòd scientiæ sunt de perpetuis & æternis, quoniam res vt considerantur à scientia, non habent causam corruptionis, nam abstrahunt à materia, quæ est principium corruptionis. Ad confirmationem respondet optimè Soncin. 5. Metaph. q.30. in fine quæst. quòd scientię quæ cõsiderãt veritates in abstracto referuntur ad obiecta relatione mensurati ad mensurã per operationẽ intellectus tantũ, siue res existat, siue nõ. Nam impertinẽs videtur existẽtia obiecti † ad cõmensurationẽ scientiæ considerantis tantùm veritates de suo obiecto. Mihi tamẽ probabilius videtur, q̃ scientia referatur relatione reali mẽsurabilis ad mensuram quandiu obiectũ existit; secus autẽ quãdo non existit. Vnde ad cõfirmationem nego antecedens. Ad probationẽ nego antecedẽs, quantũ attinet ad fundandam relationem prædicamẽtalem tertij generis. ¶ Ad quartũ respondetur, quòd inter producibile & productiuum est relatio rationis tantum, vt docet Soncinas loco iam citato. Nam relatio producti ad producentẽ, quæ est relatio realis, exigit actionem, quæ sit ratio fundandi. Ad confirmationem respondetur, quòd res antequam sint dicuntur producibiles, non per potentiam realem quæ sit in ipsis: sed per potentiam extrinsecam agentis. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd essentia antequã existat, & quando existit est eadem negatiuè, non positiuè. Nam ad hoc quòd aliqua sint vnum positiue, oportet quòd vtrumq; extremum existat, essentia verò quando non existit non habet esse, & ita nõ sunt vnum positiuè. Vide Soncin. 9. Metaph. q.3. &.4 præcipuè in solutione argumentorum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrũ æternitas differat à tẽpore.

48 Infra ar.5. & 1.d.10. q.1. ar.1.& 2.d.1.q.1. artic.1. Et quol.5.q.4.& quol. 10.q.2.& post. q.3. art.14.18.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd æternitas non sit aliud à tẽpore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi vna sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duę horę: sed dies & hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas & tempus sunt simul: quorũ vtrumque mensuram quandam durationis importat. Cũ igitur æternitas non sit pars temporis: quia æternitas excedit tempus, & includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.

¶ 2 Præterea. Secundùm Philosophum in.4. Physic.† nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis: quòd sit idem indiuisibiliter se habens in toto discursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secũdùm substantiã à tempore. Ergo æternitas nõ est aliud secundùm substantiã à tempore.

† 4.Physic. text.121.& 104.to.2.

¶ 3 Præterea. Sicut mensura primi motus est mensura omniũ motuum, vt dicitur in.4. Physic.* ita videtur quòd mensura primi esse sit mẽsura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse diuinũ. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

Lib.4.Physic.text.133 tom.2.

SED contra est quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est prius & posterius; Ergo tempus & æternitas non sunt idem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESPONDEO dicendum, quòd manifestum est tempus & æternitatem non esse idem. Sed huius diuersitatis rationem quidam assignauerũt ex hoc quòd æternitas caret principio & fine, tempus autem habet principium & finem. Sed hæc est differentia per accidens & non per se: quia dato quòd tempus semper fuerit, & semper futurum sit secundùm positionem eorũ, qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem & tempus, vt dicit Boetius in libro de consolatione, ex hoc q̃ æternitas est tota simul, quod tempori non cõuenit: quia æternitas est mensura essẽ permanentis, tempus verò est mẽsura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, & non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem: quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium & finẽ in tempore, vt dicitur in.4.* Physic. Vnde si motus cœli semper duraret, tẽpus non mensuraret ipsum secundùm suam totã durationẽ, cùm infinitũ non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principiũ & finẽ in tempore. Potest tamen & aliam rationem habere ex parte illarum mensurarum, si accipiatur finis & principium in potẽtia: quia etiam dato q̃ tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore & principiũ & finem accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium & finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequũtur eam, quæ est per se & primo differẽtiam, per hoc quòd æternitas est tota simul, non autem tempus.

Prosa. 6. Lib. 5. de consol.

4. Phy. tex. 120. to. 2.

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

AD secundum dicendum, quòd nunc temporis est idem subiecto in toto tempore: sed differens ratione: eo quòd sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili: mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione in quantum est hic & ibi: & ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc secundùm quod alternatur ratione est tempus. Æternitas autem manet eadem & subiecto & ratione. Vnde æternitas non est idem quod nunc temporis.

AD tertium dicendum, q̃ sicut æternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Vnde secundùm q̃ aliquod esse recedit à permanentia essendi, & subditur transmutationi: secundũ hoc recedit ab æternitate, & subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitatẽ, sed tempore, tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia. Vnde non solum mensurat motum, sed etiam quietem: quæ est eius quod natum est moueri & non mouetur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Et ratio potissima est, quia æternitas est tota simul, non autem tempus.

COMMENTARIVM.

NOta quòd titulus huius articuli communiter circumfertur, vtrum æternitas differat ab æuo & tempore, cum tamen illa particula, ab æuo, reddundet, sicut patet in originalibus antiquis; tum etiam quia D. Tho. in toto articulo non facit mentionem de æuo, sed solum comparat æternitatem tempori.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm æuum differat à tẽpore.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur q̃ æuum non sit aliud à tempore. Dicit enim Aug. † 8. super Genes. ad lit. q̃ Deus mouet creaturam spiritualem per tempus, sed æuum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab æuo.

Loc. art. 4. tis. † 8. Gen. 22. 2 mo. 1.

¶ 2 Præterea. De ratione tẽporis est quòd habeat prius & posterius: de ratione verò æternitatis est quòd sit tota simul, vt dictum est †: sed æuum non est æternitas. Dicitur enim Eccles. 1. quòd sapientia æterna est ante æuum. Ergo non est totum simul, sed habet prius & posterius, & ita est tempus.

Art. p.

¶ 3 Præterea. Si æuo non est prius & posterius: sequitur q̃ in æuiternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile quiterna nõ fuisse, sequitur q̃ impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

¶ 4 Præterea, cùm duratio æuiternorum sit infinita ex parte post, si æuum sit totũ simul, sequitur quòd aliquod creatum sit infinitum in actu: quod est impossibile. Non igitur æuum differt à tempore.

SED contra est quod dicit Boet †. Qui tempus ab æuo ire iubes.

RESPONDEO dicendũ, quòd æuum differt à tempore, & ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, q̃ æternitas principio & fine caret. Æuum habet principium, sed non finem: tempus autem habet principium & finem. Sed hæc differentia est per accidens: sicut supra dictum est †: quia etiam si semper æuiterna fuissent, & semper futura essent, vt aliqui ponunt: vel etiamsi quandoque desicerent (quod Deo possibile esset) adhuc æuum distingueretur ab æternitate & tempore. Alij verò assignant differẽtiam inter hæc tria per hoc, quòd æternitas non habet prius & posterius, tempus autem habet prius & posterius cum innouatione & veteratione: æuum habet prius & posterius sine innouatione & veteratione. Sed hæc positio implicat cõtradictoria. Quod quidem manifestè apparet, si innouatio & veteratio referãtur ad ipsam mensuram. Cùm eiũ prius & posterius durationis nõ possint esse simul, si æuum habet prius & posterius, oportet quòd priore parte æui recedente posterior de nouo adueniat: & sic erit innouatio in ipso æuo, sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata: adhuc sequitur inconueniens. Ex hoc enim res temporalis inueteratur tempore, quod habet esse transmutabile, & ex transmutabilitate mensurari est prius & posterius in mẽsura, vt patet ex. 4. Physic. † Si igitur ipsum æuiternum nõ sit inueterabile nec innouabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius & posterius. Est ergo dicendum, quòd cùm æternitas sit mensura esse permanentis, secundùm quòd aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quòd esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmu-

4. Phy. text. 100. to. 2.

transmutatione consistit: & huiusmodi mensurantur tempore: sicut omnis motus, & etiã esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minus à permanentia essendi, quia esse eorum nec in trãsmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis: tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia: sicut patet in corporibus cœlestibus, quorũ esse substantiale est intransmutabile: tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundùm locum, & similiter patet de angelis, quòd habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundùm electionẽ; quantùm ad eorum naturam pertinet: & cum transmutabilitate intelligentiarum & affectionum & locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur æuo: quod est medium inter æternitatem & tempus. Esse autem, quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius & posterius: æuum autem nõ habet in se prius & posterius, sed ei coniungi possunt: æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

AD primum ergo dicendum, quòd creaturæ spirituales quantum ad affectiones & intelligentias in quibus est successio, mensurantur tempore. Vnde & Augustinus † ibidem dicit, quòd per tempus moueri, est per affectiones moueri. Quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur æuo. Sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

AD secundum dicendum, quòd æuum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius & posterius.

AD tertium dicendum, quòd in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti & futuri, sed solum secundùm adiunctas mutationes. Sed quòd dicimus angelum esse, vel fuisse, vel futurum esse, differt secundùm acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diuersas partes temporis. Et cùm dicit angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur diuinæ potentiæ. Cùm verò dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Vnde cùm esse & non esse angeli subsit diuinæ potentiæ, absolutè considerando potest Deus facere, quòd esse angeli non sit futurum: tamen non potest facere quòd non sit dum est, vel quòd non fuerit postquam fuit.

AD quartum dicendum, quòd duratio æui est infinita: quia nõ finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, nõ est inconueniens.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Æuum differt ab æternitate & tempore; itaque est medium inter æternitatem & tempus.

Secunda conclusio. Æuum non habet prius & posterius, sed est totum simul, potest tamen ei adiungi prius & posterius.

Tertia conclusio in solutione ad primum. Esse naturale angeli mensuratur æuo.

Quarta conclusio in eadem solutione. Operationes angeli, quæ habent successionem mensurantur tempore.

Vltima conclusio in eadem solutione. Visio beatifica mensuratur æternitate participata. Rationes prædictarum conclusionum vide in articulo.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa hos articulos, vtrùm sit necessarium ponere istam mensuram, quæ dicitur æuum? Et videtur quòd non. ¶ Primò. Mensura debet esse nota, nam est id per quod cognoscimus durationem rei: sed æuum non est aliquid nobis notũ vt patet, & nos cognoscimus durationem angeli per tempus, ergo non est necessarium ponere istam mensuram. ¶ Secundò. Si Deus anihilaret angelum, non mensuraretur æuo, ergo neque modo mensuratur. Consequentia probatur. Nam quòd angelus anihiletur impertinens est ad rationẽ mensuræ. Antecedens probatur, res quæ mutantur de esse ad non esse, non mensurantur æuo, sed tempore: sed angelus anihilatus mutatur de esse ad non esse, ergo non mensuratur æuo, sed tempore, ac subinde non erit necessarium ponere talem mensuram. ¶ Tertiò. Ratio quare D. Thom. ponit hanc mensuram est, quia angeli habent totum esse simul: sed etiam corruptibilia habent totum esse simul, vt patet, & nihilominus mensurantur tempore, ergo non est necesse ponere æuum. ¶ Quartò. In duratione angeli est longum & breue, sed istæ sunt proprietates temporis, ergo angelus mensuratur tempore, non æuo. Consequentia bona est & minor vera. Probatur maior. Nam si Deus crearet vnum angelum prius quàm alios, maior esset duratio illius, quàm aliorum. ¶ Quintò. Æuum non est ipsum esse angelicum, neque aliquis respectus accidentarius, ergo non est ponendum. Consequentia est bona. Probatur antecedens: nam mensura debet distingui à re mensurata. Item respectus ille est omnino ignotus, ergo non potest habere rationem mensuræ.

Propter hæc argumenta Gabriel in.2. dist.2.q.1.existimat quòd non est necessarium ponere talem mensuram distinctam à tempore.

Pro explicatione huius quæstionis nota, q̃ æuum multipliciter accipitur: sed quod attinet ad propositũ, æuum nihil aliud est, quàm mensura quædam qua cognoscimus durationem rei in esse inuariabili secũdum substantiam, variabili tamen secundùm operationem. Nam tempus mensurat durationem rei omnino variabilis, nam mensurat res corruptibiles, quæ sunt in perpetuo fluxu, & corruptione, æternitas verò mensurat durationem rei omnino inuariabilis, & secundùm substantiam & secundùm operationem. Æuum verò medio modo se habet. Nam mensurat esse inuariabile, admittens tamen variationem secundùm operationem.

Vnde sit prima conclusio. Necessarium est ponere istam mensuram. Hæc conclusio est D. Augustini. libro 83. quæstionum. q. 72. & probatur ratione. Esse angeli est inferioris ordinis ad esse diuinum, & est ordinis superioris ad esse omnium corruptibilium, ergo necessariò ponenda est mensura quædam quæ mensuret esse angelicum. Patet consequentia. Nam inter mensuram & mensuratum debet esse proportio, vt inquit Aristot. 10. Met. tex. 4. Probatur secundò. Angelus nõ cognoscit suam durationem per tempus: nam ad hoc quòd cognoscat suam durationem non oportet, quòd recurrat ad tempus, ergo debet vti alia regula, nõ est alia, nisi æuum, ergo. Confirmatur. Etiam si non esset tempus

angelus

angelus posset cognoscere suam durationem,ergo habet aliquam aliam mensuram distinctam à tempore per quam possit cognoscere suam durationem,illa verò nō potest esse æternitas cum sit altioris ordinis, ergo necessarium est constituere æuum.

Secunda conclusio quæ colligitur ex præcedente. Æuum est mensura distincta ab æternitate & tempore. Hæc colligitur sic. Nam per æternitatem mensuramus esse omnino inuariabile, per tempus mensuratur esse variabile omnino, ergo necesse est ponere distinctam mensuram,quæ mensuret esse inuariabile secundum substantiam, variabile tamen secundum operationem.Et ita D.Thom.art.5.ad.2.inquit,quòd æuum est totum simul,sicut esse angelicum,admittit tamen variationem & successionem secundum operationem.

AD primum respondetur, quòd non est necessarium, quòd hæc mensura sit nota nobis, sed sat est quòd sit nota angelis, qui vtuntur ea. Aduertendum est etiam, quòd ex hoc quòd nos cognoscamus alias mensuras per ordinem ad tempus nostrum & similiter durationes rerum superiorum,nō inde colligitur quòd tempus nostrum mensuret res superiores, nam intellectus noster cognoscit res superiores imperfectè & per ordinem ad res inferiores. ¶ Ad secundum respondetur, quòd angelus mensuratur æuo, quoniam ex natura sua est inuariabilis & incorruptibilis secundum substantiam, quòd vero anihiletur est supra naturam & per miraculum. Et ita ex natura rei angelus non mutatur de esse ad non esse,vnde non mensuratur tempore,sed mensuratur æuo,quod habet proportionem cum hoc esse. ¶ Ad tertium respondetur,quòd esse angelicum est totum simul nullam habens successionem,quoniam est inuariabile & immutabile secundū substantiam, esse verò rerum corruptibilium non est totum simul, sed habet successionem, quoniam est in perpetuo fluxu & corruptione,& semper tendit ad nō esse. ¶ Ad quartum respondetur,quòd si aliquis angelus esset creatus prius quam alius,talis angelus non haberet durationem longiorem secundùm se, quoniam duratio angeli est tota simul nullam habens successionem,& ita sicut æternitas non est longior modo,quàm tempore Adæ,quoniam est tota simul,ita æuum. Verū est quòd in ordine ad tempus nostrum ille angelus diceretur durare per longiorem durationem, non secundùm se,sed quoniam æuum coexistit tempori nostro. Item quoniam æuum continet quodam modo eminēter tempus, & ita continet successionem virtualiter & secundum quandam excellentiam. Secundò respondetur,quòd creatio & anihilatio angeli sunt quædam mutationes quæ mensurantur nunc temporis discreti, non autem æuo,& quoniam conseruatio angeli dependet à creatione illius, inde est, quòd ratione creationis & annihilationis potest dici duratio angeli longior vel breuior, quoniam istæ mutationes non mensurantur æuo, formaliter tamen loquendo,vnus angelus non habet durationem longiorem,quàm alius. ¶ Ad quintū respondetur, quòd æuum non distinguitur realiter à duratione ipsius angeli, distinguitur tamen ratione ratiocinata. Itaque sicut æternitas est idem realiter & formaliter cum duratione esse diuini, ita æuum est idem realiter & formaliter cum duratione esse angelici. Est tamen notandum,quòd in Deo æternitas est idem realiter & formaliter cum Essentia diuina,quoniam in Deo non distinguuntur esse & essentia,& ita duratio in esse est idem cum Essentia diuina,at verò in angelis, quanuis æuum identificetur & sit idem formaliter cum duratione in esse angelico,non tamen est idem,saltem formaliter,cum essentia angeli, quoniam in angelis esse & essentia ad minus distinguuntur formaliter & ex natura rei. Secundò respondetur esse probabile, ꝙ æuum distinguitur formaliter ex natura rei à duratione angelici esse, sicut tempus formaliter distinguitur à motu primi mobilis.Nam æuum dicit vniformitatem esse angelici inuariabilis & immutabilis, res verò mensurata est duratio angeli in esse substantiali.

DVbium secundum. Vtrùm æuum habeat successionem,an verò sit totum simul? Et videtur quòd habeat successionem. ¶ Arguitur primò. Nam ita videtur dicere Hieron. in epist. ad Marcellam vbi ait,quòd sola æternitas est tota simul nullam habēs successionē,ergo. ¶ Secundò. Angelus conseruatur in esse in hoc instanti, & conseruatur in alio instanti distincto,ergo habet successionem, & non habet totum suum esse simul. ¶ Tertiò. Si æuum est totū simul nullam habens successionem,sequitur,quòd cōtineat eminenter tēpus,sicut æternitas: cōsequēs est falsum,ergo. Sequela probatur, quia est aliquid indiuisibile totum simul coexistens omni tempori nostro. Minor probatur.Nam aliàs angelus cognosceret futura contingentia:nam tempus futurum coexistit æuo,ergo est modo in æuo,ac subinde poterit cognosci ab angelo. Confirmatur & explicatur.Propterea Deus cognoscit futura contingentia,quoniam in ordine ad æternitatem sunt, nam æternitas est mensura indiuisibilis & habens totū esse simul ita perfectū vt ambiat & cōplectatur æuum, & omne tempus, sed æuum non est mensura successiua,quin potius tota simul coexistit omni tēpori, ergo. ¶ Quarto. Si mensura angelica est aliquid indiuisibile nullam habens successionem, sequitur, quòd Deus nō possit anihilare angelum,consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Habet esse totum simul in aliquo indiuisibili,ergo non potest desinere esse in illo indiuisibili. Patet cōsequētia.Nam si res est in aliquo indiuisibili, non potest desinere esse in illo indiuisibili. Vnde ortum habuit illud prouerbiū, Res quando est necesse est esse.Et in eodem instanti in quo Deus producit aliquam rem,non potest illam anihilare.Confirmatur & explicatur. Angelus anihilatus vel habuit durationem quam expostulat sua natura, vel non:si primum, ergo erat variabilis & corruptibilis ex natura sua,& non fuit anihilatus. Si secundum, ergo aliquid restat suæ durationis,ac subinde eius duratio habet successionem.Cōfirmatur secūdò.Suppositō,ꝙ Deus producat aliquod indiuisibile,non potest non durare per durationē sibi debitam & possibilem:sed duratio angeli est indiuisibilis & tota simul,ergo suppositō, quòd Deus producat angelum non potest illum anihilare.

Propter hæc argumenta Gabriel in.2.d.2.q.1. tenet ꝙ æuum est aliquid successiuum, & idem tenet D. Bonauentura,& explicat hanc successionem per ordinem ad diuinam conseruationem.Nam quædam conseruātur à Deo successiuè sine innouatione & mutatione, alia verò conseruantur cum innouatione & mutatione, & apponit exemplum, lux quæ est in aere conseruatur successiuè, & tamen sine aliqua innouatione & mutatione, at verò riuulus conseruatur à fonte cum innouatione & mutatione.Ita dicit ꝙ res incorruptibiles successiuè conseruantur à Deo,& tamen sine immutatione & innouatione,corruptibilia verò conseruātur successiuè à Deo,& tamen cum innouatione & successione. Hanc sententiam refert D.Thom.in articulo,& eam improbat.

Secunda sententia est communis inter Theologos, quod æuum est totum simul,nullam habens successionem.Hanc tenet D.Tho.hîc.Duran.in.2.d.2.q.3.Scotus. q. 1. Probatur hæc sententia & improbatur simul fundamentum contrariæ.Conseruatio angeli vel accipitur pro conseruatione actiua,vel passiua. Si primum, ergo est tota simul nullam habens successionem: nam est actio diuina.Si secundum,est ipsum esse angelicum inuariabile & immutabile,ergo nullam habet successionem.Confirmatur.Conseruatio nō potest habere mutationem & innouationem, nisi res conseruata habeat innouationem & mutationem,sed res conseruata, scilicet angelus,nullam habet innouationem & mutationem, ergo. Secundò. Ideo tempus habet successionē & non est totum simul,quoniam motus qui mensuratur tempore habet prius & posterius & non est totum simul:sed esse angelicum,quod mensuratur æuo, non habet successionem, sed est totum simul, ergo æuum non habet successionem,sed est totum simul.Patet cōsequētia.Nā mēsura debet proportionari rei mēsuratæ.

AD primum argumentum respondetur,ꝙ Hieronymus & sancti dicunt,ꝙ hoc est propriū æternitatis,quòd nullam habeat successionem, quoniam æternitas,neq; habet successionem in se, neq; cōpatitur successionem. Tempus verò in se habet successionem. Æuum medium quoddā est participans vtroque extremo, & ita quanuis in se non habet successionem,potest tamen ei adiungi,quoniam habet variationem & successionem secundum operationem. ¶ Ad secundum respōdetur, ꝙ sicut esse angelicum est omnino inuariabile & totum simul, ita conseruatio, & non sunt distinctæ conseruationes,sed vna & eadem simplicissima.Dicimus tamen,ꝙ conseruatur in hoc instanti & in alio instanti per ordinem ad tempus nostrum.Nā quanuis æuum sit totum simul,coexistit tamen omnibus instantibus temporis,& habet successionem virtualiter & æquialenter. Sicut esse diuinum est in hoc instanti & in alio, sine successione tamen. ¶ Ad tertium respondetur,ꝙ æuum non continet eminenter tēpus, sicut æternitas continet eminenter omnem mensurā. Ratio est,quia esse angelicum non continet eminenter esse horum inferiorum,quod mensuratur tēpore,quoniam esse angelicum est limitatum ad certam speciem, & ita mensura esse angelici non cōtinet eminenter mēsuram horum inferiorum:æternitas verò continet eminenter omnem mensuram, quoniam esse diuinum infinitum,quod mensuratur æternitate,continet eminenter omne aliud esse,quod mensuratur alijs mensuris, vt semper sit proportio inter mensuram & mensuratum. Secundò.Æuum non cōtinet eminenter tempus, quoniam tempus mensurat primò & per se operationem, & si mensurat substantiam,mensurat ratione operationis:æuum verò mensurat primò esse angeli, deinde operationem naturalem:æternitas vero continet eminēter omnem hanc mensuram, quoniam æternitas non solū mensurat esse diuinum, verum etiam operationem diuinam,quæ est inuariabilis & immutabilis sicut esse diuinum.Hinc sequitur manifesta solutio:nam Deus cognoscit futura contingentia non propter rationes adductas in argumento,sed quia futura cōtingentia coexistunt mensuræ cognitionis diuinæ. Nam æternitas mensurat diuinam cognitionem. Item,quoniam æternitas,quæ est mensura esse diuini & diuinæ operationis continet eminenter omnem mensuram. Æuum verò non est mensura operationis angelicæ, qua cognoscit aliа à se ipso. Vnde quanuis futura contingentia coexisterent æuo,non tamen coexistunt mensuræ cognitionis angelicæ,& ideo non cognoscit illa. Quòd si arguas † de instanti angelico quo angeli cognitio mensuratur, quod cum æquialeat vni horæ vel dici, videtur quòd ei coexistant futura contingentia in illa hora vel die. Respondetur similiter quòd instans mensurans cognitionem angeli nullum tempus continet eminenter, vt de futura contingentia non coexistunt illi instanti, nisi quando existunt in propria mensura & tempore. Per hæc patet ad confirmationem. ¶ Ad quartum respōdetur, quòd indiuisibile quod est totum simul,est in duplici differentia,alterum est quod nullam habet successionem,nec formaliter,nec virtualiter,sicut nunc temporis,& si Deus producat aliquid in illo indiuisibili implicat quòd desinat esse in illo indiuisibili, aliàs simul esset & nō esset. Alterum est indiuisibile altioris & perfectioris ordinis, quod quidem formaliter non habet successionem,habet tamen virtualiter & æquialenter, & ita habet præteritum & futurū virtualiter, & in hoc indiuisibili potest aliquid esse & annihilari;& huiusmodi indiuisibile est æuum. Ad primam confirmationem respōdetur,ꝙ angelus anihilatus habuit æui durationē totam simul, desiuit tamen esse, quoniam illa duratio, quanuis formaliter non habeat successionem, habet tamen virtualiter & æquialenter. Ad secundam confirmationem respondetur, concludere de indiuisibili primi generis,falsum autem de indiuisibili secundi generis,cum habeat successionem virtualiter.

DVbium tertiū. An operationes angeli æuo mensurentur. Arguitur pro parte affirmatiua. Primò,quia operatio angeli est eiusdem ordinis cū substātia angeli,ergo. ¶ Secundò. Operatio angeli non mensuratur æternitate:quia est ordinis inferioris, neq; tempore,quoniam est ordinis superioris, ergo mensuratur æuo. ¶ Tertiò. D.Aug.lib.de fide ad Petrū. c.18. dicit, quòd visio beata æuo mensuratur, quoniam est indiuisibilis & tota simul: sed operatio angeli est indiuisibilis,& tota simul,ergo.

Propter hæc argumenta Scotus in. 2. d.2.q.4. tenet operationes istas æuo mensurari. Pro explicatione nota,quòd hic loquimur de operatione naturali, quæ est eiusdem ordinis cum substantia angelica, nam operationes supernaturales sunt diuinioris ordinis. Secundò nota,quòd operatio angeli est duplex, alia immanens, quæ immanet in ipso angelo, vt intellectio & volitio: alia est transiens,vt motus cœli:& quanuis hæc operatio in rigore fortasis non sit transiens, est tamen transiens quantum ad effectum & virtualiter. Vltimò nota,ꝙ operatio immanens est duplex: alia sibi connaturalis,vt cognitio sui & Dei vt est autor naturæ,& amor sui & Dei: alia est operatio libera & quæ potest corrūpi,vt cognitio & dilectio alicuius rei particularis.

Prima conclusio. Operatio transiens angeli mensuratur tempore nostro. Hæc est D.Tho.opusc.36. cap. penul-

Universidad de Deusto
Biblioteca

penultimo:& probatur ratione. Operatio transiens est A
eiusdem ordinis cum operationibus nostris, & est cor-
ruptibilis,ergo mensuratur tempore nostro.Confirma
tur.Talis actio est verus motus ordinis inferioris, ergo
mensuratur mensura motuum horum inferiorum.

Secunda conclusio.Operationes angeli illi connatu
rales mensurantur æuo.Hæc est D.Tho.quodlib.5.ar-
tic.7.& probatur ratione. Istæ operationes sunt eiusdē
ordinis & rationis cum substantia angeli, & sunt inua-
riabiles & immutabiles sicut ipse angelus, ergo mensu-
rantur æuo sicut angelus. Confirmatur. Operatio Dei
mensuratur æternitate, quoniam est inuariabilis sicut
Deus,sed operatio angeli habet eandem immutabilita- B
tem atque angelus,vt dicūt Theologi infra.q.57.ergo.

Tertia conclusio. Operationes liberæ corruptibiles
mensurantur tempore discreto angelico.Probatur,istæ
operationes non mensurantur tempore nostro, quo-
niam sunt altioris ordinis:& non mensurantur æterni-
tate,neq; æuo,quoniam sunt corruptibiles, ergo men-
surantur tempore discreto angelorum, hoc vero tēpus
respicit numerum cogitationum & operationum an-
gelicarum.De quo infra plura dicemus.q.53.

Ad argumenta. Ad primum dicitur, q̄ est eiusdem
rationis cum angelo quantum ad aliquid, quoniam se
habent vt subiectum & operatio,non tamen sunt eius- C
dem rationis quantum ad immutabilitatem. ¶Ad se-
cundum patet ex conclusionibus positis.¶Ad tertium
respondetur primò, q̄ illa sententia non reperitur in
D.August. Secundò respondetur, quòd si reperiatur,
nomine æui intelligitur æternitas participata.

DVbium quartum. Vtrùm visio beata mensure-
tur æternitate participata. Scotus in.4.d.49.q.
6.tenet q̄ visio beata mensuratur æuo.Et proba
tur hęc sententia.Primò.Visio beata non est perfectior
quàm essentia angeli,nam est eius accidens,sed essentia
angeli mensuratur æuo, & non æternitate participata,
ergo etiam visio beata. ¶Secundò. Visio beata non est D
immutabilior quàm essentia angeli, quæ mensuratur
æuo,ergo.Probatur antecedens,essentia angeli est om-
ninò immutabilis,nam angelus est incorruptibilis secū
dum substantiā,ergo visio beata nō est immutabilior.
¶Tertiò.Ea quæ mensurantur æternitate sunt omninò
immutabilia & inuariabilia:sed visio beata non est om
ninò inuariabilis & immutabilis,nam est creatura quæ
potest redigi in nihilum,ergo.¶Quartò. Visio D.Pau-
li,qua vidit diuinam Essentiam est eiusdem speciei & or
dinis cum visione beatorum,nam terminatur ad idem
obiectum,& fit mediante eadem specie,scilicet, Essēn-
tia diuina,sed visio Pauli non mensuratur æternitate,er E
go nec visio aliorum beatorum. Probatur minor. Vi-
sio Pauli erat variabilis & mutabilis,& desiuit esse,ergo
non mensuratur æternitate.¶Quintò. Charitas patriæ
non mensuratur æternitate,ergo nec visio beata. Con-
sequentia patet.Nam charitas & visio beata sunt eiusdē
ordinis & rationis.Antecedens probatur.Charitas viæ
& patriæ est eadem numero,sed charitas viæ non men
suratur æternitate.Nam corrumpitur & desinit esse,er-
go charitas patriæ non mensuratur æternitate,aliàs ea-
dem res numero mensuraretur diuersis mensuris.Con
firmatur.Nam omnia bona super naturalia sunt eiusdē
ordinis & rationis cū visione beata: sed huiusmodi bo-
na non mensurantur æternitate, vt patet manifestè de
gratia, Fide,Spe,& Charitate,quæ habētur in hac vita,

ergo.¶Vltimò.Visio beata habet aliquid naturale, er- A
go non potest mensurari æternitate.Consequētia pro-
batur.Nam æternitas solum mensurat ea quæ excedūt
totam naturam.Antecedens probatur. Visio beata est
actus vitalis procedens à potentia vitali naturali, ergo
aliquid habet naturale.Patet consequentia, aliàs poten
tia vitalis naturalis nihil faceret.Antecedēs verò patet.
In oppositum est sententia D.Tho.ad primum.

Prima conclusio.Visio beata mensuratur æternitate
participata.Hæc conclusio probatur primò.Visio bea
ta est immutabilior,quàm substantia angeli,ergo men
suratur perfectiori mensura, ac subinde non mensura-
tur æuo,sed æternitate participata. Consequētia patet:
antecedens probatur primò. Quoniam visio beata pro
cedit ab intellectu informato diuina Essentia tanquàm
specie intelligibili,ergo ex principio suo habet omni-
modam immutabilitatem. Secundò probatur antece-
dens.Essentia angeli variatur secundum accidens, nam
recepit accidentia variabilia,quanuis non varietur secū
dùm substantiam:sed visio beata nullo modo variatur,
ergo.Secundò probatur conclusio.Visio beata est diui
ni ordinis, & est quædam participatio diuinæ visionis,
secundum illud.1.Ioan.3. Cùm apparuerit, similes ei
erimus, quia videbimus eum sicuti est: sed Deus est C
immutabilis secundùm substantiam & operationem,er
go visio beata est omninò immutabilis.¶Tertiò.Visio
beata non mensuratur tempore, quoniam nullam ha-
bet successionem nec variationem:neq; æuo:nā æuum
mensurat ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, visio
verò beata pertinet ad ordinem supernaturalem, ergo
mensuratur æternitate participata.

Difficultas tamen est,an æternitas participata sit mē
sura distincta ab æternitate per essentiam.Pro cuius in-
telligentia sit secunda conclusio. Probabilius est,quòd
æternitas participata non sit distincta mensura ab ea
qua mensuratur esse diuinū,quanuis probabile sit op-
positum. Hæc conclusio habet duas partes, & ad pri-
mæ expositionem nota quòd sicut tempus primò &
per se & adæquatè mensurat motum regularissimum
primi mobilis, secundariò verò & veluti inadæqua-
tè mensurat omnes alios motus inferiores: ita æternitas
primò & per se & adæquatè mensurat durationem di-
uini esse & eius operationem,quæ regularissima est,se-
cundariò verò & inadæquatè mensurat participationē
diuini esse & diuinæ operationis. Ex quo sequitur,q̄ se
cundùm istum modum dicendi, cùm dicimus æterni-
tas participata,ille terminus, Participata, non se tenet
ex parte mensuræ,ita vt sit aliqua mensura participata,
sed tenet se ex parte rei mensuratæ.Itaque volumus di-
cere quòd visio beata secundariò & participatiuè men
suratur æternitate Dei. Hæc pars sic explicata proba-
tur,nam D.Tho.& omnes Theologi non ponunt nisi
tres mensuras,scilicet,tempus,æuum,æternitatem,ergo
non est ponēda aliqua alia mēsura. Confirmatur.Nam
non sunt ponendæ mensuræ sine necessitate, sed eadē
omnino mensura potest mensurare operationem diui-
nam & visionem beatificam,vt diximus de tempore,er
go.Secundò. Visio beatifica est eiusdem ordinis & ra-
tionis cum operatione diuina,ergo mensuratur eadem
mensura. Consequentia bona est; Antecedens proba-
tur.Nam est diuini ordinis & inuariabilis, sicut opera-
tio diuina. Hanc partem tenet D. Tho.in.4.d.49.q.1.
art.2.quæstiuncula.3.ad.3. Et Ferrar.3.cont.gen.c.61.

Secunda

Secunda pars explicatur:nam sicut visio beata est par-
ticipatio quædam diuinæ visionis,ita vt in me sit alia vi
sio distincta à visione qua Deus videt seipsum:ita dicē-
dum est,secundùm probabilem sententiam, quòd alia
est mensura qua mensuratur diuina operatio, alia verò
qua mensuratur visio beatifica, quanuis sit illius parti-
cipatio.Hæc sententia probatur. Visio beatifica,quan-
uis sit diuini ordinis inuariabilis & immutabilis, diffe-
runt tamen Deus & beati ex modo habendi illam. Nā
Deus habet illam per essentiam,creatura verò per par-
ticipationem, ergo alia est mensura qua mensuratur vi
sio beatifica distincta ab illa qua mensuratur Deus &
visio increata.

AD primum argumentum respondetur, q̄ sub- B
stantia angeli & eius visio non habent compara
tionem inter se, nam sunt diuersissimæ rationis,
ea verò quæ sunt diuersæ rationis comparari non pos-
sunt.Respondetur secundò, q̄ si habent aliquam com-
parationem in ratione immutabilitatis & inuariabilita-
tis,perfectior est visio beatifica quàm angelus, nō qui-
dem secundùm se,nam substantia secundum se perfe-
ctior est quolibet accidente,sed est perfectior in ratio-
ne immutabilitatis:quoniam visio beata est actus pro-
portionatus naturæ diuinæ, immutabilitas verò actus
desumitur per ordinem & naturam cui ille actus est
proportionatus,natura verò diuina in ratione immuta C
bilitatis excedit omnem creaturam in infinitum, sicut
in ratione entis,& ita visio beata cum sit actus propor-
tionatus naturæ diuinæ,excedit in immutabilitate sub
stantiam angeli. Per hoc patet ad secundū argumentū.
¶Ad tertium respondetur,q̄ ea quæ mensurantur æter
nitate primò & per se debent esse omnino immutabi-
lia,quæ verò mensurantur secundariò & participatiuè
non oportet q̄ sint omnino inuariabilia,sed quòd par-
ticipent immutabilitatem diuinam, & huiusmodi est
visio beata.¶Ad quartum respondetur primò,quòd vi
sio Pauli,& visio aliorum beatorū fortasis differūt spe
cie,quantum ad modū:nam visio Pauli fuit per modū D
transitus & dispositionis: visio verò beatorum est per
modum permanentis & habitus.Et ita differunt ex hac
parte,quantum ad immutabilitatem, & habēt diuersas
mensuras:nā visio Pauli mēsuratur tempore.Est exem-
plum.Lux solis,& lux horum inferiorum differūt spe-
cie quantum ad modū: quoniam lux est in sole veluti
propria passio,in inferioribus verò est accidens & non
propria passio,& ita lux solis est ex natura sua incorru
ptibilis & mensuratur æuo velut ipse sol.Lux verò ho-
rum inferiorum est corruptibilis & mensuratur tempo
re.Secundò respondetur,quòd visio Pauli, & aliorum
beatorum sunt eiusdem speciei,inde tamen non sequi- E
tur,quòd mensurentur eadem mensura, nam corpora
cœlestia & inferiora sunt eiusdem speciei, & non diffe-
runt nisi accidentaliter, tamen cœlestia æuo mensuran
tur : inferiora verò tempore : & ita visio Pauli quanuis
non differat nisi accidentaliter à visione aliorum beato
rum,mensuratur tempore.¶Ad quintum respondetur
quòd quanuis sint eiusdem speciei charitas viæ & pa-
triæ,charitas viæ mensuratur tempore,charitas vero pa
triæ æternitate.Nam actus & formæ supernaturales in
hac vita sunt imperfectæ in suo genere quia non habēt
statum sibi proportionatum,& ideò participant natu-
ram subiecti in quo sunt,& sunt transmutabiles & cor-
ruptibiles ex parte subiecti,non ex parte ipsius formæ

quæ incorruptibilis est ex sua natura. In patria verò, A
quoniam istæ formæ habent statum perfectissimū &
proportionatum suæ naturæ, ipsæ perficiunt subiectū
& ipsum eleuant ad immutabilitatem, & ita non sunt
corruptibiles ex parte subiecti. Et hoc est quod dixit
D.Tho.2.2.q.24.art.11. quòd charitas in hac vita est
corruptibilis ex parte subiecti, & habetur amissibiliter
quoniam in hac vita cùm non habeat statum perfectū,
non replet totam capacitatem subiecti: in patria verò
habet statum perfectum,& ideo replet totam capacita
tem subiecti & habetur inamissibiliter,& ita in via men
suratur tempore,in patria vero æternitate. Per hoc pa-
tet ad confirmationem. ¶Ad vltimum respondetur, B
quod sine dubio visio beatifica quantum ad substantiā
procedit à principio intrinseco naturaliter, & habet ali
quid admixtū naturale.Hac enim ratione dicūt Theo-
logi quòd actus supernaturales effectiuè non augent
habitus, quoniā habitus est purè supernaturalis, actus
verò supernaturalis habet aliquid naturale admistum,
scilicet substantiam actus:causa verò effectiua debet ha
bere proportionem cum effectu. Nihilominus tamen
visio beata mensuratur æternitate,quoniam illud natu
rale admistum eleuatur vt participet immutabilitatē
diuinam.Sicut diximus de angelo qui videt Deum,qui
eleuatur vt participet diuinam immutabilitatem.

ARTICVLVS VI.

¶Vtrùm sit vnum æuum tantùm.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur 50
quòd non sit tantum vnum æuum. Dici- 2.d.2.q.1.
tur enim in apocryphis Esdræ,Maiestas & art.1.Et 5.
potestas æuorum est apud te Domine. q.1.q.4.

¶ 2 Præterea.Diuersorū generū diuersæ sunt men
suræ.Sed quædā æuiterna sunt in genere corporalium,
scilicet corpora cœlestia: quædam verò sunt spirituales
substātiæ, scilicet angeli. Nō ergo est vnū æuum tantū.

¶ 3 Præterea. Cùm æuum sit nomen durationis, D
quorum est vnum æuum,est vna duratio; Sed non om
nium æuiternorum est vna duratio:quia quędam post
alia esse incipiunt,vt maximè patet in animabus huma
nis.Non est ergo vnum æuum tantùm.

¶ 4 Præterea.Ea quæ non dependet abinuicē, nō
videntur habere vnam mensuram durationis. Propter
hoc enim omniū temporalium videtur esse vnum tem
pus:quia omniū motuum quodammodo causa est pri-
mus motus:qui prius tempore mensuratur.Sed æuiter
na non dependent ab inuicem:quia vnus angelus non
est causa alterius.Non ergo est vnum æuum tantùm.

SED contra æuum est simplicius tempore,& pro- E
pinquius se habens ad æternitatem.Sed tempus est vnū
tantum.Ergo multò magis æuum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc est
duplex opinio.Quidam enim dicunt,q̄ est vnū æuum
tantùm:quidam q̄ multa. Quid autem horū verius sit,
oportet considerare ex causa vnitatis temporis. In co-
gnitionem enim spiritualium per corporalia deueni-
mus.Dicunt autem quidam esse vnum tempus omniū
temporalium propter hoc,q̄ est vnus numerus omniū
numeratorum:cùm tempus sit numerus secundū Phi-
losophum †.Sed hoc non sufficit:quia tempus non est Lib.4.Phy
numerus,vt abstractus extra numeratum, sed vt in nu- sico. tex-
merato existens,alioquin non esset cōtinuus: quia 10. tu.101.10.2.

vlnæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

vlnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diuersus diuersorum. Vnde alij assignant causam vnitatis temporis ex vnitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt vnum, si consideretur eorum principium. Sunt verò multæ, si consideretur diuersitas eorum, quæ recipiunt durationem ex influxu primi principij. Alij verò assignant causam vnitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea, quæ sunt vnū principio, vel subiecto, & maximè remoto, non sunt vnum simpliciter, sed secundùm quid. Est ergo ratio vnitatis temporis, vnitas primi motus, secundùm quem cùm sit simplicissimus, omnes alij mensurantur, vt dicitur in. 10. Metaph. † Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum vt mensura ad mensuratum, sed etiam vt accidens ad subiectū: & sic ab eo recipit vnitatem. Ad alios autem motus comparatur solū vt mensura ad mensuratū. Vnde secundùm eorum multitudinē non multiplicatur: quia vna mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito sciendum, q̄ de substantijs spiritualibus duplex fuit opinio. Quidā enim dixerunt, q̄ omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, vt Origen. dixit †: vel etiā multæ earum, vt quidā posuerunt. Alij verò dixerunt, q̄ omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu & ordine. Et hoc videtur sentire Diony. † qui dicit ca. cæ. hierar. q̄ inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ, & vltimæ, etiā in vno ordine angelorū. Secundū igitur primam opinionem necesse est dicere q̄ sunt plura æua secundùm q̄ sunt plura æuiterna prima æqualia. Secundùm autē secundam opinionē oportet dicere, quòd sit vnū æuum tantùm: quia cùm vnumquodq; mensuretur simplicissimo sui generis (vt dicitur in. 10. Metaph. *) oportet quòd esse omnium æuiternorum mensuretur esse primi æuiterni: quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est (vt infrà ostendetur *:) concedimus ad præsens vnum esse æuum tantum.

10. Metaphy. tex. 4. tom. 3.

Li. 1. periaxion. c. 8. tom. 4.

Cap. 10. & 4. à medio.

Li. 10. metaph. tex. 3 & 4. to. 3.

Q. 50. art. 4.

AD primum ergo dicendū, quòd æuum aliquādo accipitur pro seculo: quod est periodus durationis alicuius rei: & sic dicuntur multa æua, sicut multa secula.

AD secundum dicendum, quòd licet corpora cœlestia & spiritualia differant in genere naturæ, tamen conueniunt in hoc, quòd habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur æuo.

AD tertium dicendum, quòd nec omnia temporalia simul incipiunt, & tamen omnium est vnum tempus propter primum, quod mensuratur tempore. Et sic omnia æuiterna habent vnum æuum propter primū: etiam si non omnia simul incipiant.

AD quartum dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod vnum, non requiritur quòd illud vnū sit causa omniū eorū, sed quòd sit simplicius.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò an sit vera conclusio istius articuli. Probatur quòd non. Primò, mensura debet esse nota ei qui mensuratur & vtitur illa: sed magis nota est inferiori angelo eius duratio, quàm duratio supremi angeli, ergo eius duratio est mensura, & nō duratio supremi angeli ac subinde nō est vnicum æuum, sed multa. ¶ Secundò, secundùm probabilem sententiā D. Greg. Lucifer fuit supremus angelus: sed absurdum est dicere quòd Lucifer sit mensura animæ Christi & beatorum Angelorum, ergo. Confirmatur. Angeli qui ceciderunt manserunt integri in suis naturalibus, sed Lucifer erat supremus angelus in naturalibus, secundū istam sententiam, ergo est mensura, quod videtur absurdum. ¶ Tertiò. Angelus inferior est infinitus in duratione, ergo non est mensurabilis aliqua mensura saltim extrinseca. Consequentia patet, nam infinitum nō est mensurabile, præcipuè mēsura extrinseca. ¶ Quartò. Si æuum ponitur in supremo angelo, sequitur q̄ cuum sit ens rationis, consequens falsum est, ergo. Probatur sequela. Id quod potest aduenire subiecto sine subiecti mutatione est ens rationis, nam ens reale si aduenit mutat subiectum: Sed si æuum ponatur in supremo angelo potest aduenire sine subiecti mutatione, nā si Deus modo anihilet angelum supremū, cuum erit in alio angelo, & tamen per solam anihilationem alterius sine ipsius mutatione, ergo. Itē Deus crearet alium superiorē æuum desineret esse in inferiori per solam creationem alterius sine mutatione inferioris, ergo est ens rationis. ¶ Quintò, in eisdem casibus sequitur quòd non sit vnū æuum tantùm, sed multa, hoc est falsum, ergo. Sequela probatur. Æuum quod erat in angelo inferiori identificatur cum duratione illius in esse, ergo non potest esse idem æuum cum eo quod modo est in angelo de nouo creato, nā æuum quod modo est in tali angelo identificatur cum duratione illius in suo esse, duratio verò vnius angeli in esse, & duratio alterius distinguuntur tanquam res à re. Confirmatur & explicatur. Esse angeli creati de nouo, & esse angeli qui anteà erat supremus distinguuntur tanquam res à re, ergo durationes in esse distinguuntur tanquam res à re, ergo non possunt identificari cum vno æuo.

Propter hæc argumēta Durand. in. 2. d. 2. q. 5. tenet quòd non est vnū æuum tantùm, sed tot sunt æua quot angeli. Eandem sententiā tenet Ægidius Roman. vt refert Capreolus in eadem dist. & quæst. ¶ Nihilominus tamen conclusio D. Tho. est certissima & est omnium Theologorū. Et probatur ratione. Primū in vnoquoq; genere est causa & mensura reliquorum, vt docet Aristot. 10. Metaph. text. 2. sed supremus angelus est primus in illo genere, ergo est mensura omnium aliorum. Confirmatur, supremus angelus est simplicissimus & maximè vniformis in duratione & operatione, ergo est mensura aliorū. Patet consequentia. Nam mensura reducitur ad vnitatem. Secundò motus primi mobilis est mensura reliquorum: quoniam regularissimus est & maximè vniformis, sed angelus supremus est regularissimus & habet maximam vniformitatem, ergo.

AD argumentum primum respondetur, quòd ad rationem mensuræ sat est quòd sit notior secundùm suam naturam, nō autem oportet quòd sit notior ei qui vtitur illa. Nā quoad nos notiores sunt motus horum inferiorum, quàm motus primi mobilis, & tamen motus primi mobilis est mensura nostra. Satis igitur est ad rationem mensuræ, quòd sit nota ei qui vtitur illa, & sit regula perfectissima in illo genere, in ordine ad quam desumitur perfectio aliorum. ¶ Ad secundum

cundum dicitur, q̄ Lucifer quanuis manserit integer in naturalibus, tamen aliquo modo mutatus est in ipsis per peccatum, quia est affectus peccato, & ita dicunt sancti, q̄ non mansit ita regularis & vniformis & inuariabilis sicuti antea. Secundò dicitur, q̄ si antea æuum erat in Angelo peccante, existimo q̄ post peccatum mansit in illo, nam vniformitas in duratione nō est mutata per peccatum: sed mansit ita vniformis in esse, sicut antea. Item erat suprema species Angelorū, & per peccatum nō est ablata species, ergo mansit mensura aliorum in esse. Confirmatur. Homo quanuis habeat peccatum, semper est mensura aliorum animalium, quoniam est perfectissima species, ergo idem erit de Angelo supremo. Nec est inconueniens dicere, q̄ Lucifer sit mensura animæ Christi & aliorum Angelorum beatorum, quantum ad durationem in esse naturali. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad tertium respondetur, q̄ etiam si Angelus sit infinitus in duratione, potest mensurari mensura, quæ habeat infinitatem, q̄ vero illa mensura sit intrinseca vel extrinseca, impertinēs est. ¶ Ad quartum dicitur, q̄ aliqua sunt entia tam minimæ entitatis, præcipuè relpectiua, quæ possunt aduenire subiecto & desinere esse in subiecto sine subiecti mutatione per ordinem ad aliquod extrinsecum; sicut idē actus externus dicitur bonus & malus per ordinem ad legem extrinsecam sine ipsius actus mutatione: ita dicendum est de æuo. ¶ Ad vltimum dico primò, q̄ illud non est contra conclusionem D. Tho. nam D. Tho. solum dicit, q̄ solum est vnicum æuum, & semper habet verum q̄ est vnicum æuum, nam etiam si creetur angelus perfectior solùm erit vnicum æuum in illo. Secundò respondetur esse probabile, q̄ si Deus crearet alium angelum superiorem, vel anihilaret supremū, semper maneret idem æuum. Nam illa variatio esset materialis, nō formalis, quia subiectum formale æui est esse regularissimum & maximè vniforme: hoc autem semper manet subiectum æui, variatur tamen materialiter, quoniā hoc esse maximè vniforme, modo est in vno angelo, postea in alio. Sicut idem locus numero est si habeat superficiem aquæ siue aeris: quoniam illa variatio superficierum est materialis, non formalis, & manet semper idem subiectum formale, scilicet superficies sub tali distantia, & sicut non est inconueniens, q̄ idem numero locus identificetur modo cum superficie aquæ, & posteà cum superficie aeris, ita nō est inconueniens, quod idem numero æuum idētificetur modo cum esse vnius angeli, & posteà cum esse alterius. Et per hoc patet ad confirmationem.

QVÆSTIO XI.

De vnitate Dei.

POST præmissa cōsiderandū est de diuina vnitate. ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm vnum addat aliquid suprà ens.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd vnum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed vnum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis, ergo vnum addit aliquid supra ens.

¶ 2 Præterea. Quod diuidit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens diuiditur per vnū & multa. Ergo vnum addit aliquid suprà ens.

¶ 3 Præterea. Si vnum non addit supra ens, idem esset dicere vnum & ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens vnum. Quod falsum est. Addit igitur vnum suprà ens.

SED contra est, quod dicit Diony. † vlt. ca. de diuinom. Nihil est existentium non participans vno. Quod non esset, si vnū adderet supra ens, quod contraheret ipsum, ergo vnū nō habet se ex additione ad ens. Cap. 9. non multū procul à prin.

RESPONDEO dicendum, quòd vnum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem diuisionis. Vnum enim nihil aliud significat quàm ens indiuisum. Et ex hoc ipso apparet quòd vnum conuertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut cōpositum. Quod autē est simplex, est indiuisum, & actu & potentia. Quod autem est compositum non habet esse quandiu partes eius sunt diuisæ, sed postquam constituunt & componunt ipsum compositum. Vnde manifestum est, quòd esse cuiuslibet rei cōsistit in indiuisione. Et inde est, quòd vnumquodq; sicut custodit suū esse, ita custodit suam vnitatem.

AD primum igitur dicendum, quòd quidam putātes idem esse vnum quod cōuertitur cum ente, & quòd est principium numeri, diuisi sunt in cōtrarias positiones. Pythagoras enim & Plato videntes q̄ vnum quod conuertitur cum ente, non addit aliquam rē supra ens, sed significat substantiam entis prout est indiuisa, existimauerunt sic se habere de vno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex vnitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. Econtrario autem Auicen. considerans quòd vnum quod est principium numeri addit aliquam rem supra substantiam entis (aliàs numerus ex vnitatibus compositus non esset species quātitatis) credidit quòd vnum quod conuertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis sicut album, supra hominem. Sed hoc manifestè falsum est: quia quælibet res est vna per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset vna quælibet res, cùm illud iterum sit vnum, si esset iterum vnum per aliquid aliud, esset abire in infinitū. Vnde standum est in primo. Sic igitur dicēdum est, quòd vnum quod conuertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed vnum quod est principium numeri addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

AD secundum dicēdum, q̄ nihil prohibet id, quod est vno modo diuisum, esse alio modo indiuisum: sicut quod est diuisum numero, est indiuisum secundū speciem: & sic contingit aliquid esse vno modo vnum, alio modo multa. Sed tamen si sit indiuisum simpliciter, vel quia est indiuisum secūdùm id, quod pertinet ad essentiam rei, licet sit diuisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei: sicut quod est vnū subiecto & multa secundùm accidentia: vel quia est indiuisum in actu, & diuisum in potētia; sicut quod est vnū toto & multa secundùm partes, huiusmodi erit vnū simpliciter, & multa secundùm quid. Si vero aliquid econuerso sit indiuisum secūdùm quid & diuisum simpliciter, vt pote quia est diuisum secundùm essentiā, & indiuisum secundùm

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem, vel secundùm principium siue causam: erit multa simpliciter, & vnum secundùmquid: vt quę sunt multa numero, & vnum specie, vel vnum principio. Sic igitur ens diuiditur per vnum & multa, quasi per vnū simpliciter, & multa secundùmquid. Nam & ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub vno. Dicit enim Diony. vlt. cap. de diuin. nomin. quòd non est multitudo non participans vno: sed quæ sunt multa partibus, sunt vnum toto: & quæ sunt multa accidentibus, sunt vnum subiecto: & quæ quæ sunt multa numero, sunt vnum specie: & quę sunt speciebus multa, sunt vnum genere: & quæ sunt multa † processibus, sunt vnum principio.

Aliàs processione.

AD tertium dicendum, quòd ideo non est negatio cum dicitur ens vnum, quia vnum addit aliquid secundum rationem supra ens.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Ens & vnum sunt idē realiter.

Secunda conclusio. Vnum addit supra ens indiuisionem. Ex his infert D. Thom. corolarium, quòd omne ens est vnum.

COMMENTARIVM.

DVbium est circa istum articulum. An vnum dicat de formali entitatem & perfectionem, an verò indiuisionem & priuationem? Caietanus hic docet, quòd dicit de formali indiuisionem: & probat hanc sententiam primò ex D. Thoma supra. q. 6. art. 3. ad primum, vbi expressè dicit, quòd vnum non dicit perfectionem, sed indiuisionem. Secundò probatur ex ratione D. Tho. hîc. Vnum nihil aliud est quàm ens indiuisum, ergo dicit de formali indiuisionem, & de materiali ens. Tertiò. Vnum addit aliquod formale supra ens: nam distinguitur saltem ratione ab ente, & nō potest intelligi quid aliud addat, nisi indiuisionem, nā per hanc distinguitur ab ente, ergo.

Scotus. 4. Metaphy. q. 2. existimat q vnum dicit de formali entitatem & perfectionem, ita vt vnum vt sic, sit ens & perfectio. Eandem sententiam videtur habere D. Tho. 10. Metaph. lect. 4. Probatur hæc sententia primò. Vnum est realis passio entis, ergo non dicit de formali indiuisionem, sed perfectionem. Patet consequentia. Nam ens rationis non potest esse passio entis realis. Confirmatur. Ista passio probatur à Metaph. per principia entis realis, ergo non est ens rationis de formali. Patet consequentia. Nam ens rationis non oritur ex principijs intrinsecis entis realis. Vltimò. Deus est simpliciter vnus, ergo vnum dicit perfectionem. Patet consequentia. Nam quæ dicuntur de Deo simpliciter dicunt perfectionem.

Prima conclusio. Vnum addit aliquid supra ens, nō solum secundùm explicationem, sed vera & propria additione. Prima pars probatur. Hæc additio, Ens vnū, non est negatiua, ergo. Consequentia & antecedēs patēt. Secunda pars probatur, Metaphysicus verè demonstrat vnum de ente, ergo vnum verè & propriè addit aliquid supra ens: nam idem nō demonstratur de se ipso. Nota tamen quòd vnum supra ens addit priuationem & indiuisionem: nam verum & bonum dicunt & addunt respectum rationis, vnum verò priuationem.

Secunda conclusio. Vnum non dicit indiuisionem formaliter in recto, sed indiuisio est modus intrinsecus & necessarius vnitatis. Hanc conclusionem tenet D. Tho. in loco immediatè citato. Et probatur, nam aliàs passio entis formaliter esset ens rationis. Vide ea quę diximus supra quæst. 10. art. 1.

Tertia conclusio. Vnum non dicit de formali entitatem, sed vnitatē, quæ nihil aliud est quam entitas determinata per modū intrinsecū: & ratione illius modi intrinseci vnum significat aliquid diuersum ab ente. Pro cuius rei expositione: nota q modus intrinsecus diuersus sufficit facere distinctū obiectum & significatū formale, & sicut Caiet. dicit in art. 1. primæ partis, modus diuersus procedendi in habitibus causat distinctionem formalem in obiectis, ita vt impossibile sit q habitus qui differunt ex modo procedendi, non habeāt distinctionem formalem in obiecto: ita dico, q isti modi intrinseci diuersi causant distinctionem formalem in obiecto & in significato. Hæc conclusio sic explicata probatur. Ens & vnū sunt distincta signa, ergo sunt distincta signata formaliter. Confirmatur, iste terminus, vnū, non dicit de formali indiuisionem: nam hoc significatur per istum terminum indiuisio, vel indiuisus, ergo de formali importat aliquid aliud, ac subinde, non significat priuationem: idem dicendum est de omnibus passionibus entis. Ex his cōclusionibus sequitur, q vnum de formali significat entitatem realem & perfectionē. Et ex dictis patet ad argumenta pro vtraque parte.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm vnum & multa opponantur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, q vnum & multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito: sed omnis multitudo est quodammodo vnum, vt ex * prædictis patet, ergo vnum non opponitur multitudini.

¶ 2 Præterea. Nullum oppositum constituitur ex suo opposito: sed vnum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

¶ 3 Præterea. Vnum vni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponuntur ei vnū.

¶ 4 Præterea. Si vnū opponitur multitudini, opponitur ei sicut indiuisum diuiso: & sic opponetur ei vt priuatio habitui. Hoc autem videtur inconueniēs, quia sequeretur quòd vnū sit posterius multitudine, & diffiniatur per eam, cùm tamen multitudo diffiniatur per vnum. Vnde erit circulus in diffinitione: quod est inconueniens. Non ergo vnum & multa sunt opposita.

SED contra: quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio vnius consistit in indiuisibilitate; ratio verò multitudinis diuisionem continet. Ergo vnum & multa sunt opposita.

RESPONDEO dicendum, quòd vnum opponitur multis, sed diuersimodè. Nam vnū quod est principium numeri, opponitur multitudini quæ est numerus, vt mensura mensurato. Vnum enim habet rationē primæ mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per vnum: vt patet ex. 10. † Metaph. Vnū verò quod conuertitur cum ente, opponitur multitudini per modum priuationis, vt indiuisum diuiso.

AD primum ergo dicendum, quòd nulla priuatio tollit totaliter esse, quia priuatio est negatio in subiecto secundum † Philosophum. Sed tamen omnis priuatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit quòd priuatio entis fundatur in ente: quod non accidit in priuationibus formarum specialium, vt visus, vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de vno & bono, quæ conuertuntur cum ente. Nam priuatio boni fundatur in aliquo bono: & similiter remotio vnitatis fundatur in aliquo vno. Et exinde contingit q multitudo est quoddā vnum: & malum est quoddam bonum: & non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito: quia alterum horum est simpliciter, & alterum secundùmquid. Quod enim secundùmquid est ens (vt in potentia) est non ens simpliciter, id est actu: vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundùmquid quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundùmquid est malum simpliciter, vel è conuerso: & similiter quod est vnum simpliciter, est multa secundùmquid: & è conuerso.

AD secundum dicendum, quòd duplex est totum. Quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus: quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua: & talis est constitutio contioni ex suis partibus. In quolibet autē toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totū est multitudo. In quantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex vnitatibus, sicut domus ex non domibus: non quòd vnitates constituant multitudinem secundùm id quod habent de ratione indiuisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundùm hoc quod habent de entitate: sicut & partes domus constituunt domum per hoc quòd sunt quædam corpora, non per hoc quòd sunt non domus.

AD tertium dicendum, quòd multum accipitur dupliciter. Vno modo absolutè, & sic opponitur vni. Alio modo secundùm quod importat excessum quendam, & sic opponitur pauco: vnde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

AD quartum dicendum, quòd vnum opponitur priuatiuè multis, inquantum in ratione multorum est quòd sint diuisa. Vnde oportet quòd diuisio sit prius vnitate non simpliciter, sed secundùm rationem nostrę apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Vnde diffinimus punctum, cuius pars non est vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundùm rationem consequenter se habet ad vnum: quia diuisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod vtrique diuisorum attribuimus vnitatem. Vnde vnum ponitur in diffinitione multitudinis, non autem multitudo in diffinitione vnius. Sed diuisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita q primo cadit in intellectu ens. Secundò quod hoc ens non est illud ens, & sic secundò apprehendimus diuisionem. Tertiò vnum, quartò multitudinem.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio. Vnum & multa opponuntur priuatiuè.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus sit vnus.

53 1. q. 103. art. 3. Et 1. d. 2. art. 1. Et. 2. dist. 2. 1. q. 1. artic. 1. Et. 1. cont. c. 42. Et po. q. 3. artic. 6. Et opusc. 3. c. 15. Et 12. Metaph. fi.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit vnus. Dicitur enim. 1. ad Cor. 8. Siquidem sunt dij multi & domini multi.

¶ 2 Præterea. Vnū quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter, nec vnū quod conuertitur cum ente: quia importat priuationem, & omnis priuatio imperfectio est, quæ Deo non cōpetit.

Non est igitur dicendum, quòd Deus sit vnus.

SED contra est quod dicitur Deut. 6. Audi Israel Dominus Deus noster, Deus vnus est.

RESPONDEO dicendum, quòd Deum esse vnum ex tribus demonstratur. Primò quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quòd illud vnde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis cōmunicabile. Illud enim vnde Sortes est homo, multis communicari potest: sed id, vnde est hic homo, non potest cōmunicari nisi vni tantū. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autē conuenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, vt supra ostensum est.* Secundùm igitur idē est Deus & hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos. Secundo verò ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra †, q Deus comprehendit in se totū perfectionem essendi. Si ergo essent plures dij, oporteret eos differre. Aliquid ergo conueniret vni quod non alteri. Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset, & sic ille in quo esset priuatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Vnde & antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principiū infinitum, posuerunt vnū tantū principium. Tertio ab vnitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inueniuntur esse ordinata adinuicem, dum quædā quibusdam deseruiunt. Quæ autem diuersa sunt in vnum ordinē non conuenirent, nisi ab aliquo vno ordinarētur. Melius enim multa reducuntur in vnum ordinem per vnum, quàm per multos: quia per se vnius vnū est causa, & multa non sunt causa vnius nisi per accidens: inquantum scilicet sunt aliquo modo vnum. Cùm igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum & per se, nō per accidens, oportet quòd primum reducens omnia in vnum ordinem sit vnum tantum. Et hoc est Deus.

Q. 3. art. 3.

Q. 4. art. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd dicuntur dij multi secundùm errorem quorūdam, qui multos deos colebant: existimātes planetas & alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Vnde subdit; Nobis autem vnus Deus, &c.

AD secundum dicendum, quòd vnum secundùm quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his, quæ habent esse in materia. Vnum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum: quæ habent esse in materia, sed sunt secūdum rationē à materia abstracta. Vnum verò, quod conuertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundū esse non dependet à materia. Et licet in Deo non sit aliqua priuatio, tamen secundùm modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum priuationis & remotionis. Et sic nihil prohibet

Universidad de Deusto
Biblioteca

hibet aliqua priuatiuè dicta de Deo prædicari, sicut ꝙ est incorporeus, infinitus, & similiter de Deo dicitur quòd sit vnus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

CONclusio hæc D.Tho.est certa secundùm fidē, vt patet.1.Cor.8. Nobis autem vnus est Deus. Et ad Galat.3. ad Ephes.4. idē habetur & Exod. 20.Deuter.6.& in alijs multis locis. Idem definitur in cap.Firmiter.de summa Trinitate.& in symbolo Niceno;& in omnibus concilijs in confessione fidei. Hæc etiam veritas constat ratione naturali & demonstratur à D.Tho.hic,&.1.con.gen.c.42.& ab Arist.12.Meta.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Deus sit maximè vnus.

54 Q.18.ar.3 c.& q.39. art.3.c. Et causis 21.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit maximè vnus, vnum enim dicitur secundùm priuationem diuisionis; Sed priuatio non recipit magis & minus. Ergo Deus non dicitur magis vnus quàm alia,quæ sunt vnum.

¶ 2 Præterea.Nihil videtur esse magis indiuisibile quàm id quod est indiuisibile actu & potentia, cuiusmodi est punctus & vnitas. Sed intantum dicitur aliquid magis vnum inquantum est indiuisibile. Ergo Deus non est magis vnum quàm vnitas & punctus.

¶ 3 Præterea.Quod est per essentiam bonum,est maximè bonum. Ergo quod est per essentiam suam vnum,est maxime vnum. Sed omne ens est vnum per suam essentiam,vt patet per Philosophum in.4. * Metaphy. Ergo omne ens est maximè vnum.Deus igitur non est magis vnum quàm alia entia.

4.metaph. tex.3.co.3

SED contra est quod dicit Boe.quòd inter omnia, quæ vnū dicūtur,arcem tenet vnitas diuinæ Trinitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm vnum sit ens indiuisum,ad hoc quòd aliquid sit maximè vnū, oportet ꝙ sit & maximè ens & maximè indiuisum. Vtrumq; autem competit Deo.Est enim maximè ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatū per aliquam naturam, cui adueniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum.Est autem maximè indiuisum,inquantum neq; diuiditur actu,neque potentia secundùm quemcunq; modū diuisionis, cùm sit omnibus modis simplex, vt suprà † ostensum est. Vnde manifestū est quòd Deus est maximè vnus.

q.3.art.7.

AD primum ergo dicendum ,quòd licet priuatio secundum se non recipiat magis & minus,tamen secundùm quod eius oppositum recipit magis & minus,etiā ipsa priuatiua dicuntur secundùm magis & minus.Secundùm igitur quòd aliquid est magis diuisum vel diuisibile,vel minus, vel nullo modo, secundùm hoc aliquid dicitur magis & minus,vel maximè vnum.

AD secundum dicendum,quòd punctus & vnitas, quæ est principium numeri, non sunt maximè entia, cùm nō habeant esse nisi in subiecto aliquo. Vnde neutrum eorum est maximè vnum. Sicut enim subiectum non est maximè vnum propter diuersitatem accidentis & subiecti,ita nec accidens.

AD tertium dicendum,ꝙ licet omne ens sit vnum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substātia cuiuslibet ad causandam vnitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam verò non.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est maximè aduertēdum, ꝙ Petrus de Alyaco in.1.sent.d.5.q.5.in solutione ad primū contra tertiam conclusionem tenet,ꝙ persona diuina est magis vna quàm natura diuina: quoniam Natura diuina est communicabilis multis, & aliquo modo diuisibilis:nā conuenit Patri,& Filio,& Spiritui sancto. Persona verò diuina est incommunicabilis & indiuisibilis,ergo magis vna est persona,quàm natura. Hæc tamen sententia falsa est,nam quanuis Natura diuina sit communicabilis tribus personis : est tamē maximè indiuisibilis & simplicissima:& id per quod distinguitur Pater à Filio,& Filius à Patre,intrinsecè includit eādem numero simplicissimam Deitatem. Nec diuiditur Natura diuina in Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum. Nam hic Deus idem omnino est in tribus personis:ꝙ si aliquid concludit argumentum , est ꝙ persona diuina pluribus titulis est vna,quam Natura diuina, non tamē est magis vna. Notanda est solutio ad primum,in qua dicit D.Tho.ꝙ priuatio ratione fundamenti potest suscipere magis & minus.De quo vide D.Tho.1.2.q.73. art.2.& hæc de hac quæst.11.dicta sufficiant.

QVÆSTIO XII.

Quomodo Deus cognoscatur à nobis.

QVIA in superioribus considerauimus qualiter Deus sit secundùm seipsum,restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est quomodo cognoscatur à creaturis.

ET circa hoc quæruntur 13.

DE hac quæstione disputant Theologi scholastici in.4.d.49.D.Tho.3.cont.gen.c.49. D.Aug. Epist.6.& in Epist.110.111.& 112.lib.12.de ciuitate Dei.cap.13.lib.vlt.de ciuitate Dei. cap.penult. Epiphanius libro de hæresibus hæresi.70.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deū per essentiam videre.Chrysost. enim super Ioan. † exponens illud quod dicitur Ioan.1.Deum nemo vidit vnquam:sic dicit, ipsum quod est Deus,non solum prophetæ,sed nec angeli viderūt, nec archangeli.Quod enim creabilis est naturæ,qualiter videre poterit quod increabile est?Dionys. etiam.1.cap. † de diuin.nominib.loquens de Deo dicit;Neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea. Omne infinitum inquantum huiusmodi est ignotum : sed Deus est infinitus, vt suprà † ostensum est,ergo est secundùm se ignotus.

¶ 3 Præterea.Intellectus creatus non est cognoscitiuus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens.Sed Deus nō est existens,sed supra existentia,vt dicit Diony. ergo non est intelligibilis,sed est supra omnem intellectum.

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

SED contra est quod dicitur 1.Ioan.3.Videbimus eum sicuti est.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm vnumquodque sit cognoscibile secundùm quod est in actu: Deus qui est actus purus absq; omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est,propter excessum intelligibilis supra intellectum. Sicut Sol, qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis.Hoc igitur attendentes quidam posuerunt, ꝙ nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconueniens est dicitur.Cùm enim vltima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quæ est operatio intellectus,si nūquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus,vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet, quàm in Deo; Quod est alienum à fide. In ipso enim est vltima perfectio rationalis creaturę:quod est ei principium essendi.Intantum enim vnumquodq; perfectū est,inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem.Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cùm intuetur effectum:& ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non posset ad primam causam rerum , remanebit inane desiderium naturæ. Vnde simpliciter concedendum est quòd beati Dei essentiam videant.

AD primum ergo dicendum, quòd vtraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Vnde præmittit † Dionysius immediatè ante verba proposita dicens;Omnibus ipse est vniuersaliter incomprehensibilis,& nec sensus est,&c.Et Chrysost. † parum post verba prædicta subdit,visionem hic dicit certissimam patris considerationem & comprehensionem tantam, quantam pater habet de filio.

AD secundum dicendum, quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formā ignotum est secundùm se:quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ nō limitatæ per materiam,est secundùm se maximè notū. Sic autem Deus est infinitus,& non primo modo vt † ex superioribus patet.

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

AD quartum dicendum, quòd proportio dicitur

dupliciter.Vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram,secundùm quod duplum,triplū, & equale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse propottio creaturæ ad Deum,inquantum se habet ad ipsum, vt effectus ad causam & vt potentia ad actū. Et secundùm hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Deus secundùm se est maximè cognoscibilis. Ratio est, quia Deus est maximè ens in actu,cùm sit actus purus.

Secunda conclusio.Deus quoad nos non est maximè cognoscibilis.Ratio est:quia est obiectum improportionatum propter defectum nostri intellectus.

Tertia conclusio.Intellectus creatus potest videre Deum per essentiam.Ratio est. Quia aliàs nunquā homo beatitudinem obtineret, vel in alio eius beatitudo consisteret, quam in Deo,quod est alienū à fide, & præter rationem.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum est notandum , quòd visio Dei in sacris literis multipliciter accipitur. Primò,pro visione qua Deus videtur in aliqua similitudine.Et isto modo Deus sæpissimè visus est à patribus veteris testamenti. Secundò modo accipitur pro visione qua Deus videtur in aliqua creatura, quæ est imago, vel vestigium Dei. Et isto modo dicit Paulus 1.Corin.13.Videmus nunc per speculum in ænigmate.Et Roman.1.Inuisibilia Dei à creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur,&c. Tertio modo accipitur pro visione qua Deus videtur in natura assumpta.Et isto modo dicitur Ioan.1.Vidimus gloriā eius &c.Quartò modo accipitur pro visione qua Deus videtur per essentiam & intuitiue,non tamen comprehenditur. Et de hac disputat D.Thomas in præsenti quæstione.

DVbitatur in hoc articulo circa tertiam conclusionem D.Thō.vtrum sit verā. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Sensus potentiæ visiuæ non potest pertingere de potentia absoluta Dei ad cognitionem rei spiritualis: ergo neq; intellectus creatus potest cognoscere intuitiue Deum. Antecedens est notum.Consequentia probatur.Nam magis distat intellectus creatus ab ipso Deo,quàm potentia visiua à re spirituali.¶ Secundò.Deus clarè visus non continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, ergo non potest videri ab intellectu creato. Consequentia probatur. Potentia visiua non potest videre angelum, quoniam non continetur intra latitudinem sui obiecti, ergo si Deus clarè visus non continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati non poterit videre Deū per essentiam. Antecedēs verò probatur.Quia si Deus clarè visus contineretur intra latitudinem obiecti intellectus creati , ergo intellectus creatus inclinaretur ad illud naturaliter vt est obiectū beatificū & supernaturale,quod est impossibile. Sequela probatur. Quia si Deus clarè visus vt pertinet ad ordinem supernatu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ralem contineretur intra rationem ſpecificam obiecti intellectus creati: cum quælibet potentia naturaliter inclinetur ad ſuum obiectum, ſequitur, quòd intellectus creatus naturaliter inclinaretur ad viſionem ſupernaturalem. Confirmatur hoc & explicatur. Eadem omnino ratio formalis reperitur in Deo clarè viſo vt eſt obiectum ſupernaturale, atq; reperitur in qualibet alia re naturali: ſed intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoſcendam rem naturalem, ergo naturaliter etiã inclinatur ad cognoſcendum Deum clarè viſum, vt eſt obiectum ſupernaturale. Conſequentia patet. Nam eadem ratio formalis eſt in vtroq;. Confirmatur ſecũdò. Potẽtia viſiua naturaliter inclinatur ad omnem rationem colorati vbicumq; ſit, quoniam eſt vnica ratio formalis obiecti viſus: ſed obiectum intellectus creati habet vnicam rationem formalem, ergo ad illam inclinatur naturaliter vbicumq; ſit: ſed in Deo clarè viſo, vt eſt obiectum ſupernaturale, reperitur ratio formalis obiecti intellectus creati, ergo intellectus creatus ad illã inclinatur naturaliter. ¶ Tertiò. Intellectus creatus nullã habet propertionem cum Deo clarè viſo, ergo intellectus creatus non poteſt pertingere ad Deum clarè viſum. Conſequentia eſt bona: nam inter cognoſcentem & rem cognitam debet eſſe proportio. Antecedens verò probatur. Nam Deus clarè viſus eſt infinitus & altioris ordinis, intellectus verò creatus, etiam illuſtratus lumine gloriæ, eſt finitus & limitatus, ergo. ¶ Quartò. In ſacris literis ſignificatur, q̃ ſit impoſsibile quẽpiã videre Deũ, vt patet Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam. Et 1. ad Timoth. 1. dicitur Deus inuiſibilis. Et. 1. ad Timo. 6. dicitur; Lucẽ habitat inacceſsibilem, quã nullus hominũ vidit, ſed nec videre poteſt, ergo. ¶ Quintò. Prima pars rationis D. Tho. nulla eſt, ergo eius concluſio eſt falſa. Antecedens probatur. Nam ratio D. Tho. pro prima parte præſupponit, q̃ beatitudo hominis conſiſtit in operatione intellectus: ſed multi Theologi tenent q̃ beatitudo hominis conſiſtit in operatione voluntatis, ergo illa ratio nulla eſt. ¶ Vltimò. Si ſecũda pars rationis D. Thom, aliquid concluderet, hoc eſſet, quia Deus clarè viſus eſſet finis noſter naturalis; ſed hoc eſt impoſsibile, ergo. Antecedens probatur. Deus clarè viſus eſt ordinis ſupernaturalis & diuini, ergo impoſsibile eſt, quòd ſit finis noſter naturalis.

Propter hæc argumenta fuerunt aliqui hæretici, qui dicebant eſſe impoſsibile nos cognoſcere Deũ clarè & intuitiuè. De quibus fit mentio inter articulos Pariſienſes. Hunc errorem ſequuti ſunt Armeni, qui dicunt, q̃ beati non vident ipſam Diuinam Eſſentiam intuitiue, ſed quandam claritatem à Deo diffuſam. Eundem errorem ſequutus eſt Abaylardus, vt refert D. Bernardus in Epiſtola. 190.

Nihilominus concluſio D. Tho. eſt certa ſecundùm fidem. Ita dicit & probat D. Aug. Epiſtol. 111. & 112. vbi adducit multa teſtimonia ſacræ ſcripturæ & ſanctorum. Et probatur manifeſtè. Nam 1. Ioan. 3. dicitur; Videbimus eum ſicuti eſt. Et. 1. Corin. 13. videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt. Et. c. 18. Angeli eorum ſemper vident faciẽ patris mei, qui in cœlis eſt. Ratio verò D. Tho. optima eſt, quæ poſteà explicabitur.

AD primum argumentum reſpondetur, q̃ quando defectus prouenit ex parte actionis, quoniam actio eſſe non poteſt circa tale obiectum, non poteſt talis defectus ſuppleri à Deo ex defectu obiecti. Sicut D. Tho. dicit, q̃ actio creaturæ de potentia Dei abſoluta nõ poteſt pertingere ad nihilum ex defectu obiecti: & ideo non poteſt aſſumi à Deo vt inſtrumentũ ad creandum. Cæterùm ſi defectus proueniat ex debilitate potentiæ, nõ ex defectu obiecti, poteſt Deus ſupplere iſtum defectum confortando potentiam & eleuando illam vt attingat illud obiectum. Et ita poteſt Deus facere, quòd homo qui eſt Salmanticæ videat rẽ exiſtentem Romæ, quoniam eſt debilitas ex parte potentiæ, non defectus ex parte obiecti. Nam coloratum intra latitudinem potentiæ viſiuæ continetur vbicumq; ſit. Ad propoſitum igitur dicendum eſt, quòd res ſpiritualis non continetur intra latitudinem obiecti potẽtiæ viſiuæ; Et ideò defectus eſt ex parte obiecti. Quoniam actio corporalis non poteſt eſſe circa ſpiritum videndo illum. Cæterùm Deus clarè viſus continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati. Et ideo defectus non eſt ex parte obiecti, ſed ex debilitate potẽtiæ. Et hunc defectum poteſt Deus ſupplere confortando potentiam & eleuando illam vt attingat excellentiſsimum obiectum. Sicut poteſt confortare potentiam viſiuam noctuæ vt videat ſolem. Et quanuis maior proportio ſit in ratione entis inter potentiam viſiuam & ſpiritum creatum, quàm inter intellectum creatum, & Deum, non tamen in ratione potentiæ & obiecti. Nam ſpiritus non continetur intra obiectum potentiæ viſiuæ: Deus verò continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, quod eſt ens. Cuius ſignum eſt, quia noſter intellectus naturaliter cognoſcit Deum licet imperfectè: at verò niſi Deus contineretur ſub ratione obiecti, nec imperfectè poſſet attingi ab intellectu creaturę.

¶ Ad ſecundum reſpondetur notando, quòd obiectũ intellectus eſt duplex. Aliud eſt adæquatum, ad quod ſe poteſt extendere potentia. Aliud verò proportionatum, quod habet proportionem cum ipſo intellectu. Sicut quidditas rei materialis eſt obiectum proportionatum noſtri intellectus: adæquatum verò eſt ens inquãtum ens. Hoc ſuppoſito fundamẽto eſt prima ſolutio, quòd Deus clarè viſus vt eſt quid ſupernaturale cõtinetur intra obiectum adæquatum intellectus creati, eſt tamen valde excedens; Et ideò intellectus non inclinatur ad illud. Sicut ſol maximè viſibilis eſt & eiuſdem rationis cum alijs viſibilibus: & tamen potentia viſiua noctuæ non poteſt ad illum pertingere, quoniam multum excedit. Ita dicunt in propoſito, quòd Deus clarè viſus continetur in ratione ſpecifica obiecti intellectus creati: tamen intellectus creatus non poteſt ad illum pertingere, quoniam valde excedit intellectum. Hæc tamen ſolutio nulla eſt. Nam ex ea ſequitur, quòd intellectus creatus naturalem habeat inclinationem ad cognoſcendum Deum intuitiuè vt eſt obiectum ſupernaturale, quanuis aſſequutio ſit ſupernaturalis propter defectum potentiæ. Nam potentia viſiua naturaliter inclinatur ad omne viſibile, quanuis aliqua potentia non poſsit conſequi omne viſibile naturaliter.

Secunda ſolutio eſt, quòd Deus clarè viſus, vt eſt aliquid ſupernaturale, non continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, ſed obiectum adæquatum eſt ens naturale. Nihilominus intellectus creatus poteſt cognoſcere ens ſupernaturale per ordinem ad ens naturale. Sicut obiectum noſtri intellectus eſt ens reale; nihilominus poſſumus cognoſcere ens rationis per ordinem ad ens reale. Hæc ſolutio mihi non placet. Quoniam in patria beati cognoſcunt Deum intuitiuè ſine ordine ad ens naturale per ipſum immediatè, ergo intellectus creatus poteſt cognoſcere Deum intuitiuè ſine ordine ad ens naturale. Vltima ſolutio eſt, quòd obiectum noſtri intellectus adæquatum eſt ens in confuſo, vt abſtrahit ab ente naturali & ſupernaturali. Sed poſtea cùm diuidimus ens in naturale & ſupernaturale explicamus duas rationes primo diuerſas non ſolum in ratione entis, ſed etiam in ratione cognoſcibilis. Nã obiectum proprium intellectus diuini eſt ens ſupernaturale. Et ita intellectus creatus per quandam participationem poteſt pertingere ad cognitionem entis ſupernaturalis quoniam ſit particeps intellectus diuini. Et ſic ens naturale cognoſcitur à potentia naturali, ens ſupernaturale à potentia ſupernaturali, ſeruata proportione obiecti cum potẽtia. Et ita Deus clarè viſus vocatur obiectum extenſiuum intellectus creati, quoniam ad illud poteſt extendi per participationem. Triplex verò eſt ratio huius extenſionis. Prima eſt ex parte potentiæ, quoniam potẽtia eſt ſpiritualis, & ita eſt capax perfectionis ſpiritualis, & poteſt eſſe particeps diuinæ cognitionis. Secunda eſt ex parte obiecti, quoniam ens naturale & ſupernaturale habent eundem modum immutandi intellectum, ſcilicet, per ſpeciem ſeparatam ab omni materia. Tertia ratio eſt ex parte vtriuſque, quoniam ens ſupernaturale continetur ſub ratione entis, quæ eſt ratio ſpecificatiua intellectus. Tota igitur difficultas eſt, quomodo intellectus creatus non inclinetur naturaliter ad ens ſupernaturale & ad Deum clarè viſum, cum in his reperiatur ratio formalis ſpecifica ſui obiecti? Nam ſicut hoc coloratum & illud poſſunt differre ſpecie in ratione entis: in ratione tamen viſibilis ſunt indiuidua eiuſdem ſpeciei: ita ens naturale & ſupernaturale, quanuis differant ſpecie in genere entis, in ratione tamen cognoſcibilis habent eandem rationẽ ſpecificam, & ſolum differunt numero. Ergo ſi intellectus creatus naturaliter inclinatur ad vnum, naturaliter inclinatur ad aliud.

Reſpondetur tamen, q̃ ens naturale & ſupernaturale differunt ſpecie etiam in ratione cognoſcibilis, imo genere: & nihilominus poſſunt ſpecificare vnam potẽtiam. Ad cuius expoſitionem eſt aduertendum, quòd intellectus & voluntas quoniam ſunt potentiæ vniuerſaliſsimæ poſſunt ſpecificari ab aliqua ratione analoga non vniuoca etiam in ratione ſpecificandi. Sicut dicũt aliqui quòd intellectus ſpecificatur ab ente, vt abſtrahit ab ente reali & rationis: & tamen ens reale & rationis non conueniunt vniuocè in ratione cognoſcibilis. Nã ens rationis cognoſcitur dependenter ab ente reali. Item obiectum voluntatis eſt bonum, vt abſtrahit à verò bono vel apparenti: tamen bonum apparens nõ habet rationem boni cum vero bono, ſed ratio boni eſt analoga ad vtrunque. Ratio eſt. Nam hoc eſt proprium formæ, q̃ faciat effectum quem in ſe non habet. Albedo enim facit album, & tamen in ſe nõ eſt alba. Et quoniam obiectum habet ſe reſpectu potentiæ & habitus veluti forma extrinſeca: ideo obiectum analogũ, quod in ſe non habet omnimodam vnitatem, poteſt facere vnam potentiam ſpecie. Et ita dominus Caiet. in opuſc. de analogia nominũ. c. 10. & Sonc. 4. Metaph. q. 10. ad quintum dicunt, q̃ Metaphyſica quæ eſt vna ſcientia

ſpecie, poteſt ſpecificari ab vno obiecto analogo, ſcilicet à ratione entis, vt abſtrahit à Deo & creaturis à ſubſtantia & accidente. Item probabilis ſententia eſt, q̃ cõceptus entis eſt vnicus non ſolum ſpecie, verum etiã numero, & tamen eius obiectum eſt analogum. Ita in propoſito intellectus & voluntas habẽt vnicam rationem ſpecificam potentiæ, & tamen obiectum earum etiam in ratione obiecti non eſt vnicum ſpecie, ſed habet rationem analogam: vnde ens naturale & ſupernaturale, etiam in ratione cognoſcibilis, non habent eandem rationem ſpecificam, ſed differunt genere. Et ita non mirũ quòd intellectus creatus diuerſimodè inclinetur ad ens naturale & ad ens ſupernaturale, ad ens naturale naturaliter, ad ens ſupernaturale ſupernaturaliter. Nã ratio cognoſcibilis inæqualiter participatur ab vtroque. Quòd ſi quis obijciat, quòd intellectus creatus in ſua eſſentia & natura includit ordinem ad ſuum obiectũ, ſed ſuum obiectum eſt ens vt abſtrahit ab ente naturali & ſupernaturali, ergo ad vtrumq; dicit ordinem naturaliter. Dicendum eſt, quòd intellectus creatus in ſua natura & eſſentia includit, q̃ ſit principium quoddam vitale, quod factum in actu poteſt exire in actum reſpectu ſui obiecti. Fit vero in actu reſpectu entis naturalis naturaliter, reſpectu entis ſupernaturalis, & præcipuè Dei clarè viſi, ſit in actu ſupernaturaliter. Et ad maiorẽ explicationem notandum eſt, quod intellectus creatus reſpectu viſionis beatificæ aptus naturaliter eſt, & habet potentiam obedientialem, vt poſsit eleuari ad illam, non ita tamen quòd intellectus merè paſsiuè ſe habeat reſpectu talis viſionis. Nam habet virtutem actiuã vt poſsit elicere viſionem beatificam, ſi tamẽ prius fiat in actu lumine gloriæ, ſicut Caieta. ait infra in. q. 79. artic. 2. quòd intellectus nudatus omni ſpecie intelligibili eſt principium vitale & vis quædam animalis, quę habet virtutem actiuam ſi tamen fiat in actu per ſpeciem intelligibilem. Ita in propoſito intellectus creatus virtutem habet ad eliciendam claram Dei viſionem, ſi tamen fiat in actu. Ex dictis patet ad ſecundum argumẽtum & eius confirmationes. ¶ Ad tertium reſpondetur q̃ intellectus creatus, etiam vnita ſibi Eſſentia diuina in ratione ſpeciei, manet inproportionatus in ratione entis, non tamen in ratione potentiæ & obiecti. Nam intellectus illuſtratus lumine gloriæ fit potens ad producendum actum circa diuinam Eſſentiam; proportio verò in ratione entis non eſt neceſsaria, alias intellectus creatus non poſſet cognoſcere naturaliter Deum vt eſt autor naturæ. Nam Deus etiam vt eſt autor naturę, eſt infinitus, intellectus vero creatus finitus. Secũdò reſpõdetur, valde probabiliter dici poſſe, quòd eſt etiam aliqua proportio in ratione entis. Nam intellectus informatus & illuſtratus lumine gloriæ & actuatus Eſſentia diuina in ratione ſpecici intelligibilis habet quandam infinitatem & fit diuinus & ordinis diuini; Deus vero vt videtur à beatis infinitus eſt, non tamen videtur infinitè & totaliter. Ad hoc enim requiritur, quod intellectus ſit infinitus ſimpliciter & abſolutè. ¶ Ad quartum reſpõdetur, quod iſta loca ſacræ ſcripturæ debent quadrupliciter intelligi. Primò de viſione corporali. Secundo de viſione comprehenſiua; Nam nulla creatura poteſt cõprehendere Deũ. Tertiò de viſione habenda in hac vita. Quartò de viſione habenda per naturam; Nemo enim poteſt videre Deum ex viribus naturæ. Et omnibus iſtis modis dicitur Deus inuiſi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bilis in sacra scriptura. Potest tamen videri per gratiã. A
¶ Ad quintum respondetur, q̃ ratio D.Tho. est demõstratio Theologica constans ex vno principio fidei, & alio lumine naturæ cognito. Vis autem rationis Diui Tho. hæc est. De fide est, q̃ homo potest consequi beatitudinem: sed beatitudo hominis consistit in perfectissima coniunctione ad suum principium, quæ coniunctio sit per intellectum, ergo. Ad cuius explicationem est aduertendum, quòd perfectissima coniunctio creaturæ rationalis ad Deum fit per intellectum, siue essentialis beatitudo consistat in actu intellectus, siue in actu voluntatis. Nam si essentialis beatitudo cõsistat in actu voluntatis & in coniunctione per amorem, hęc coniun B
ctio intrinsecè præsupponit coniunctionem per intellectum. Nihil enim est volitum, quin priùs cognitum. Vnde optimè colligit D. Tho. q̃ si est possibilis beatitudo, vt docet fides, debet esse possibilis coniunctio per intellectum, cum sit essentialis beatitudo, vel aliquid necessarium ad beatitudinem. Secundò est notandum, quòd illa sententia D.Tho. quæ asserit, q̃ perfectissima hominis operatio est operatio intellectus circa nobilissimum obiectum; est certissima in philosophia morali. Nam obiectũ intellectus est quid simplicius & abstractius ac proinde perfectius. Nam considerat ens in quãtum ens sub hac abstractione. Volũtas vero habet pro C
obiecto ens determinatum & concretum, scilicet bonum. De qua re vide D.Tho. in. 1. 2. q. 3. art. 4. & 5. Et infra. q. 82. artic. 3. vbi disputat de perfectione intellectus. Vltimo est notandum, q̃ perfectio cuiuslibet creaturæ consistit in coniunctione ad suum principiũ. Calidum enim tunc est perfectum, quando coniungitur igni. Nam quod est alicui causa essendi, est etiã causa suæ vltimæ perfectionis. Et qui dat formam, dat etiã consequentia ad formam. Deus autem est causa essendi creaturæ spirituali, & ita in coniunctione ad ipsum Deum consistit vltima talis creaturæ perfectio. ¶ Ad
vltimum respondetur, q̃ D.Tho. non vult demonstra- D
re, quòd in homine sit naturale desideriũ videndi Deũ, sed proposita fide, quæ dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maximè consentaneum intellectui creato. Nam familiare est D.Tho. adducere congruentes rationes naturales ad ostẽdendum, quòd mysteria fidei sunt maximè consentanea naturæ & nõ repugnant ei. Et ita in. 3. p. q. 1. art. 1. ex bonitate Dei, & quoniam bonum est diffusiuum sui, quod constat ex lumine naturæ, infert, quòd Mysterium incarnationis non est dissonũ naturæ, nec repugnat ei. Et in. 4. cont. gent. c. 79. probat, resurrectionem mortuorũ esse possibilem, quia anima naturaliter inclinatur ad corpus. E
Hoc autem argumentum solum probat, quòd resurrectio sit maximè consentanea naturæ & non repugnet ei. Hoc verò non probat D. Thom. euidenter, sed probabiliter & topicè. Secundò respondetur, quòd in creatura spirituali est quædam velleitas & quoddam desiderium imperfectum videndi Deum. Ex quo colligit D.Tho. probabiliter, quòd visio beatifica sit possibilis ne frustretur tale desiderium naturale. Vtrùm verò Deus clarè visus sit finis noster naturalis, disputari solet in 1. 2. quæst. 3. art. 6. 7. & 8. à quibusdam etiam disputari solet in hac. 1. p. quæst. 1. art. 1. Sed fateor q̃ legitimus locus huius disputationis est in loco citato in. 1. 2. Nihilominus breuiter nunc quid de hac difficultate sententiam exponam.

DVbitatur ergo secundò, an homo habeat naturalem appetitum ad videndum Deum sicuti est & an Deus sic clarè visus sit finis naturalis? Caietanus in hoc loco & supra. q. 1. art. 1. negat absolutè appetitum naturalem esse in creatura rationali seu intellectuali ad vidẽdum Deum vt in se est. Et cũ S. Tho. ait, Inest homini naturale desiderium, loquitur de homine non absolutè considerato secundùm naturalia, sed vt ordinato ad vitam æternam. Et ad eundem modum intelligit rationes, quas S. Thom. facit lib. 3. cont. gent. c. 50. vbi probat naturale desiderium angelorum non quiescere in cognitione naturali. Scotus verò in q. 1. prologi super. 1. sent. & in. 4. d. 49. q. 9. ait, naturale desiderium ferri ad videndum Deum. Pro qua sententia adducitur Durandus in. 4. sent. d. 49. q. 8. Sed certè Durandus solum ait, esse homini naturalem & necessarium appetitum velut inclinationem sine actu elicito ad beatitudinem in communi: nusquàm tamen ait esse talem appetitum naturalem homini respectu beatitudinis, quæ est visio Dei in speciali.

Magister Soto lib. 1. de natura & gratia. c. 4. & in. 4 sent. d. 49. q. 2. dicit tria, quæ in rem præsentem faciũt. Primo ait homini esse appetitum naturalem ad veram beatitudinem, quæ in Dei visione consistit. Dicit secũdò illum finem esse simpliciter naturalem homini. Dicit tertiò, q̃ veram illam beatitudinem nemo naturaliter potest appetere actu elicito. Et notat pro explicatione suæ sententiæ, dupliciter dici appetitum naturalem. Vno modo vt sit actus elicitus à potentia appetitiua, v. g. omnes homines naturaliter scire desiderant. Alio modo dicitur appetitus naturalis ipsa inclinatio naturæ & propensio in aliquem finem. v. g. lapis naturalẽ appetitum habet ad centrum, non per actum aliquem vitalem elicitum, sed sua grauitate determinatus est ad illum locum. Sic ergo, hoc secundo modo ait esse homini naturalem appetitum ad videndum Deum. Probat ergo suam sententiam primò ex S. Tho. in multis locis. In prologo super. 1 senten. ait; Vnumquodq; suauiter est dispositum, quando collocatur in suo fine, quem naturaliter desiderat. Et hoc est nobis collatũ per Christum, quando nos in gloriã æternã induxit, ergo gloriã illã naturaliter homo desiderat. Itẽ in hoc art. D. Tho. ait; Inest homini naturale desideriũ cognoscendi causam visis effectibus. Nec potest explicari hic locus de cognitione causæ, vt causa est, non autem secundũ suã quidditatem, sicut Caiet. videtur insinuare in hoc loco. Quia statim infert S. Tho. Concedendum ergo est Dei essentiam videant. Et certè de hoc modo cognoscendi loquitur in artic. & lib. 3. cont. gent. c. 50. facit eandem rationem de substantia ipsius Dei, & non vt causa. Item est alius locus in. 1. 2. q. 3. art. 8. vbi ait; Ex cognitione effectuum Dei remanet homini naturaliter desideriũ cognoscendi quodquid est ipsius causæ. ¶ Secundò probat ex D. Aug. lib. de prædest. Sanct. c. 5. 10. 7. vbi ait; Posse habere fidem & charitatẽ naturę est hominũ, habere autem gratiam est fidelium. ¶ Tertiò probat ratione: Appetitus hominis aut est naturalis aut violẽtus aut neuter: sed appetitus hominis ad videndum Deum nõ est violentus, vel neuter, ergo est naturalis. Ratio est Scoti, qua vtitur Soto. ¶ Quartò probat. Quòd homo sit imago Dei est naturale hominicũ enim dixit Deus; Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, significauit, hominem secundùm suam naturam esse

esse ad imaginem, & non solum secundùm gratiam: A
sed omne simile naturaliter appetit suum simile, ergo &c. Et confirmatur. Quia hominis appetitus in nulla re mundi quiescit, iuxta illud Aug. 1. lib. confess. cap. 1. Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrũ donec perueniat ad te. ¶ Quintò arguit. Vnaquæq; res habet finem naturalem determinatum, in quem suapte natura fertur, vt ignis sursum, terra deorsum: sed homini non potest alius finis naturalis in quo quiescat, tribui, nisi in Deo viso, ergo Deus clarè visus est finis eius naturalis.

PRO solutione huius difficultatis sit prima cõclusio. Visio Dei secundùm essentiam nõ est finis na- B
turalis hominis. Hæc conclusio probatur. Illa simpliciter loquendo est supernaturalis finis, ergo non est naturalis. Secundò probatur. Finis naturalis est ille, ad quem res naturaliter potest pertingere, vt patet inductiuè. Lapis enim fertur naturaliter in centrum ratione suæ grauitatis, & ignis sursum fertur ratione lenitatis. Vnde Arist. 2. cœli textu. 50. dicit q̃ si astra haberent motũ progressiuum, natura contulisset illis instrumẽta quibus mouerentur motu progressiuo: sed homo non potest naturaliter ad Deum clarè visum pertingere, ergo visio Dei secundùm essentiam non est finis naturalis hominis. Tertiò probatur ex D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 5. vbi ait, vitam illam æternam non esse finem con- C
naturalem homini. Et nusquàm apud D. Tho. inuenitur, visionẽ illam Dei esse finem naturalem hominis.

Secunda cõclusio. Homo potest habere appetitum naturalem, id est, elicitũ ex viribus naturæ, scilicet, desideriũ quoddã conditionale & inefficax videndi Deũ. Probatur ratione illa S. Tho. in hoc articulo; Inest homini naturale desiderium, &c. Quam rationem magis explicat lib. 3. cont. gen. c. 49. & 50. Dicere autẽ quòd S. Tho. loquitur non de actu elicito, sed de illo põdere, quod imaginatur Soto, nihil põderis haberet ratio ista. Quorsum enim diceret, naturale desideriũ est homini, viso effectu videre causam? at si de illo pondere loqueretur, etiam non viso effectu inclinaretur. Item quod D
ait. 3. cont. gent. ca. 50. Ex cognitione effectuum naturaliter excitatur desiderium ad vidẽdam causam. Item aliqui opinati sunt primam intelligẽtiam creatã videre Deum, ita opinatus est Auicenna, ergo illa poterat habere desideriũ videndi Deum. Confirmatur. Naturaliter homo desiderat scire id, cuius ignorantiã cognoscit se habere: sed naturaliter potest homo cognoscere Deũ esse purum actum, esse superexcellentem, ergo & desiderare cognoscere quid sit & quomodo sit. Et ipsemet Soto in 4. vbi suprà, ait, neminem esse mortalium cuiuslibet sectæ, qui si interrogetur, an cupiat videre Deũ, qui non respondeat se cupere. Et mirum est, q̃ hanc ra- E
tionem afferat, vt probet esse naturalem appetitum, & non sicut actum elicitum, cùm tamen qui dicit se cupere, actum desiderij significet. Nos autẽ diximus in hac secunda conclusione, hominem posse habere tale desiderium, quia non omnes habent, sicut nec omnes cognoscunt Deum. Dixi cõditionale, quia ex viribus naturæ non potest homini certum esse, tale bonum esse possibile, ergo tale desiderium est conditionale, si esset possibile. v. g. homo potest desiderare & velle nũquàm mori, si esset possibile. Et quanuis talis conditio non sit explicita in mente: tamen implicitè continetur in obiecto, quod repræsentatur vt bonum & non vt possibile.

Sed dicet quis. Quid si quis putat esse possibile, tunc nonne poterit desiderare absolutè? Respondetur, q̃ si quis putat esse possibile per vires naturæ, poterit quidẽ operari ea, quæ æstimat necessaria ad finẽ. Sed ex. 1. 2. q. 5. art. 8. ad 2. respondetur q̃ non est naturale desiderium omne illud, quod viribus naturæ ex apprehẽsione rationis haberi potest. Sic enim appetitus volandi, (si putaret quis esse possibile volare) esset naturalis: sed appetitus naturalis est ex lumine naturali, vt ad bonũ in communi, ad proprium bonũ. Insuper ex ignorãtia sic desiderat ille homo, & sic operatur. Quare inde non colligitur, esse finẽ sibi naturalem. Sicut si quis aliqua B
medicamina pararet, quibus putat mortẽ euadere, desiderans viuere semper. At verò si homo existimet esse possibile videre Deũ per gratiã Dei, & sic desideret absolutè, aut habeat voluntatem aliquam finis & mediorum, iam hoc est ex gratia, & non ex naturæ viribus.

Tertia conclusio. Homo siue angelus ex natura sua, propriè loquendo, neq; habet pondus neq; inclinationem neq; aptitudinem naturalem, nec potentiam naturalem ad visionem Dei claram. Probatur primò. Quicquid conuenit alicui ex propria natura tanquàm principium alicuius motus aut operationis, potest reduci in actum ab agente naturali. v. g. lapis habet pondus naturale ad motũ deorsum, materia habet aptitudinẽ C
naturalẽ solum respectu formarũ naturaliũ, vt S. Tho. ait. 1. p. q. 7. art. 2. ad tertium: sed homo nõ potest peruenire ad illum finem per totas vires naturæ neq; per auxiliũ Dei, vt est autor solùm naturæ, sed vt est autor gratiæ, ergo homo non habet pondus naturale. Confirmatur. Quia aliàs angelus posset naturaliter cognoscere esse possibile videre Deum cognita natura sua distinctè. Confirmatur secundò. Homo nõ habet naturalem aptitudinem in corpore ad gloriã corporis, ergo neq; animæ aptitudo est naturalis ad gloriã animæ. Tertio probatur ex S. Thoma. 3. p. q. 4. art. 1. vbi ait, q̃ aptitudo, quæ sumitur secundùm potentiam passiuam naturalem non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem ergo in homine non est illa potẽtia passiua naturalis ad videndum Deum. Potẽtiam vero actiuam naturalem ad videndum Deũ nemo ponit in homine, aliàs homo per lumen naturæ posset videre Deũ, ergo sicut non potest naturaliter videre Deum, ita nõ habet potentiam naturalem ad videndum Deum.

Sit quarta cõclusio. In homine est capacitas naturæ & aptitudo secundùm potentiã obediẽtialem vt possit eleuari ad videndum Deũ. Probatur primo. Lapis non potest eleuari ad talem operationem, neq; aliqua creatura irrationalis, homo verò potest, ergo in homine est capacitas naturalis huius dignitatis, quæ nõ est in aliis creaturis. Secundò probatur ex D. Tho. 1. 2. q. 113. arti. 10. vbi ait. Anima eo quòd facta est ad imaginem Dei, naturaliter est capax gratiæ. Et aduertendũ est aliquando. S. Thomam asserere illam beatitudinem esse secundùm naturam hominis ratione huius capacitatis. V. g. 3. p. q. 9. art. 2. ad tertium ait. Visio seu beata scientia est supra naturã animæ rationalis, quia propria virtute ad eam peruenire nõ potest. Alio modo est secundùm naturam ipsius inquantum secundum naturam suam est capax eius prout est facta ad imaginem Dei.

AD argumenta Magistri Soto respondetur. Ad primum ex prologo S. Thomæ dico primò, q̃ intelligit de desiderio naturali, siue absoluto, si-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ue conditionato & inefficaci. Et sic homo naturaliter A
desiderat videre Deum. Dico secundò, ꝙ quia naturale
desiderium hominis fertur in beatitudinē in cōmuni,
hæc autem ratio boni in cōmuni in nulla re inuenitur
totaliter, ideo ait, hoc esse nobis coliatum per Christū,
quòd naturaliter desideramus quando nos induxit in
vitam æternā, nimirum, quia nos collocauit in fine ha-
bente totam rationem boni, quam nos naturaliter desi
deramus in communi. At in particulari non desidera-
mus simpliciter illam, quia non scimus esse possibilem.
Ad aliud testimonium S. Thomæ ex hoc articulo vbi
ait. Inest homini &c. respondetur, ꝙ non loquitur de
desiderio absoluto, sed conditionato. Vnde hæc ratio B
non demonstrat esse possibile; est enim articulus fidei.
Nam pari modo demonstraret resurrectionē mortuo-
rum esse futuram, quia inest animæ naturale desiderīū
ad corpus, ergo ne sit inane tale desideriū resurget ho-
mo. Similiter etiam probares, materiā primā aliquando
habituram omnem formam, quia naturaliter appetit
quamlibet formam, & nunquā satiatur eius appetitus,
ergo vt non sit inanis appetitus naturæ, necesse erit, vt
talis appetitus impleatur. Et per hoc patet ad locū alīū
ex 1. 2. Dicimus enim primo, illud desiderium nō esse
absolutum. Secundò, etsi absolutum sit, est intelligen-
dum esse naturale cognoscendi causam, quantum natu C
raliter est possibile. ¶ Ad secundum ex Augustino re-
spondetur, quòd probat quartam conclusionē nostrā.
Loquitur enim de capacitate naturæ hominum. ¶ Ad
tertium respondetur, quòd appetitus, qualis est in ho-
mine, videndi Deum, conditionalis, scilicet, si esset pos-
sibile, vt in secunda conclusione habitum est, naturalis
est, id est, ex viribus naturæ, sed inde nō colligitur, esse
in homine pondus & inclinationem naturalem ad illā
beatitudinem in speciali. At si argumētum procederet
de potentia in hunc modum, omnis potētia aut est na-
turalis &c. respondetur, ꝙ homo habet potentiā obe- D
dientialem ad illum finem in speciali, sicut lignum ad
statuam. ¶ Ad quartū respondetur, quòd omne simile
appetit suum simile, id est, appetit conformari illi in-
quantum potest: sic homo assimilatur naturaliter Deo
in hoc, quòd liberè operatur & est dominus suorum
actuum. Et hoc est in quo naturaliter ostēdit in se ima-
ginem Dei. Ad confirmationem respondetur, quòd
Augustinus loquitur de facto: Fecisti nos Domine ad
te, scilicet per gratiam tuam ordinasti naturā nostram
ad te. Secundò, fecisti nos ad te, id est, capaces tui, & nisi
in te perfectam requiem non inuenimus. ¶ Ad quintū
argumentum respondetur, ꝙ vnaquæq; res habet finē E
determinatum secundum modum suæ speciei, non ta-
men ita vt omnis res totaliter quiescat habito tali fine.
v. g. finis arboris est fructus facere, finis indiuidui est
conseruare speciem per generationem, finis viuentium
est operatio aliqua vitalis; & tamē in nulla operatione
istarū totaliter quiescit, vt patet inductiue. Arbor enim
postquā fructus fecit, non quiescit totaliter, sed ad huc
disponitur ad alios fructus. Similiter in omnibus viuen
tibus in quibus perfectio maxima est ipsa operatio,
nunquam tamen vnam operationē immutabilem ha-
bent. Sic etiam homo, si tantum secūdum perfectionē
naturalem suæ speciei consideretur, habet quidē finem
determinatum à natura, scilicet, rationalem vitā agere
secundùm legem naturæ. At in nulla operatione perfe
ctè quiesceret in hac vita. Si autē quæras de fine naturali
post hanc vitam. Respondetur quòd ad autorē naturæ
pertinebat, nisi ordinasset hominem ex gratia ad viden
dum Deum, vt animæ immortali aliquod præmium
esset paratum, quod certè consisteret in cognitione &
contemplatione rerum naturalium, non autem in Deo
clarè viso. Et tunc fateor animam non esse perfectè bea
tam: at esset beata vt anima rationalis esse poterat natu
raliter. Fortasse autem tale desideriū non afferret quic-
quam tristitiæ, quia non apprehenderetur vt possibile
vel debitum sibi. Sicut modo de facto animæ minus
beatæ non desiderant absolutè maiorem gloriam sed
conditionaliter si fuisset possibile, desiderārent: sicut
optant saluos fieri quosdam qui damnabuntur. Non
tamen inde tristantur, quia non apprehendunt vt pos-
sibile vel debitum sibi nisi ex gratia Dei. Sunt autem
certæ Deum ad tantam gloriam illas prædestinasse, &
non ad maiorem. Quare non perturbatur quies ipsarū
animarum ex tali desiderio aut velleitate. Ex his planè
colligitur, ꝙ cum D. Tho. 1. 2. q. 3. art. 8. ostendit, bea-
titudinem hominis consistere in visione Dei, loquitur
de beatitudine simpliciter perfecta, non de beatitudine
naturali. Nec tamen dico, quòd loquatur de supernatu
rali expresè, sed de beatitudine perfecta secundùm
capacitatē creaturæ rationalis. Et ratio potissima Sancti
Thomæ est. Quia voluntas creaturæ rationalis fertur
ad bonum in vniuersali tanquam ad naturale obiectū.
At quia omnis ratio boni vniuersalis non est simul in
alio, quàm in Deo, inde est, vt non possit esse perfectè
beata nisi videndo Deum. Non tamen sequitur, quòd
non haberet suo modo beatitudinem naturalem, quæ
est imperfecta beatitudo si Deus non ordinasset homi
nem in vitam æternam supernaturalem, quæ consistit
in visione ipsius Dei sicuti est.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinē videatur. Dicitur enim 1. Ioā. 3. Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.

¶ 2 Præterea. August. dicit 9. † de Trinit. Cùm Deum nouimus, sit aliqua Dei similitudo in nobis.

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

SED contra est quod dicit Augustinus 15. * de Trinitate, quod cum Apostolus dicit; Videmus nunc per speculum & in ænigmate, Speculi & ænigmatis nomine quæcunque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio enigmatica vel specularis, sed contra eam diuiditur. Ergo diuina essentia non videtur per similitudines.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd ad visionem A
tam sensibilem quàm intellectualem duo requiruntur,
scilicet virtus visiua, & vnio rei visæ cum visu. Nō enim
fit visio in actu, nisi per hoc quòd res visa quodammo-
do est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus ap-
paret, quòd res visa non potest esse in vidente per suam
essentiam, sed solum per suā similitudinē. Sicut similitu
do lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non
autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset vna & ea-
dem res, quæ esset principium visiuæ virtutis, & quæ
esset res visa, oporteret videntem ab illa re & virtutem
visiuam habere, & formam per quam videret. Manife- B
stum est autem, quòd Deus & est autor intellectiuæ
virtutis, & ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intel-
lectiua virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur
quòd sit aliqua participatiua similitudo ipsius, qui est
primus intellectus. Vnde & virtus intellectualis creatu
ræ lumen quoddam intelligibile dicitur quasi à prima
luce deriuatum: siue hoc intelligatur de virtute natura-
li, siue de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel glo
riæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei
similitudo ex parte visiuæ potentiæ, qua scilicet intelle
ctus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ
rei, quam necesse est aliquo modo vniri videnti, per nul
lam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.
1. non pro- Primo quidem: * quia sicut dicit Dionysius cap. 1. de C
pria- diui. nom. per similitudines inferioris ordinis rerū nul-
lo modo superiora possunt cognosci. Sicut per speciē
corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ.
Multo igitur minus per speciem creatam quancunque
1. 1. 4. potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei
est ipsum esse eius, vt supra * ostensum est: quod nulli
formæ creatæ competere potest. Non potest igitur ali-
qua forma creata esse similitudo repræsentans videnti
Dei essentiam. Tertio, quia diuina essentia est aliquod
incircunscriptum continens in se supereminēter quic-
quid potest significari vel intelligi ab intellectu crea-
to. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatā re- D
præsentari potest: quia omnis forma creata est deter-
minata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel
virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Vnde
dicere Deum per similitudinem videri, est dicere di-
uinam essentiam non videri. Quod est erroneum.
Dicendum ergo, quòd ad videndum Dei essentiam
requiritur aliqua similitudo ex parte visiuæ poten-
tiæ, scilicet lumen diuinæ gloriæ confortans intel-
lectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psal-
mo; In lumine tuo videbimus lumen. Non autem
per aliquam similitudinem creatam Dei essentia vi-
deri potest, quæ ipsam diuinam essentiam repræsen-
tet vt in se est.

AD primum ergo dicendum, quòd autoritas illa
loquitur de similitudine, quæ est per participationem
luminis gloriæ.

AD secundum dicēdum, quòd August. ibi loqui-
tur de cognitione Dei, quæ habetur in via.

AD tertium dicendum, quòd diuina essentia est
ipsum esse. Vnde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ
non sunt suum esse, vniuntur intellectui secundùm
aliquod esse quo informant ipsum intellectum: & fa-
ciunt ipsum in actu, ita diuina essentia vnitur intelle-
ctui creato vt intellectum in actu, per seipsam faciens
intellectum in actu.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte potentiæ visiuæ.

Secunda conclusio. Ex parte rei visæ, quam necesse est vniri videnti, per nullam similitudinē creatam Dei essentia videri potest.

Tertia conclusio ad tertium. Diuina essentia vnitur intellectui creato vt intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu, id est, potentiam intellectiuam actuat. Ad videndam enim diuinam essentiam clare, requiritur quòd ipsa diuina essentia intimè vniatur intellectui creato vt forma ipsum intellectum in actu constituens.

COMMENTARIVM.

DE prima conclusione non est specialis difficultas in hoc articulo, sed examinabitur in articulo quinto. Nunc vero est aduertēdum circa rationem conclusionis, quòd similitudo, quæ est ex parte visiuæ potentiæ ad videndum Deum est valde analoga respectu suæ causæ, cui assimilatur solùm in hoc, quòd facit potentiam potentem videre, seu producere visionem Dei, distat tamen à perfectione diuini intellectus, qui comprehendit diuinā Essentiam & infinitè videt, quòd infinitū est, at intellectus creatus quàmlibet eleuatus similitudine luminis gloriæ finitè videt & limitatè quod infinitum est, quanuis videat sicuti est.

DVbium est circa secundam conclusionem Diui Thomæ an sit vera? Pro parte negatiua arguitur primò argumēto Aureoli apud Capreolum in 4. Sentent. d. 49. q. 5. art. 2. qui tenet contra D. Tho. & primò destruit eius fundamēta, Est ergo huiusmodi. Quia rationes D. Thomæ sunt debiles: omnes enim facilè dissoluuntur si dicatur, ꝙ species intelligibilis dupliciter potest accipi: primò in essendo quantum ad suum esse reale quod habet, alio modo in repræsentando: priore quidem modo non opus est, ꝙ species intelligibilis sit eiusdem ordinis cum re, quam repræsentat, neq; ꝙ habeat tantam perfectionem in essendo, quantam habet res quæ repræsentatur; constat enim quòd species intelligibilis, quæ est accidens inhærens subiecto, repræsentat substantiam, quæ est ens per se. Secundo verò modo bene potest esse (inquit Aureolus) species creata, quæ sit eiusdem ordinis obiectiuè cū diuina Essentia repræsentatā. Ecce igitur quo modo dissoluuntur omnes rationes D. Tho. per hanc dictionem. ¶ Secundo. Visio qua beati vident Deum est naturalis & expressa similitudo Dei repræsentans eum sicuti est, E
quia est notitia, notitia autem est naturalis similitudo
rei, & tamen est quid creatum, ergo poterit dari species
intelligibilis impressa repræsentatiua Dei sicuti est. Pa-
tet consequentia nam eadem est ratio, cum visio sit ali-
quid creatum. Antecedens vero probatur. Primò quia
est similitudo actualis Dei. Secundò ex August. lib. 9.
de Trin. c. 11. vbi ait, ꝙ notitia habet similitudinem ad
eum cuius est notitia. Item in lib. 14. c. 6. ait ꝙ cogita-
tio mentis qua se ipsam cogitat, est imago ipsius mētis
& cap. 17. dicit tunc fieri plenam similitudinem in no-
bis quando perceperimus eius plenam visionem. Con-
firmatur ex illo 1. Ioan. c. 13. Cum apparuerit similes
ei erimus &c. ¶ Tertio. Potest dari verbum mentale re-

præsen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

præsentans Deum sicuti est, ergo multo magis dabitur A
ſpecies intelligibilis, videtur consequentia clara, quia
verbum mẽtale est expressa rei imago, quam repræsen
tat, ergo si datur expressa imago, multo magis dabitur
impressa & quasi implicita imago, qualis est species in-
telligibilis. Antecedens verò probatur, præter quàm
quòd est D. Aug. in multis locis, ratione D. Tho. infra
q. 27. art. 1. & q. 9. de potẽ. art. 5. vbi dicit, q; de ratione
intelligẽtis est producere verbum per intellectionem,
quia actio intellectus necesse est vt habeat terminum
productum & intrinsecum ad quem terminetur, ergo
visio intellectualis beatorum, quæ perfectissima est,
producit verbum, quod tamen esset creatum, ergo &c. B
¶ Quartò. Intelligere, sicut & sentire, est quoddam pa-
ti, vt dicit Aristot. 2. de Anima. c. vlt. & in 3. de Anima.
c. 4. Sed non alia ratione verificatur esse quoddam pa-
ti, nisi quatenus intellectus recipit speciem intelligibi-
lem impressam, hæc autem nõ potest esse diuina Essen-
tia, igitur species creata. ¶ Quintò. Beati finitè vident
Deum finita quadam visione, nam licet videant infi-
nitum, sed tamen vident finitè, & etiam sunt finita quæ
vident in Deo, ergo non oportet dari speciem infinita-
tam ad hoc, sed sufficit ad huiusmodi actionem finita
similitudo & species creata. ¶ Sextò. Datur lumen crea
tum concurrens efficienter ad visionem beatificam, igi C
tur potest dari species intelligibilis. Probatur conse-
quentia. Nam species intelligibilis ponitur vt sit princi
pium effectiuum formale & proportionatũ cum ipsa
actione circa tale obiectum. ¶ Septimò. Angelus infe-
rior cognoscit supremum per speciem intelligibilem
minus immaterialem, distincte & intuitiuè quàm sit
angelus supremus, & per speciem inferiorem ipso co-
gnito, & species cùm sit accidens repræsentat substan-
tiam, ergo non inconuenit, quòd etiam Deus videatur
per aliquam speciem creatam supernaturalem.

Propter hæc argumẽta quidam Scholastici sequun D
tur partem contrariam D. Thomæ asserentes, Deum
posse repræsentari distincte & quidditatiue per spe-
ciem quandam creatam ordinis supernaturalis.

Pro resolutione est notandum, quòd similitudo ex
parte rei visæ seu cognitæ est triplex: quædam dici-
tur similitudo obiectiua, quæ instrumentaliter me-
diante sui cognitione repræsentat rem aliam, ad quam
principaliter terminatur motus intellectualis. v. g. ima-
go corporalis Petri est quædam similitudo, de cuius
cognitione assurgit intellectus in notitiam Petri, &
omnis creatura similitudo quædam imperfecta est ad
cognoscendum creatorem. Altera est similitudo im- E
pressa in potentia cognoscitiua, cuius vnione poten-
tia actuatur & proportionatur ad cognoscendam rem,
cuius species est repræsentatiua. Tertia similitudo est
quidam conceptus mentis, seu verbum mentale, quod
producitur per intellectionem tanquàm formalis &
expressa imago, in qua videtur vel cognoscitur res.
Secundò notandum est, quòd vna res potest aliam re-
præsentare, vel ex impositione vt termini, & talis re-
præsentatio non ponit maiorem perfectionem in re-
præsentante ex maiori perfectione obiecti repræsen-
tati, vt ly Deus, ly formica æquales sunt in ratione si-
gni. Alio modo ex natura sua, quia est naturalis simili-
tudo & imago illius, & talis repræsentatio, quò fuerit
perfectioris obiecti, eo maiorem perfectionem ponit
in repræsentante, & tales sunt species.

HIS suppositis sit prima conclusio. Nulla potest
esse Dei similitudo primi generis, scilicet, obiec-
tiua, per quam videatur, per cuius cognitionẽ
videtur Deus sicuti est. Hæc conclusio est communis
omnibus Theologis, imò sunt, qui opinantur conclu-
sionem secũdam D. Tho. esse intelligendam de huius-
modi similitudine obiectiua; & ita explicãt testimoniũ
D. Aug. citatum in argumento, sed contra, quod habe-
tur in lib. 15. de Trinit. ca. 9. & testimoniũ D. Dionys.
citatum in articulo, & rationes D. Tho. demonstrant
istam conclusionem, maximè in eo quod ait, quod di-
cere, Deum per similitudinem videri, est dicere diuinã
essentiam non videri: ac si diceret, quòd videre Deum B
videndo aliquam similitudinẽ distinctam à Deo, per-
inde est atque negare diuinam essentiam videri: hoc
enim modo Patres dicebantur videre Deum, in qui-
busdam imaginibus & figuris: & tamen Moyses post
huiusmodi visiones efflagitabat precibus à Deo, ostẽ-
de mihi faciem tuam, vt legitur Exod. 33.

Secunda conclusio. Non sufficit ad veritatem secũ-
dæ conclusionis D. Tho. negare huiusmodi similitudi-
nem obiectiuam esse possibilem, sed vltrà oportet ne-
gare omnem creatã similitudinem secundo modo esse
possibilem, per quã videatur Deus sicuti est. Hæc con- C
clusio probatur ex primo fundamento articuli, vbi pla
nè loquitur de forma impressa in potentia cognoscitiua,
& ex solutione ad tertium argumentum, vbi docet
essentiam diuinã per se ipsam vniri intellectui per mo-
dum formæ intelligibilis. Id ipsum docet lib. 3. contra
gent. c. 49. potissimè ratione 4. & 5. Item rationes artic-
uli, si quid valent, procedunt de similitudinibus om-
nibus etiam creatis, quantumuis spirituales sint, & testi
monium D. Aug. loquitur de quacunq; similitudine.

Tertia conclusio. Absolute loquendo, & non so-
lum secundùm opinionem D. Tho. necesse est negare
aliquam speciem intelligibilem creatam esse possibi- D
lem, quæ repræsentet Deum quidditatiuè & sicuti est.
Hæc conclusio probatur. Omnis cognitio distincta &
intuitiua rei fit per speciem & similitudinem rei magis
immaterialem, vel non minus immaterialem, quàm sit
res cognita: sed non potest dari species intelligibilis
creata æquè immaterialis cum diuina Essentia intelli-
gibili, ergo &c. Maior patet inductiuè etiam in cogni-
tione sensitiua: est enim sensus, vt ait Aristot. lib. 2. de
Anima tex. 121. & tex. 138. perceptiuus specierum
sine materia, sicut cera recipit figuram sine materia fer-
ri. v. g. tactus vt distinctè sentiat frigiditatem, non suf-
ficit q; caro mea afficiatur frigiditate, sed necesse est, vt E
sensorium recipiat similitudinem quandam immate-
rialem, vt sentiat frigiditatem. Et hinc est q; Arist. dixit
vbi supra tex. 98. q; sensibile positum supra sensum nõ
facit sensationem, eo q; talis vnio valde materialis est, &
ita cõsequenter, & proportionabiliter in alijs sensibus
superioribus constat fieri sensationem per similitudi-
nem immaterialem obiecti materialis, & ille sensus ex-
cellentior est, qui recipit puriorem similitudinem im-
materialiori modo. v. g. olfactus perfectior est tactu,
& gustu, quia recipit speciem odorabilis cum minore
alteratione: non enim necesse est, q; organum sensus
alteretur, imo fortasis neque mediũ. Vultures enim à
longissimo spatio odorãtur cadauera. Deinceps audi-
tus spiritualior est, quia absq; aliqua alteratione obiecti
aut medij, sed per quẽdam motum localem spiritalis

quædam

quædam similitudo soni percipitur in auditu. Visus A
denique perfectissimus sensus est inter quinque, eo q;
absque aliqua mutatione obiecti, aut medij, aut orga-
ni, sed intentionaliter mouetur ab obiecto. Proportio-
nabiliter in sensu communi recipiuntur species magis
abstractæ à materia: & tandem in intellectu recipiun-
tur species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus
virtute luminis intellectus agentis, repræsentantes in
communi & immaterialiter quidditatem rei materia-
lis. Cæterùm respectu obiecti omninò immaterialis,
quales sunt substantiæ separatæ non possunt esse in no
bis species repræsentantes immaterialia obiecta, sicuti
sunt: quia omnis species nostra intelligibilis habet
quandam materialitatem, eo q; abstrahitur à phantas-
matibus, & per conuersionem ad phantasma repræsen
tat. Ex dictis colligetur veritas illius propositionis. Mi-
nor verò probatur. Quia Deus est infinitè immateria-
lis, etiam in ratione intelligibilis, sed nulla species crea-
ta potest habere infinitam immaterialitatem etiam in
repræsentando, ergo vera est minor. Sed probatur ista
minor secunda. Quia quantò res repræsentata est perfe
ctior, tanto magis perfecta esse debet similitudo, quæ
repræsentat naturaliter rem illam, sed Deus est infinitè
perfectus, ergo species intelligibilis, quæ naturaliter il-
lum repræsentaret sicuti est, deberet esse infinitè perfe-
cta secundùm immaterialitatem suæ repræsentationis C
naturalis. Confirmatur. Quia omnis species quæ natu-
raliter repræsentat perfectius obiectũ, habet in suo esse
maiorem perfectionem, quàm alia species quæ repræ-
sentat obiectum minus perfectum, ergo quæ repræsen
tat naturaliter obiectum infinitè perfectum, necesse est
vt habeat infinitam perfectionem in suo esse reali; non
enim est ista repræsentatio ad placitum, sed naturalis,
quæ fundatur in perfectione ipsius esse speciei repræ-
sentantis. De hac re vide D. Tho. de verit. q. 8. art. 1. vbi
plurima argumenta facit in confirmationem huius ve-
ritatis. & in 3. cont. gen. c. 49.

Pro solutione argumentorum notandum est cum
Caiet. hoc in loco, q; species intelligibiles, de quibus lo- D
quimur nõ habent per se q; sint accidentia vel substan
tia, conuenit tamen eis per se q; sint repræsentatiuæ, nõ
per modum signi ad placitum, sed per modum similitu
dinis naturalis: fit enim omnis cognitio per assimila-
tionem, & tantò debet esse perfectior species in hoc es-
se, quantò rem perfectiorem repræsentat.

AD primum argumentum respondetur, q; quan
uis illa distinctio speciei intelligibilis in essendo
& in repræsentando meritò admittatur; tamen
quia perfectio speciei in repræsentando est perfectio
naturaliter secundùm esse reale quoddam, planè colli-
gitur, q; si res quæ repræsentatur euidenter & sicuti est, E
est infinita, q; etiam ipsa species repræsentãs habeat in-
finitam perfectionem realem & infinitam immateria-
litatem. Cum hoc tamen stat in veritate, q; species intel
ligibilis, quæ est accidens, possit repræsentare perfectè
substantiam creatam, quia in ratione repræsentandi po
test esse proportio in similitudine accidentis cum sub-
stantia finitæ perfectionis. Quemadmodum accidẽtia
conferunt & conducunt maximè ad inuestigandum
quodquid est, & attingunt etiam ad productionẽ sub-
stantiæ in virtute substantiæ, cuius sunt accidentia; ita
etiam species intelligibilis, quanuis sit accidens, poterit
attingere ad perfectam cognitionem substantiæ & re-

præsentationem eius, virtute substãtiæ, quæ vtitur ipsa A
specie, & in virtute substantiæ cuius est ipsa species. Sed
respectu Dei nullus potest esse effectus, qui repræsen-
tet Deum sicuti est, eo q; nullam potest habere propor
tionem in ratione repræsentandi, quia talis repræsenta-
tio, cum debeat esse naturalis, necesse est vt fundetur in
aliqua perfectione reali & immaterialitate rei, quæ de-
bet esse eiusdem generis cum eo quod repræsentatur.
Quare nulla est consequentia, q; si species intelligibilis
quæ est accidens potest repræsentare substantiã creatã
sicuti est, q; posit etiam dari species intelligibilis, quæ
repræsentet Deum sicuti est. ¶ Ad secundum M. Soto
in 4. d. 49. q. 2. art. 3. fatetur, visionem esse similitudinẽ
Dei: imò ait, q; ob id requiritur species, quæ est similitu B
do obiecti per modum habitus, vt potẽs sit intellectus
notitiam producere, quæ est actualis eiusdem obiecti
imago, & ita intelligit D. Augustinum in loco citato.
Et hanc visionem, inquit, D. Tho. appellare participa-
tionem luminis gloriæ. Vnde respõdetur ad argumen-
tum, quòd aliter species, quàm visio est similitudo obie-
cti ipsum repræsentans, nam repræsentare speciei est
efficere rei cognitionem, modus autem repræsentandi
notitiæ non est efficere, sed est esse cognitionem & re-
præsentationem formaliter. Quorum primum est im-
possibile tribuere creaturæ, quia solus Deus est causa
efficiens beatitudinis. Sed tamen hæc doctrina non C
consonat cum doctrina D. Tho. Nam ipse in articulo
non negat speciem intelligibilem creatam esse posibi-
lem ad videndum Deum, quia illa esset principiũ effe-
ctiuum visionis, sed quia repugnat quòd forma creata
sit naturalis similitudo Dei repræsentans illũ sicuti est.
Item D. Thom. ponit lumen ex parte potentiæ visiuæ,
quo intellectus sit efficax ad videdum Deum, speciem
verò intelligibilem ponit ex parte rei visæ, vt obiectũ
vniatur aliquo modo videnti, non ergo repræsentare
speciei est efficere: & quãdo esset efficere, non ideo nõ
esset posibilis ad videndum Deum, quia etiam ipsum
lumen gloriæ concurrit efficienter ad videndum Deũ,
& nihilominus est quædam similitudo Dei ex parte D
potentiæ visiuæ, vt dicit D. Tho. in prima conclusione.
Ad argumentum igitur negatur antecedens: sed visio
est actio vitalis ab intellectu illustrato lumine gloriæ
procedens circa obiectum diuinum vnitũ intellectui.

Ad primum & secundum testimonium D. August.
respondetur, quòd nomine notitiæ vel cogitationis in-
telligitur terminus intrinsecus ipsius cogitationis vel
cognitionis, qui est imago expressa obiecti, quæ for-
matur in nobis in cognitione naturali intellectus.

Ad tertium testimonium, vbi D. August. loquitur
de visione beata, notandũ est, q; beati similes sunt Deo
in hoc, q; sunt videntes Deũ sicuti est, & fruuntur ipso, E
sicut ipse Deus est beatus quia videt se & fruitur se, nõ
tamen sit in beatis similitudo formaliter Deum repræ-
sentans sicuti est: hoc enim diuina Essentia supplet per
se ipsam. Erimus ergo perfectè similes Deo, quatenus
habebimus actionem videndi idem obiectum quod
Deus videt, & ita explicatur D. August.

Ad tertium Ferrar. lib. 1. cont. gent. c. 53. ait proble-
maticè posse defendi, q; beati forment verbum etiã in
doctrina D. Tho. Nam pars affirmatiua probari potest
tertio argumento. Neque obstat, quòd diuina essentia
per nullam similitudinem creatam possit repræsentari
sicuti est. Dicetur enim quòd hoc verum est de simili-

tudine,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tudine, quæ est conceptio ab specie creata producta, non autem de similitudine expressa, quæ est à forma increata & infinita, qualis est diuina essentia, cuius virtute, sicuti beati producunt visionem, ita & verbum. Neque obstat aliud argumentum, q̃ visio beata debet esse immediatè de diuina essentia, sed verbũ est quoddam medium in quo videtur res cognita, non ergo poterit diuina essentia videri immediatè, & in verbo creato. Dicitur enim ad hoc argumentum, quòd medium intrinsecum cognoscenti & cognitioni veluti completiuum ipsius non impedit quo minus cognoscatur res in se ipsa, tale autem est verbum quod beati sua intellectione producunt, non autem est verbum in quo cognoscant Deum & videant eum, tanquam in imagine ipsius. Quòd autem sustineri possit pars negatiua probatur. Quia sicut beati per nullam aliam speciem intelligibilem Essentiam diuinam vident, quàm per ipsam Essentiam, ita per nullum aliud verbũ vident, sed ipsamet Diuina essentia se habet tanquam terminus immediatus Intellectionis. Supereſt ergo respondere ad tertium argum. q̃ D. Tho. loquitur de intelligere naturæ creatæ & naturaliter sibi conueniente, non autem loquitur de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem & infinitam. Et hanc sententiã sequitur Caiet. hic. Quia omnes rationes D. Thomæ in articulo multò magis procedũt de similitudine expressa, quàm de impressa, quæ est species intelligibilis. Quòd autem ait oppositа opinio, q̃ verbum ponitur in beatis, non vt in illo videatur Diuina essentia, sed vt sit terminus intrinsecus complens intellectionem, sicut punctus terminat lineam, non satisfacit plenè difficultati, quia adhuc illud verbum debet esse naturalis & expressa similitudo Dei repræsentans illum sicuti est, quod est impossibile creaturæ. Item secundùm istum modũ dicendi in omni cognitione sensitiua & exteriore oportet ponere terminum intrinsecum sensationis & ipsius cõpletiuum. v. g. cum paries videtur, oportet esse in visu non solum visionem, sed etiam quasi verbũ & idolum expressum ipsius obiecti. Capreol. verò in 1. sent. d. 27. q. 2. ait, quòd visio beata terminatur ad vnicum verbũ habitum de obiecto beatifico essentialiter & in actu, plura autẽ verba habet beatus de attributis, & de creaturis visis in Deo habitualiter. Vnde aliquando plura, aliquando pauciora verba format. Sed tamen in 4. dist. 49. q. 5. ait communiter teneri, quòd beati non habent aliud verbum, quam Verbum diuinum propter intimam præsentiam eius ad intellectum beatũ. Sed tamen opinio prior Capreoli videtur omnino falsa, quia de diuinis attributis vnica ratio cognoscendi est ipsa Essentia diuina. Vnde vnum attributum nõ potest sine alio videri, sicut nec vna persona potest videri sine alia, & eadem vnica essentia est ratio cognoscendi ea, quæ videntur in verbo, & non per propriam speciem, quapropter nec de attributis, nec de creaturis visis in Deo formant plura verba, etiam si ponatur q̃ producãt verbũ. Placet tandẽ nobis magis secundùm sententiã D. Tho. quòd beati nullum formant verbũ, sed visio beata omnino & immediatè terminatur ad Diuinam essentiam.

¶ Ad quartum respondetur, quòd intelligere, de quo articulus loquitur, est hominum, quatenus intellectus humanus qui dicitur possibilis, prius quam intelligat, recipit speciem intelligibilem ab obiecto, & propterea dicitur, quòd est quoddam pati: quia intelligere nostrũ præsupponit passionem, idest, receptionem speciei intelligibilis.

¶ Ad quintum respondetur, quòd quamuis beati finitè videant Diuinam essentiam & finitas creaturas in illa, tamen quia vident rem infinitam sicuti est, non potest dari species creata, quæ sufficiat repræsentare Deum sicuti est.

¶ Ad sextum negatur consequentia. Quia lumen beatum ponitur ex parte potentiæ visiuæ ad eleuandum illam & confortandum vt sit potẽs elicere visionem circa tale obiectum, & sicut lumen est finitum, ita & visio finita est; Est enim quidam actus vitalis procedẽs à principijs finitis. Cæterum quia obiectum est infinitum, non potest dari aliquid quod suppleat vnionem obiecti intelligibilis cum potentia intelligente; Sed necesse est, q̃ tale obiectum se ipso vniatur. Vtrùm autẽ ipsa Diuina essentia in ratione speciei intelligibilis effectiuè concurrat ad visionẽ, dicemus dubio sequenti.

¶ Ad vltimum respondetur, quòd species intelligibilis, qua angelus inferior cognoscit superiorẽ, eiusdem ordinis est in esse repręsentatiuo cum obiecto repræsentato: sicuti etiam angelus ipse inferior eiusdẽ generis est cum superiori in esse naturæ. Nec tamẽ obstat, quòd species intelligibilis angelica sit accidens, & inferior in esse naturæ, quàm substantia quæ cognoscitur. Ratio est. Nam ipsa species non est quæ intelligit, sed cõcurrit effectiuè ad intellectionem in virtute substantiæ & hypostasis angelicæ intelligẽtis. Vnde prouenit, quòd actio possit pertingere ad cognitionẽ rerũ eiusdem generis & immaterialitatis. Sed solum inde colligitur, quòd non tam perfectè cognoscit inferior superiorem, quàm superior se ipsum, vel etiam inferiorem quãtum adesse naturale, nam cogitationes liberæ non cognoscuntur nisi ab illo cuius sunt.

DVbitatur secundò circa tertiam conclusionem, an Diuina essentia vniatur intellectui beati vt forma & species intelligibilis? Pro parte negatiua, arguitur primò. De ratione speciei intelligibilis est quòd recipiatur in intellectu informans ipsum & constituens in actu, sed Diuina essentia non potest esse vt forma in subiecto, ergo &c. ¶ Secundò. Impossibile est quòd aliqua potentia operetur per aliquod principiũ formale, quod non sit sibi intrinsecum, vt in subiecto, vel vt pars ipsius operantis: sed forma intelligibilis ponitur tanquàm principium formale potentiæ intellectiuæ, per quod operetur proportionabiliter ad suum esse quod habet, ergo si Diuina essentia est species intelligibilis, necesse est quòd recipiatur vt forma actuãs intellectum. ¶ Tertiò. De ratione speciei intelligibilis est, quòd assimilet formaliter potentiam intellectiuam obiecto intelligibili, omnis enim cognitio fit per assimilationem: sed implicat, quòd Diuina essentia sit formalis similitudo creaturæ ad Deum, ergo non potest esse species intelligibilis. ¶ Quartò. De ratione speciei intelligibilis est, quòd constituat vnum cum intellectu in esse intelligibili. Vnde species & intellectus se habẽt, vt materia & forma, vt dicit Caietan. in hoc articulo: sed hoc repugnat Diuinæ essentiæ, nam si ex illa & intellectu fit vnũ, sequeretur, quòd Diuina essentia esset forma informans & tribuens aliquod esse formale creaturæ distinctum ab ipsa essentia. ¶ Quintò. De ratione speciei intelligibilis est aliqua potentialitas, ergo non potest cõuenire Diuinæ essentiæ. Probatur antecedẽs. Nam de ratione speciei intelligibilis est constituere intellectũ in actu primo, sed talis cõstitutio adhuc manet in potentia

in potentia ad actũ secundum, ergo forma constituens in actu primo intellectum habet aliquid potẽtialitatis, aliàs etiã cõstitueret in actu perfecto secũdo.

¶ Vltimò. De ratione speciei intelligibilis est vt sit forma qua & principium quo mediãte intelligens efficiat actionem vitalem cognoscendi, sed implicat quòd Diuina essentia sit principium quo mediante potentia creata operetur, ergo &c. Probatur minor. Quia aliàs Diuina essentia esset principium subordinatum agenti creato principali. Probatur sequela. Nam omne principiũ formale, quo operatur agens, est aliquid subordinatum agenti, quod operatur vt principale agens & per se subsistẽs; & ita beati viderentur Diuina essentia quasi instrumẽto & principio ad actionẽ vitalem, quæ est ipsa visio beatifica. Caietanus nititur explicare, q̃ ad rationem speciei intelligibilis, absolutè loquendo, non est q̃ constituat intellectum in actu seu in habitu, sed q̃ constituat intellectum in actu secundo & completo: ad hoc enim ponitur species intelligibilis vt sic, vt intelligens sit intellectum in actu completo, & sicuti forma est principium existendi materiæ, ita species intelligibilis se habet vt principium intelligendi, non quòd sit ipse actus intelligẽdi, sed quòd se habeat ad actum secundũ sicut se habet forma ad ipsum esse, quod communicatur materiæ; & propterea quamuis aliquo modo species intelligibilis actiua sit intellectionis, tamen melior & potior proportio eius est formalis, quàm actiua respectu intellectionis. Hæc tamen sententia obscura videtur, nec plenè satisfaciens argumento in oppositũ. Quapropter videtur nobis tota difficultas posita esse in explicando qualis sit vnio Diuinæ essentiæ cum intellectu beato in ratione speciei intelligibilis.

PRO explicatione sit prima cõclusio. Certum est quòd Diuina essentia immediatè vnitur intellectui beatorum tãquam principale agens visionis, à quo dependet visio in fieri & in conseruari tanquàm ab agente supernaturali & speciali autore gratiæ & gloriæ. Hęc conclusio vniuersali ratione demonstratur ex ijs, quæ dicta sunt in quæst. 8. de existentia immediata Dei in omnibus rebus immediatione virtutis & suppositi, eo quòd Deus intimè dat esse omnibus rebus.

Secunda conclusio. Certum est etiam in doctrina D. Tho. q̃ species intelligibilis, quæ est quædam qualitas inhærens intellectui, concurrit effectiuè simul cum intellectu ad intellectionem. Hæc conclusio patet ex D. Tho. lib. 1. cont. gent. cap. 53. Vbi ait, q̃ huiusmodi species est in intellectu nostro, per quam sicut per propriam formã intelligit rem ipsam & cuius virtute formar in se ipso intentionem rei intellectæ, quam nos dicimus verbum. Et ratio est. Quia quale est vnũquod q; talia operatur. Vnde oportet intellectum prius fieri in actu per formam intelligibilem, quàm producat imaginem expressam ipsius rei. Itẽ probatur inductiuè, quia omnis forma agentis, cui per se assimilatur effectus, cõcurrit effectiuè vt principiũ effectiuum ipsius effectus, siue sit forma substantialis, siue accidentalis. v. g. anima hominis est principium effectiuum geniti, quia genitũ per se assimilatur generanti animato anima rationali, & similiter potẽtia ipsa generatiua principiũ effectiuũ est, cui per se assimilatur genitũ: similiter ignis mediãte forma & calore efficienter generat ignem & calidum.

Tertia conclusio. Diuina essentia, quatenus vnitur intellectui vt forma intelligibilis & in ratione formæ intelligibilis, non concurrit effectiuè cum intellectu ad producendam visionẽ beatificam, sed solus intellectus cum lumine gloriæ elicit visionem beatificam efficienter. Hæc conclusio quantum ad priorem partem probatur ex probatione minoris facta in vltimo argumento. Deinde probatur ex doctrina D. Tho. in hoc articulo, vbi ex parte potentiæ visiuæ ponit lumẽ, quo potentia redditur efficax ad visionem, ex parte verò obiecti, vt obiectum vniatur potentiæ, ponit Diuinã essẽtiam in ratione speciei intelligibilis vniri, sed hoc nõ est efficere, ergo non ponitur ad efficiendũ. Confirmatur. Nam si Diuina essẽtia inquantum species intelligibilis vt sic, concurreret effectiuè ad visionem, iam se teneret ex parte potentiæ visiuæ, quatenus illa mediante, scilicet vt principio effectiuo, produceret visionem. Deinde probatur secunda pars, & confirmatur prima ex D. Tho. in quodlib. 7. art. 1, vbi docet ex proposito, quòd in alijs intellectionibus nõ solum lumẽ effectiuè concurrit, sed etiam species obiecti, quæ est virtus effectiua ad cognitionem eiusdem obiecti; Sed in visione beata non ponit D. Tho. aliam virtutẽ effectiuam cum intellectu, nisi lumen gloriæ. Et ratio huius differentiæ assignatur à D. Tho. quia Diuina essentia, quæ est obiectum illius visionis, totaliter est lux intelligibilis. Vnde lumen gloriæ ab ipsa Diuina essentia in intellectum descendens, facit hoc respectu Diuinæ essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorũ intelligibiliũ, quæ non sunt lux tantum, ipsa species rei intellectæ simul & lumen. Idem docet ad secundum & quartum ibidem.

Quarta conclusio. Nihilominus dicẽdum est ipsam Diuinam essentiam vniri intellectui beato propriè in ratione speciei intelligibilis, ita vt visio pẽdeat à Diuina essentia non solum in ratione obiecti terminatiui, sed etiam tanquàm ab specie intelligibili, cuius officium proprium est vnire obiectum cum potentia. Hæc conclusio planè colligitur ex doctrina D. Tho. in solut. ad tertium, & vbicũque de hac re sermonem facit, vt in 4. senten. d. 49. q. 2. art. 1. & de verit. q. 8. artic. 1. & lib. 3. cont. gent. c. 51. vbi ait, q̃ Diuina essentia est quod videtur & quo videtur. Ex quo loco aliqui colligunt, q̃ Diuina essentia cõcurrit effectiuè in ratione speciei intelligibilis. Sed tamen sensus D. Tho. est, quòd Diuina essentia est quo videtur, tanquam forma intelligibili vnita intellectui. Et probatur præterea conclusio, quia intellectus beati sine specie intelligibili non potest videre Deum, sed nulla species creata illam dependentiã intellectus potest terminare, ergo necesse est, q̃ Diuina essentia vniatur intellectui in ratione speciei intelligibilis. Maior probatur: nam prius oportet vniri potentiam intellectiuam cum obiecto, quàm producat visionem circa illud, sed hęc vnio fieri nõ potest, nisi Diuina essentia vniatur in ratione formæ intelligibilis, ergo. Confirmatur: nam omnis alia vnio cum intellectu, aut est causæ efficientis & conseruantis intellectum cum lumine gloriæ, aut est obiecti terminatiui visionis, ergo necesse est ponere aliam vnionẽ in ratione formæ intelligibilis. Confirmatur secũdò. Nam Diuina essentia est veritas intelligibilis continens eminenter quidquid perfectionis est in specie creata, ergo per se ipsam poterit habere rationẽ propriam speciei intelligibilis, quia hoc nullam imperfectionem includit, sicuti Diuina essentia includit rationem propriam sapientiæ, quamuis sapientia in nobis sit qualitas quædam inhærens.

Sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed dicit aliquis, quòd includit imperfectionem intrin A
secè habere rationem speciei intelligibilis, vt probatum
est vltimo argumẽto pro parte negatiua, scilicet, quòd
Diuina essentia esset principium efficiens & elicitiuum
subordinatum intellectui creaturæ. Ad hoc tamen di-
co, quòd de ratione propria speciei intelligibilis vt sic,
non est quòd sit principium efficiens cognitionis, sed
solum quòd vniat obiectum cum potentia in esse co-
gnoscibili. Et ratio est. Quia quòd species intelligibilis
sit actiua cognitionis, potius hoc se tenet ex parte po-
tentiæ, cuius est elicere cognitionem, at verò de ratione
speciei intelligibilis vt sic, solum est illud quod se tenet
ex parte obiecti, ergo non est de ratione propria eius, B
quòd efficiat.

Sed obserua maximè, quòd in cognitione rerũ natu-
ralium est particularis ratio, quare species intelligibilis
concurrit effectiuè tanquam forma & virtus inhærens
intellectui, quia scilicet intellectus, quanuis habeat vim
& efficaciam ad eliciendam cognitionem informatus
lumine inferiori, non tamen habet virtutem sufficien-
ter determinatam ad talem speciem cognitionis elici-
endam, sed hæc determinatio fit accedente specie in-
telligibili, quæ constituit intellectum in actu primo, vt
sit efficax talis cognitionis circa tale obiectum, & hoc
prouenit ex imperfectione potentiæ & luminis, at ve-
ro lumen gloriæ sufficientissimè determinat intellectũ C
beati, vt sit efficax non solum visionis, sed talis visionis,
dummodo obiectum vniatur sibi, quæ vnio non est
actio intellectus, aut obiecti. Vnde nec species intelli-
gibilis, quæ per se primò hanc vnionem formaliter fa-
cit, concurrit efficienter ad visionem: imo verò aliqui
ex modernis opinantur, quòd nec species intelligibiles
nostræ concurrunt efficienter ad cognitionem, sed so-
lum formaliter quãtum ad specificationem actus. Sed
tamen isti falluntur, vt diximus in secunda cõclusione.
Possumus etiam adhibere exemplum ad explicandam
tertiam & quartam conclusionem. Est enim commu-
nis sententia quòd angelus non indiget alia specie intel
ligibili ad cognitionẽ sui, quàm ipsamet essentia pro- D
pria, quæ vnitur intellectui angelico, non solum in esse
naturali vt subiectum cum proprio accidente, sed etiã
vnitur in esse intelligibili. Hoc supposito certum est,
quòd essentia angeli effectiuè concurrit ad visionem,
quatenus est forma totalis agentis principalis, à qua di-
manat ipse intellectus, & habet esse inexistentiæ; & in
hoc subordinatur intellectus essentiæ tãquam potiori
principio operãdi. Cæteram in ratione speciei intelli-
gibilis non potest essentia angeli effectiuè concurrere,
nisi velimus ponere duplicem efficientiam in essentia
angeli, vnam principalem, & alteram subordinatam in-
tellectui, tanquam procedentem ab specie intelligibili E
elicitiuè virtute intellectus cui vnitur, sicut species quæ
est accidens concurrit ad intellectionem, quod non
solum est superfluum, sed etiam absurdum tribuere
essentiæ angelicæ hanc subordinationem in efficien-
do. Ita nos dicimus, quòd Diuina essentia concurrit ad
visionem beatificam, vt agens principale visionis, qua-
tenus est autor gratiæ & gloriæ. Vnde alter ille concur
sus effectiuus superfluus est, nec decens Diuinam essen
tiam, cum sufficiat, quòd in ratione speciei intelligibilis
vniatur intellectui per seipsam faciens obiectum præ-
sens, in quo officio non inuenitur ratio efficiendi, sed
solum terminandi dependentiam intellectus & lumi-
nis à præsentia obiecti, & hoc maximè decet Diuinam
essentiam, quæ secundùm se propriè est forma subsi-
stens & intelligibilis, continens eminẽter omnem per-
fectionem formarum intelligibilium inquantum hui-
usmodi, sicuti continet omnem rationem essendi. Est
aliud exemplum ad explicãdam hanc veritatem. Cer-
tum est enim quòd humanitas in Christo vnita est ad
personalitatem Verbi, ita vt non solum Verbum sua
personalitate terminet dependentiã humanitatis, quod
est de fide, sed etiam propria existentia terminet de-
pendentiam humanæ naturæ in hoc quod est existe-
re, sic vt per nullam aliam existentiam creatam exi-
stat anima & humanitas Christi, quod habet commu-
nis & tutior opinio Theologorum, quidquid dicat
Scotus. Quemadmodum ergo Deus per se ipsum po-
test supplere rationem existendi naturæ creatæ, eo
quòd Deus est primum esse subsistens per essentiam
suam, ita cum sit primum intelligibile per essentiam
suam potest supplere per se ipsum rationem formæ
intelligibilis absque aliqua iniuria diuinæ maiestatis
per quandam vnionem ineffabilem cum intellectu
illustrato lumine gloriæ in ratione speciei intelligibi-
lis, absque eo quòd recipiatur in intellectu tanquam in
subiecto eo modo imperfecto, sicut nostra existentia
recipitur in nostra essentia.

AD argumenta respondetur. Ad primum nega-
tur maior, per se loquendo de specie intelligi-
bili vt sic, sicut non est de ratione sapientiæ
quòd sit qualitas, quanuis hoc conueniat sapientiæ
creatæ, pertinet autem ad speciem intelligibilem vt sic
per se primò, quòd vniat obiectum cum potentia.
¶ Ad secundum respondetur, quòd probat tertiam
conclusionem: vnde concedo maiorem & minorem,
& nego consequentiam: nam vniri Diuinam essen-
tiam intellectui vt formam intelligibilem, non est esse
principium quo intellectus efficiat elicitiuè visionem,
sed est esse formam intelligibilem, qua vnita intelle-
ctui intellectus cum lumine eliciat visionem. ¶ Ad
tertium concedo minorem, si loquamur de specie in-
telligibili creata, & sic concedo minorem, & nego
consequentiam: Nam de ratione formæ intelligibi-
lis, absolutè loquendo, non est quòd sit formalis si-
militudo existens & recepta in intellectu: sed suffi-
cit quòd sit forma intelligibilis intimè assistens & fa-
ciens præsens obiectum. ¶ Ad quartum respondetur,
quòd omnes illæ perfectiones inueniuntur in specie
intelligibili creata, non tamen per se primò conue-
niunt speciei intelligibili vt sic. ¶ Ad quintum nega-
tur antecedens. Ad probationem respondetur, quòd
si constituere accipiatur vt dicit imperfectionem cau-
sæ materialis vel formalis inhærentis, non competit
per se primò speciei intelligibili constituere intelle-
ctum in actu primo, quanuis competat speciei intel-
ligibili creatæ: Si autem constituere in actu primo in-
telligatur & accipiatur pro hoc quod est supplere vi-
cem constituentis quantum ad vnionem obiecti cum
potentia, sic Diuina essentia in ratione speciei intelli-
gibilis constituit intellectum in actu primo, quatenus
vnit obiectum cum potentia. ¶ Ad vltimum negatur
maior per se primò loquendo de specie intelligibili,
vnde non opus est, quòd Diuinæ essentiæ conueniat
talis efficientia in ratione principij subordinati, quo
creatura operatur.

ARTI-

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

17 q. 49. q. 1. art. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Iob. 19. In carne mea videbo Deum, &c. Et 42. Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.

lib. 12. de Ciuit. Dei, ca. 29. cle mentiũ, ca. 1.

¶ 2 Præterea, August. dicit vlt. * de Ciui. Dei ca. 29. Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet glorificatorum, non vt acutiùs videant, quàm B quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ. Quãtalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora: sed vt videant & incorporalia. Quicunque autẽ potest videre incorporalia, potest eleuari ad videndum Deum: ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

¶ 3 Præterea. Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa. 6. Vidi Dominum sedentem super sol. &c. Sed visio imaginaria à sensu originẽ habet: phantasia enim est motus factus à sensu secundùm actum, vt dicitur in 3. de Anima: ergo Deus sensibili visione videri potest.

12. q. 10. a. 2.

SED contra est quod dicit August. in * libro de videndo Deum ad Paulinam: Deũ nemo vidit vnquã: vel in hac vita, sicut ipse est: vel in angelorum vita sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur. C

RESPONDEO dicẽdum, quòd impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocunque alio sensu, aut potentia sensitiuæ partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, vt infra dicetur *. Actus autem proportionatur ei, cuius est actus. Vnde nulla huiusmodi potentia potest se extendere vltra corporalia. Deus autẽ incorporeus est, vt suprà * ostẽsum est. Vnde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu. D

1. q. 77. a. 1. 2. & 3. q. 75. a. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur, In carne mea videbo Deum saluatorem meum: nõ intelligitur quòd oculo carnis sit Deũ visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deũ. Similiter quòd dicitur, Nunc oculus meus videt te: intelligitur de oculo mentis: sicut Ephe. 1. dicit Apostolus; Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.

AD secundum dicendum, q̃ August. loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione. Quod patet E
ex hoc * quod præmittitur; longe itaque potentiæ alterius erũt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed post modũ hoc determinat dicẽs; Valde credibile est sic nos visuros mundana tũc corpora cœli noui & terræ nouæ, vt Deũ vbique præsentem: & vniuersa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta cõspiciuntur: sed sicut homines, inter quos viuentes motu q̃; vitales exercentes viuimus: mox vt aspicimus non credimus viuere, sed videmus. Ex quo patet, q̃ hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros: sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidẽs. Quod quidem à † visu nõ cognoscitur, sed

A statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiua. Quòd autem statim visis corporibus diuina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, & ex refulgẽtia diuinæ claritatis in corporibus innouatis.

AD tertium dicendum, quòd in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in scripturis diuinis diuina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Ratio est. Actus proportionatur ei, cuius est actus: Sed potentia visiua est forma corporalis organi, ergo actio eius non potest extendi ad incorporalia.

COMMENTARIVM.

HIC articulus clarus est. Vide D. Augustinum in Epist. 111. & 112. & nota, q̃ D. Tho. poterat specialè ratione assignare ex parte obiecti visus corporalis sub quo Diuina essentia nullo modo continetur: Sed voluit assignare vniuersaliorẽ rationem, qua ostenderet nullũ sensum eleuari posse ad videndũ Deũ. ¶ Sed cõtra rationẽ D. Tho. arguitur primò. Anima rationalis est actus corporis, & tamen eleuari potest ad visionem Dei, ergo actio non debet ita proportionari cum eo cuius est actus, q̃ si illud fuerit actus corporis, & actio sit circa corpus. ¶ Secundò. Ignis inferni agit realiter in dæmones extorquendo illos, qui sunt incorporei: ergo saltem virtute Dei potest eleuari visus corporalis ad videndam Diuinam essentiã. ¶ Ad primum respõdetur, q̃ anima ita est actus corporis, q̃ habet esse independenter à corpore, sicut & operationes: sed D. Tho. loquitur de actu corporis, qui ex natura sua pendet à corpore. Vnde consequenter in operatione, quæ non potest extẽdi ad incorporea, sicut nec subiectum cuius est potẽtia pẽdet à corpore. ¶ Ad secundũ respondetur, q̃ ignis inferni instrumẽtaliter potest eleuari ad actione trãseuntẽ in spiritũ virtute principalis agentis, qui est Deus: at vero in actionibus immanẽtibus & vitalibus proximũ agẽs, in quo debet esse potẽtia operandi, est agẽs principale, qui operatur inquãtũ est in actu per propriã formã. Hoc enim intrinsecè includitur in definitione actionis vitalis. Vnde nullo modo potest anima eleuari ad actionẽ vitalem videndi Deũ oculis corporalibus in ratione instrumenti, quoniã hoc excedit proportionẽ suæ potẽtiæ, non autẽ est eadẽ ratio de actionibus trãseuntibus, vbi potest assumi aliqua substantia per modũ instrumenti, & eleuari vltra propriã virtutem & potentiam ad effectũ principalis agẽtis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm aliquis intellectus per sua naturalia Diuinã essentiam videre possit.

58 4. dist. 49. q. 2. arti. 6. Et verit. q. 8. arr. 3. Et 3. cõtra cap. 50. † cp. 4. p. 4. parũ ante medium.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia Diuinã essentiam videre possit. Dicit enim Diony. † 4. cap. de diui. no. q̃ angelus est speculum purum clarissimum suscipiens totam (si fas est dicere) pulchritudinem Dei: Sed vnumquodque videtur dum videtur eius

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur eius speculum. Cùm igitur angelus per suа naturalia intelligat seipsum, videtur quòd etiam per suа naturalia intelligat diuinam essentiam.

¶ 2 Præterea, illud, quod est maximè visibile, sit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis vel intellectualis; Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum; Cùm ergo Deus secundùm se sit maximè intelligibilis, videtur ꝙ ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per suа naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

¶ 3 Præterea. Sensus corporeus nō potest eleuari ad intelligendam substantiam incorpoream: quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiā sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad vidēdum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneū, vt ex suprà dictis patet*. Videtur ergo quòd intellectui creato sit naturale diuinam essentiam videre.

Artt. 1. huius quæst.

SED contra est quod dicitur Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna consistit in visione diuinæ essentiæ, secūdum illud Ioā. 17. Hæc est vita æterna, vt cogn.te solum verū Deū, &c. Ergo videre Dei essentiā, cōuenit intellectui creato per gratiā, & nō per naturā.

RESPONDEO dicendum, ꝙ impossibile est ꝙ aliquis intellectus creatus per suа naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim cōtingit secūdùm quod cognitū est in cognoscente. Cognitum autē est in cognoscente secundùm modū cognoscentis. Vnde cuiuslibet cognoscētis cognitio est secundùm modū suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modū naturæ cognoscētis, oportet ꝙ cognitio illius rei sit supra naturā illius cognoscētis. Est autem multiplex modus essendi rerū. Quædam enim sunt quorū natura non habet esse nisi in hac materia indiuiduali, & huiusmodi sunt omnia corporalia: Quædā verò sunt quorū naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamē nō sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substātiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autē Dei proprius modus essendi est, vt sit suū esse subsistens. Ea igitur, quæ nō habent esse nisi in materia indiuiduali, cognoscere est nobis connaturale; eo ꝙ anima nostra per quā cognoscimus est forma alicuius materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitiuas. Vnam, quæ est actus alicuius corporei organi. Et huic cōnaturale est cognoscere res secūdùm quod sunt in materia indiuiduali. Vnde sensus nō cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiua eius est intellectus, qui nō est actus alicuius organi corporalis. Vnde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidē nō habēt esse nisi in materia indiuiduali, nō tamen secundùm quod sunt in materia indiuiduali, sed secundùm quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Vnde secundùm intellectū possumus cognoscere huiusmodi res in vniuersali: quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secūdùm statū præsentis vitæ, quo corpori vnitur. Relinquitur ergo quòd cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui diuino, & quòd sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, vt intelligibile ab ipso.

A D primum ergo dicendum, ꝙ iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, vt scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiā Dei, vt suprà ostensum est*. Vnde non sequitur quòd angelus per suа naturalia possit cognoscere essentiam Dei. Artt. 2. huius quæst.

A D secundū dicēdū, ꝙ intellectus angeli nō habet defectum, si defectus accipiatur priuatiuè, vt scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negatiuè, sic quælibet creatura inuenitur deficiēs Deo cōparata, dum nō habet illā excellentiā, quæ inuenitur in Deo.

A D tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo eleuari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundùm naturam à materia aliqualiter eleuatus est, potest vltra suā naturā per gratiā ad aliquid altius eleuari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id, quod in cōcretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturā, nisi vt hāc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamē resoluit compositum in vtrumque, & cōsiderat ipsam formā per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretū in aliqua natura; tamē potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, & aliud est suum esse. Et ideo cùm intellectus creatus per suam naturā natus sit apprehendere formā concretam, & esse concretum, in abstractione per modū resolutionis cuiusdam: potest per gratiam eleuari vt cognoscat substantiam separatā subsistentem, & esse separatum subsistens.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est negatiua. ¶ Secunda conclusio. Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui diuino.

COMMENTARIVM.

NOta circa primā conclusionē esse certā secundùm fidē catholicā. Fuit enim olim anno Domini 1314. circa tēpora Ioan. 22. error Begardorum, & Beguinarū asserentiū omnē intellectualem naturā in se ipsa naturaliter esse beatā, & nō Dei gratia. Iste error damnatur in Concilio Vienensi, & habetur in Clementina Ad nostrū, de hæreticis. Et probatur ex illo ad Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. & Ioan. 14. promittitur Dei manifestatio, tanquā præmium diligentis Deū: constat autē, ꝙ diligere Deū nō possumus ex viribus naturæ ad promerendū Deū, ergo nō possumus videre Deū per naturā. Confirmatur. Fides necessaria ad vitam æternam non est viribus naturæ, sed ex gratia: ergo nec ipsa visio erit ex viribus naturæ. Vide D. Tho. in 3. cōtra gent. c. 52. Capreolum in 4. d. 49. q. 4. vbi optimè explicat rationem articuli. Sed Caietanus explicat eandem, & respondet ad argumenta Scoti.

DVbitatur an ratio D. Tho. sit sufficiens? Arguitur contra eam. Nam ex illo fundamento, quòd cognitū est in cognoscente secundùm naturam cognoscentis, non sequitur æqualitas, quam intendit D. Tho.

D. Tho. scilicet, ꝙ cognoscentis natura debet æquari cum obiecto: sed solùm potest colligi, quòd cognitio est perfectio proportionata cognoscēti. Confirmatur. Nam ex proportione inter obiectū & potētiam magis sequitur dissimilitudo & inæqualitas, sicut inter motiuum & mobile, inter materiam & formā, talis enim est proportio inter potentiam & obiectum. ¶ Secundò. Nam si ratio D. Tho. aliquid valeret, sequeretur, quòd angelus inferior non videret superiorem, quia modus essendi superioris excedit modū essendi inferioris angeli. ¶ Tertiò. Nam ex illa sequeretur contra cōclusionem articuli primi, ꝙ intellectus creatus, etiam illustratus lumine gloriæ, non possit videre Deum. Probatur sequela, quia modus essendi Dei excedit omnē modū essendi intellectus creati quātumlibet illustrati lumine gloriæ. ¶ Quartò. Nam ex eadem ratione sequeretur, ꝙ nunquam beati viderent Deū sicuti est. Sequela probatur. Quia modus essendi Dei excedit omnē rationē adæquatam obiecti intellectus creati. Hæc argumenta facit Scotus in 1. d. 3. q. 3. & in quodlib. 14. art. 2. & in 4. d. 49. q. 11. Sed pro solutione notandum est, ꝙ conclusio D. Tho. expresè loquitur de cognitione euidenti, qua cognoscitur res sicuti est. Cæterum de cognitione confusa & obscura nō opus est ad hoc ꝙ res cognoscatur, quòd sit tanta proportio inter modum essendi cognoscentis & rei cognitæ. Secundò nota, ꝙ radix & initium cognitionis prouenit ex eo ꝙ aliqua natura est, non solùm id quod est, sed etiam alia à se. Sed quia esse alia à se non contingit tantum vno modo, hinc est, ꝙ diuersi ordines cognoscentium oriuntur ex diuersis modis essendi alia à se. Rursus diuersi modi essendi alia à se consurgunt ex diuersis modis ipsarū naturarū: & propterea secundùm ordinem ipsarum naturarū cognoscentium, necesse est ponere diuersos modos, quibus cognoscens est cognitum. Vnde de primo ad vltimum sequitur, ꝙ esse cognitum modificatur secūdùm naturam cognoscentis, & non ècontrario. Hinc etiam oportet, ꝙ naturalis mēsura cognitionis sit ipsa cognoscentis natura, & iste est discursus D. Tho. dum ex multiplici modo essendi rei colligit, ꝙ cognitio Dei sicuti est non potest esse connaturalis alicui creaturæ.

A D primum argumentū respondetur, ꝙ quanuis ex illo fundamento non sequatur æqualitas cognoscentis & cogniti in esse naturæ specificæ, colligitur tamē, quòd cognoscens connaturaliter rem sicuti est, non potest esse inferioris naturæ, quàm cognitum quantum ad modū essendi, qui est radix modi cognoscēdi. v. g. anima rationalis quandiu habet modum essendi vnita corpori vt forma, non potest cognoscere angelum sicuti est, quia cognitio animæ non est sine conuersione ad phantasma corporale, quatenus ipsa est actus corporis, & ita naturaliter non potest eui denter cognoscere, nisi quidditatem in materia. Ad confirmationem respondetur, quòd D. Thomas non inſert æqualitatem inter cognitum & naturam cognoscitiuam secundùm se & specificè, sed solùm quantum ad modum essendi genericum, secundùm quem distinguuntur gradus essendi, & per consequens gradus cognoscendi. ¶ Ad secundum negatur sequela. Quia angelus inferior habet eundem modum essendi, sicuti superior, quanuis superior in suа specifica differentia sit excellentior, sed tamē modi essendi qui distinguunt modos cognoscēdi, naturaliter non distinguuntur per specificas differentias rerum, sed per gradus genericos secundùm quòd esse recipitur in materia, aut est sine materia receptum, tamen in essentia ibidem limitatum, aut omnino subsistens. Et rursus ille primus modus essendi distinguitur à D. Tho. in duos modos. Vnus est quando ita recipitur ipsum esse in essentia materiali, quòd illa essentia vel forma non potest habere esse, nisi in materia, & iste infimus gradus omnium rerum corporalium est præter hominem. Alter modus prius est animæ rationalis, quæ tenet quoddam mediū inter superiora & inferiora. Sic enim est actus corporis, quo potest existere naturaliter sine corpore, & hinc prouenit duplex modus cognoscendi ipsius, quorum alter ita alligatur rebus corporalibus, vt solùm se extendat ad indiuidua, qualis est cognitio omnis sensitiua, sed secundùm alium modum cognoscendi connaturale est homini cognoscere ea quæ non habent esse, nisi in materia indiuiduali, non tamen per se alligatur, vt cognoscat illa secundùm quòd sunt in materia, sed etiam secundùm quòd abstrahuntur per cōsiderationem intellectus à materia indiuiduali, & ita cognoscuntur in vniuersali quidditates rerum materialium, quod excedit facultatem sensus; intellectus verò angelicus per se primò cognoscit quidditatem ipsius angeli, & virtute illius alias quidditates, quæ habent eundem modum essendi: hoc tamen non obstat, quo minus angelus naturaliter & euidenter cognoscat quidditates materiales, quia id quod est excellentius potest attingere suа actione id quod est inferius; id autem quod inferius est non potest naturaliter eleuari supra naturā suā. ¶ Ad tertium negatur sequela: nam ratio & conclusio D. Tho. intelligitur de cognitione naturali. Cæterum id quod naturaliter cognoscitur cognitione confusa & obscura, poterit cognosci supernaturaliter distincta cognitione, eò quòd cadit sub ratione obiecti intellectus saltim in cōmuni & inconfuso. Verbi gratia, oculus noctuæ potest cōfortari & eleuari à Deo supra naturam ipsius ad videndum distinctè lucem Solis, non autem potest eleuari ad cognoscendum sonū, eò quòd sonus nullo modo cadit sub obiecto visus: ita similiter intellectus humanus, quanuis habeat pro obiecto proportionato quidditatem rei materialis, tamē obiectum adæquatum illius est ens in tota suа cōmunitate, quod etiam includit quanuis inconfuso illud ens quod est omnino per se subsistens ipsum esse. Quapropter virtute supernaturali ab eodem ente primo deriuata eleuabitur intellectus, vt videat ipsum esse subsistēs, quod est lux pura & infinita. Hactenus de hoc artic. 4.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiā Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidū in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget vt videatur; Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis; Ergo non videtur per aliquod lumen creatum. 59 3. cont. ea. 51. 52. & 55. Et opuscu. 3. cap. 105. & 44. d. 49. q. 2. artic. 7. Et ver. q. 3. art. 3. 14.

N 2 ¶ 2 Præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea. Cum Deus videtur per mediũ, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

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

SED contra est quod dicitur in Psal. In lumine tuo videbimus lumen.

RESPONDEO dicendum, quòd omne quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturã. Sicut si aër debeat accipere formã ignis, oportet quòd disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Vnde oportet, quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quòd eleuetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiã viden
Arti. præc. dam, vt ostensum * est, oportet quòd ex diuina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmẽtum virtutis intellectiuæ illuminationem intellectus vocamus, sicut & ipsum intelligibile vocatur lumẽ, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21. quòd claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur Deiformes, id est, Deo similes: secundùm illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.

AD primum ergo dicendum, quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non
In 4. dist. 49. quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quę secundùm se intelligibilis est, sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam lumen corporale necessarium est in visu exteriori inquantum facit medium transparens in actu, vt possit moueri à colore.

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

AD tertium dicendum, quòd dispositio ad formã ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Vnde lumen gloriæ nõ potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinę: quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis Deiformis, vt dictum est.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia omne quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quòd disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam, sed cum aliquis intellectus creatus videt Deum, eleuatur ad tam sublimitatem, quòd ipsa diuina essentia fit forma intelligibilis intellectus, ergo oportet, quod disponatur aliqua dispositione supra naturam, quæ quidem est augmentum virtutis intelligendi, & hoc augmẽtum virtutis vocamus illuminationem. Et ratio potest esse ex conclusione articuli præcedentis. Intellectus non potest per sua naturalia videre Deũ, ergo indiget aliqua dispositione supra naturã suam.

Sed notandum est, quod quia hæc ratio poterat dissolui, si quis diceret, quòd intellectus eleuatur solo concursu Dei, sicut aqua eleuatur ad sanctificationem animæ, propterea opus est vt vtamur ratione præcedenti simul cum ista.

Secunda conclusio ad primum. Tale lumen creatum non est necessarium ad hoc, quòd Diuina essentia fiat intelligibilis. Sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, sicut potentia fit potentior per habitum.

Tertia conclusio ad secundum. Istud lumen non requiritur ad vidẽdum Dei essentiam vt similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio cõfortans intellectum ad videndum Deum.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam conclusionem, an sit certa secundùm fidem? Arguitur primò pro parte affirmatiua. Nam in dicta Clementina Ad nostrum, condemnatur error dicentium, quòd anima non indiget lumine gloriæ ad videndum Deũ, & ipso beatè fruendum, ergo. ¶ Secundo. Secundùm fidem certum est, quòd visio beata est quædam actio intellectus, quam per vires naturæ exercere non potest, ergo necessaria est aliqua virtus superaddita, vt intellectus dicatur propriè videre Deum. Consequentia videtur manifesta lumine naturali. Quia de intrinseca ratione actionis vitalis est, quòd procedat à principio intrinseco & proportionato, per quod agens sit in actu ad agendum, non solùm vt instrumẽtum, sed vt agens principale: at verò nisi ponamus in intellectu aliquam qualitatem supernaturalem non potest beatus esse in actu proportionato vt habeat talem actionem videndi sicut agens principale, ergo error est in fide, saltem secundariò, negare talem qualitatem superadditam, quia statim sequitur, quòd ipsi beati non videant Deum actione propria.

Circa istam difficultatem varij sunt modi dicendi. Etenim Caietanus hic, & Ferrarien. in 3. contra gent. cap. 53. & Capreolus in 4. d. 49. q. 4. conclu. 2. censent conclusionem D. Thomæ esse certam post Concilium Vienense, secundùm fidem catholicam, vbi dicitur in damnatione quinti erroris Begardorum. Qui dixerit non indigere hominem lumine gloriæ eleuante intellectum ad videndum Deum, error est. Aureolus tamen apud Capreolum vbi supra, inquit, cõcilium illic aliud determinare, quàm D. Thomas docet: ipse enim ait, requiri lumen habituale, concilium verò solùm ait requiri lumẽ eleuans, siue sit habituale, siue actuale, vt est ipsa visio. Sed hæc solutio pugnat cum concilio asserente requiri lumen eleuans ad ipsam visionem, ergo ipsa visio non sufficienter ponitur esse lumen, de quo loquitur

loquitur concilium. Propterea Magister Soto in. 4. d. 49. q. 2. art. 4. ait aliter esse intelligendum concilium, vt sit sensus, requiri lumen quod sit vel habitus disponens intellectum, vel auxilium speciale eleuans potentiam ad videndum. Itaque cõclusio D. Thomæ, quæ loquitur de lumine habituali, vel qualitate quadam inhærente intellectui, non est certa secundùm fidem, quamvis sit valde consona cum modo loquendi sacræ scripturæ & conciliorum. Hæc sententia Magistri Soto communiter à modernis acceptatur.

Pro explicatione huius difficultatis suppone duo, de quibus solet fieri disputatio in. 1. 2. q. 3. art. 2. Alterum est, quòd beatitudo nostra supernaturalis cõsistit essentialiter in operatione animæ, siue illa sit intellectus principaliter, vt placet D. Thomę; siue voluntatis, vt vult Scotus; siue vtriusque potentiæ, vt alij Doctores sentiunt; Hoc assertum est contra Henricũ Gandauen. in quodlib. 3. q. 12. Vbi ait, quòd fides catholica constituit beatitudinem non in operatione animæ, sed in ipsa animæ essentia; & consistit hæc beatitudo in quodam illapsu interno Dei in animam. Sed hæc sententia non solum falsa & periculosa & temeraria est, sed fortasis erronea, quia in sacra scriptura beatitudo, quæ vt præmium nostrum promittitur, appellatur & est quędam operatio, vt Matthæi. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, & 1. Ioannis. 3. Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et 1. Corin. 13. Cùm venerit quod perfectũ est, euacuabitur quod ex parte est. Et explicans Apostolus quid sit hoc perfectum, inquit, Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut & cognitus sum. Et certe sancti Doctores de nostra beatitudine sermonem facientes semper meminerunt nostræ operationis, scilicet visionis aut fruitionis; Et ita vniuersi Scholastici in 4. d. 49. sentiunt. Alterum supponendum est, quòd visio beata est quædam actio vitalis & elicita à potentijs animæ ipsius beati. Hoc est contra quorundam sententiam asserentium, quòd illa visio solum efficitur à Deo intellectu beati merè passiuè se habente. Ita tenet Marsilius in. 3. q. 10. & Ocham in. 1. d. 1. & Palud. in 4. d. 49. quæst. 1. artic. 2. Scotus etiam in 4. dist. 49. q. 2. non est longè ab hac sententia. Item Burid. in libro. 10. Ethic. q. 5. reputat illam valde probabilem. Nihilominus hæc sententia nobis falsa & periculosa videtur. Probatur. Quia secundùm fidem catholicam, beatus videt Deum sicuti est, sed videre, iuxta veram philosophiam, est actio vitalis, ergo beatus efficit illam actionem immanentem. Confirmatur. Quia aliàs impropriè diceretur beatus videre Deum, quemadmodum impropriè diceretur homo currere, qui non propria virtute velociter mouet pedes suos, sed ab aliquo agente extrinseco excitaretur & moueretur. Item in Clementina citata ponitur lumen ad eleuandum intellectum vt videat Deum, ergo ponitur vt virtus intellectus ad actionem videndi. Item sequeretur, quòd actus fruitionis esset à solo Deo effectiuè. Patet sequela. Quia eadẽ est ratio, cõsequens autem est falsum, quia charitas viæ quæ est habitus ad illam fruitionem eliciendam, eadem est in via & in patria: sed in via effectiuè cõcurrit ad dilectionem Dei & desiderium, ergo in patria effectiuè concurrit ad dilectionem & fruitionem. Et denique isti Doctores non ponunt beatitudinem nostram in operatione nostra, aut certè necesse est q̃ negent visionẽ esse beatitudinẽ aut partẽ beatitudinis. Et deniq; isti Doctores videtur excusari ab errore cõtra fidẽ ex ignorãtia philosophię.

HIS suppositis sit prima cõclusio. Salua fide catholica negari potest lumen fidei esse habitum infusum & superadditum potentiæ. Hæc probatur. Quia sufficiẽter, vt ait Magister Soto vbi supra, explicatur conciliũ & sacra scriptura de illuminatione actuali quæ sit speciale auxilium Dei per seipsum confortantis intellectum ad illam actionem videndi. Item quia multi viri docti ita opinantur & docent nostris temporibus, non esse necessarium secundùm fidem catholicam ponere lumẽ illud per modum habitus, imo verò neque sententia Scoti vbi supra & Durand. q. 2. negantium conclusionem D. Thomæ, notatur aliqua censura grauis. Denique mens Concilij Vienensis fuit condemnare errorem Begardorum asserẽtium per solas vires naturæ posse videri Deum, ergo qui ponit auxiliũ supernaturale Dei, & dicit hoc auxiliũ esse lumẽ, de quo loquitur concilium, nihil asserit contra fidem.

Secunda conclusio. Nihilominus iudicio nostro vix potest intelligi definitio concilij nisi præter auxiliũ & cõcursum specialem Dei ponatur aliqua qualitas tanquam forma & principium videndi. Hæc conclusio in explicatione sequentium dubiorum probabitur; Sed nunc probatur secũdo argumẽto facto pro parte affirmatiua. Confirmatur. Quia videns Deum sicuti est habet se vt causa, & non vt instrumentum videndi, ergo non sufficit concursus Dei supremi agentis, sed etiam aliqua forma in causa secunda requiritur vt effectus sit proportionatus cum causa ipsa secunda, ergo lumen quod asserit conciliũ esse necessariũ ad eleuandũ intellectum, non solum est auxiliũ Dei & concursus actualis, sed etiã aliquid per modũ formæ receptũ in intellectu, alioquin actio vidẽdi Deum sicuti est nõ tribuetur ipsi beato, nisi fortè vt instrumẽto, & tũc actio illa videndi denominaret Deũ vt principale agens, & Deus videret seipsum per beatum tanquam per instrumentũ, quod absurdum est. Et per hoc patet ad argumenta.

DVbitatur secundo; An merito & rationabiliter ponatur lumen gloriæ per modum cuiusdam habitus infusi in intellectu beati? Arguitur primò pro parte negatiua argumẽto Ocham vbi supra. Si lumen gloriæ est necessarium, maximè vt intellectus producat visionẽ, sed hoc non, ergo. Probatur minor. Quia visio à solo Deo producitur effectiuè, ergo non ab intellectu. Probatur antecedens. Quia visio est præmium nostrum, ergo à solo Deo prouenit effectiuè. Patet consequentia. Quia meritum solum prouenit effectiuè ab ipso merente, ergo præmium est à præmiante præcisè vt à causa efficiente. Confirmatur. Quia aliàs creatura se beatificaret effectiuè, neq; visio esset omnino supernaturalis, siquidẽ produceretur à potẽtia naturali. ¶ Secundo arguitur argumẽto Scoti. Quia si ponatur lumen gloriæ, sequeretur angelũ posse videre Deũ per propriã ipsiusmet angeli essentiã. Probatur sequela. Quia essentia quæ est substãtia spiritualis multò perfectior est, quàm lumen gloriæ quod est accidẽs, ergo si per lumẽ gloriæ beati videt Deũ, multò clarius videbit angelus per propriã essentiam, quæ clarius repræsentat Deũ. ¶ Tertio. Quia posito lumine glorię in intellectu sequitur, q̃ visio Dei sit naturalis alicui creaturę. Probatur sequela. Quia iam per lumẽ gloriæ creatũ redditur intellectus proportionatus ad huiusmodi actionẽ, ergo

Universidad de Deusto
Biblioteca

visio est ipsi naturalis, quemadmodum si cæcus illuminetur supernaturaliter, tamen visio est ei naturalis. ¶Quartò. Quod magis ponendum erat non ponitur, ergo quod minus erat ponendum nō debet poni. Declaratur maxima. Quia magis ponenda erat species intelligibilis Diuinitatis, & nō ponitur: siquidem species perficit intellectum in actu primo, lumen verò in actu secundo, ergo magis ponēda erat species intelligibilis, quàm lumen, ergo qui non ponit speciē intelligibilem non debet ponere lumen. ¶Quintò ex Durando, vbi supra. Quia hoc lumen quod ponitur à Diuo Thoma ad confortandam potentiam, vel confortat potentiam intendendo vim ipsius potentiæ, sicut calor aquæ intenditur à calore ignis, vel confortat vt agens partiale, sicut duo portantes lapidem adinuicem se iuuant, vel sicut duæ lucernæ intendunt lumen diaphani: sed non fit confortatio priori modo, quia intellectus non est qualitas intensibilis aut remissibilis: & quanuis esset intensibilis, non poterat intendi à lumine superioris ordinis; id enim quod intenditur ab aliquo formaliter, eiusdem speciei est cum illo. Sed neque etiam fieri potest secundo modo. Quia intellectus haberet in se virtutem ad efficiendum actum supernaturalem similem virtuti alterius agentis partialis & supernaturalis, & sic intellectus & lumen essent eiusdem ordinis siquidem mutuo se iuuant. ¶Sextò. Potentia per seipsam tendit in suum obiectum sibi præsens, vt visus statim videt præsentem colorem, sed Deus est obiectum intellectus nostri, siquidem continetur sub ente quod est obiectum adæquatū, ergo intellectus per seipsum absque lumine supernaturali poterit videre Deum presentem. ¶Septimò. Tale lumen ponitur à Diuo Thoma vt intellectus sit proportionatus ad vnionem illam Diuinæ essentiæ in ratione speciei intelligibilis, sed adhuc posito lumine manet improportionatus intellectus ad vnionem talis formæ infinitæ, siquidem manet finitus, ergo frustrà ponitur. ¶Vltimò. Quia visio ipsa est supernaturalis ad quam lumen ponitur, sed rursus lumen ipsum est etiam supernaturale, ergo ad illud recipiendum oportet ponere aliquam dispositionem supernaturalem, & ita erit processus in infinitum, ergo.

Pro decisione sit vnica conclusio. Valde rationabiliter ponitur lumen gloriæ infusum per modum habitus tanquàm legitima dispositio potentiæ ad vidēdum Deum sicuti est. Probatur primò, quia de diuinis philosophandum nobis est proportionabiliter ad ea quæ naturaliter sunt cognita, sed ita natura comparatum est, quòd omne agens naturale habeat formale principium & proportionatum ad exercendam suam actionem, ergo supernaturaliter agens necesse est vt habeat proportionatum & formale principium & supernaturale ad exercendam actionem supernaturalem. Minor hæc inductiue probari potest absque vlla exceptione si loquamur de agentibus non instrumētaliter sed concurrentibus vt causis principalibus. Consequentia verò valde rationabilis est vt patet ex maiori. Item probatur argumento secundo facto pro parte affirmatiua in primo dubio. Præterea mirum est, quòd ad actionem credendi ex fide catholica ponatur habitus fidei infusus ad faciendam proportionem cum tali actu, & quòd ad videndum Deum sicuti est intellectus careat habitu, & nihilominus actio sit proportionata cum potentia. Vide de hac conclusione D.Tho. 3, cont.gent. cap. 53. vbi multis rationibus probat illam. Et cap. 54. dissoluit contrarias obiectiones.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum negatur minor. Ad probationem negatur antecedens, & rursus ad probationem antecedentis negatur consequentia. Non enim pertinet intrinsecè ad rationem præmij quòd sit effectiuè à præmiante, vel etiam præcisè ab illo, nam & pecuniæ apud homines solent esse præmium mercenarij, & non sunt effectiuè à præmiāte. Et similiter posset esse præmium apud homines quòd aliquis fruatur pro labore fructibus arboris: & tamen neque fructus neque fruitio est effectiuè à præmiante, ergo ad hoc quòd Deus dicatur præmians non requiritur quod ipse solus efficiat visionem, quæ est beatitudo: sed sufficit quòd ipse sit autor luminis gloriæ, & concurrat mecum effectiuè, vt ego efficiam visionem. Imovero etiam in hac vita meritum non præcisè est à merente effectiuè: sed etiam à Deo qui nostra vult esse merita quæ sua sunt dona. Ad confirmationem respondetur, quòd creatura non se beatificat, quanuis effectiuè concurrat ad visionem, quæ est beatitudo. Et ratio est, quia principium illius actionis est lumen quod à solo Deo efficienter producitur: beatificare autem se importat conferre sibi necessaria ad beatitudinem. Nihilominus negari non potest quin aliquo modo creatura se beatificet: vel quia meretur beatitudinem, vel quia etiam efficienter concurrit ad ipsam visionē. Cæterum quod ibidem infertur, quòd visio beata non esset purè supernaturalis, si hoc intelligatur quòd ex omni parte habeat principium supernaturale, concedo consequentiam: etenim potentia naturalis concurrit effectiuè, & est subiectum illius actionis. Dicitur autē simpliciter supernaturalis actio, quæ est obiecti supernaturalis, & sub ratione formali supernaturali. Ad secundum negatur sequela. Quia quanuis essentia angeli sit substantia spiritualis, & lumen gloriæ sit accidens; tamen lumen gloriæ est altioris ordinis: vnde pertingere potest ad actionem superioris ordinis, ad quam non potest essentia angeli. ¶Ad tertium conceditur quòd visio beata est connaturalis intellectui illustrato lumine gloriæ, hoc autem non est esse naturalem simpliciter, sed est esse superioris naturæ. ¶Ad quartum respondetur, quòd quanuis magis ponenda esset species quam lumen, non tamen species creata. Cæterum quia species se tenet ex parte obiecti, potest Deus per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis: non tamen potest per se ipsum supplere vicem luminis; quia lumen se tenet ex parte potentiæ tāquam ipsius principium subordinatum operanti sicut & ipsamet potentia, ex parte cuius se tenet lumen. ¶Ad quintum respondetur, quòd ad neutrum illorum ponitur lumen, sed ponitur vt forma superaddita potentiæ, & vt ratio producendi visionem, sicut ponitur calor in aqua, tāquam necessarius vt aqua calefaciat. ¶Ad sextum respondetur, quòd non sufficit præsentia obiecti vt potentia operetur circa illud, si potentia non habeat principium proportionatū cum actione circa tale obiectum. Secundò respondetur, quòd Deus non est præsens in ratione obiecti aut speciei intelligibilis, nisi habenti lumen gloriæ. ¶Ad septimum negatur minor: quia quanuis intellectus cum lumine gloriæ maneat adhuc finitus, tamen manet proportionatus, quia per lumen illud efficitur ordinis

ordinis diuini & connaturalis Deo: vnde poterit producere actionem finitam circa obiectum infinitum. Et hæc est proportio potentiæ cum actione propria & cū obiecto quatenus est finitè visibile ab intellectu creato. ¶Ad vltimum respondetur, quòd ad formam vltimam in vnoquoque ordine requiritur dispositio, sed ad dispositionem non requiritur dispositio. Vltimum verò & quasi formale ad quod ordinatur intellectus beati est vnio Diuinæ essentiæ in ratione formæ intelligibilis: vnde ad hanc requiritur dispositio, non autē ad lumen quod est dispositio ad vnionem talis formæ.

DVbitatur tertio. Vtrùm de potētia Dei absoluta fieri possit quòd intellectus creatus videat Deū sine lumine gloriæ infuso? Arguitur primò pro parte affirmatiua. Quicquid potest Deus facere cum causa secūda potest facere se solo: sed mediante lumine gloriæ tanquam principio effectiuo producit visionē, ergo se solo absque lumine potest facere quòd intellectus videat Deū. ¶Secundò. Lumen ponitur à D.Tho. tanquam dispositio intellectus ad vnionem Diuinę essentiæ in ratione speciei intelligibilis, sed potest Deus quamlibet aliam formam vnire subiecto absque dispositione, ergo poterit vnire seipsum in ratione formæ intelligibilis absq; aliqua dispositione intellectus. ¶Tertio. De facto aqua baptismi eleuatur à Deo vt efficienter concurrat ad sanctificationē animæ, absque aliqua virtute, quæ sit in aqua tanquam forma ipsius aut dispositio: sed solo concursu diuino attingit aqua tantum effectum, ergo poterit Deus solo suo speciali auxilio & supernaturali eleuare intellectum vt videat Deū sicuti est. ¶Quarto. Potest Deus de potentia absoluta facere quòd beatus diligat illum in patria absque habitu charitatis, ergo quòd videat sine habitu luminis. Consequentia videtur bona. Quia neutra potentia est naturaliter proportionata ad talem actionem. Antecedens probatur. Quia secundum communem opinionem etiam in via potest homo sine habitu charitatis habere actum charitatis cum solo auxilio speciali, & etiam dilectione efficaci attingere finem supernaturalem, ergo multò magis in patria hoc erit possibile: quia ibi facilius est diligere Deum clarè visum, quàm hic obscurè cognitum. ¶Quintò. Posset Deus facere quòd intellectus noster sine habitu primorum principiorum assentiret primis principijs manentibus solis speciebus ipsarum rerum; ergo poterit facere, quòd intellectus creatus sine habitu luminis videat Deum vnitū in ratione formæ intelligibilis. ¶Sextò. Probabilissima sententia est, quòd Paulus & Moyses in hac vita viderint Diuinam essentiam, & tamen non habuerunt habitum luminis gloriæ, ergo Deus potest facere hoc. ¶Vltimò, quia potentiæ diuinæ nihil est negandum esse possibile, nisi quod implicat contradictionem: sed in hoc nulla est contradictionis implicatio, quòd intellectus creatus videat Deum adiutus supernaturali auxilio, ergo.

Circa istam difficultatē sunt variæ sentētiæ doctorū in 4.d.49. Vbi aiunt Scotus & Durand. quòd etiā sine habitu & sine auxilio speciali potest intellectus creatus videre Deum per hoc solum, quòd Deus faciat se præsentem intellectui in ratione obiecti. Sententiam istorum explicat Magister Soto, vbi supra. Quæ tamen sententia si loquatur de facto, erronea est & contra diffinitionem Clementinæ citatæ. Si autem loquatur de potentia Dei absoluta falsa est, quia præsentia obiecti non sufficit si sit supra vires potentiæ naturalis habere actionem circa illud, ergo sicut quando obiectum est naturale, non potest potentia sine generali concursu Dei attingere illud obiectum: ita quando obiectum est supernaturale non poterit potentia sine auxilio Dei supernaturali habere actionem circa illud. Item illa præsentia obiecti, quam isti Doctores imaginantur, reuera non est præsentia obiecti in ratione obiecti, sed in ratione rei, eo modo quo Deus est præsens in omnibus rebus, ergo sicut lux Solis non est præsens oculis noctuæ in ratione obiecti visibilis, multò minus erit præsens Deus intellectui creato in ratione obiecti, nisi intellectus illustretur & confortetur lumine vel auxilio supernaturali. Altera sententia est, quòd Deus de potentia absoluta nequit facere, quòd intellectus creatus videat Diuinam essentiam sine aliquo lumine infuso superaddito potentiæ. Ita tenet Caietanus hic, & Ferrar. 3.cont.gent.ca. 54. & Capreol. in 4.dist. 49. & Soto. q. 2. articulo 4. quanuis olim oppositum senserit. Tertia sententia est media aliquorum modernorum, scilicet, quòd intellectus creatus cum solo auxilio Dei supernaturali poterit sine lumine gloriæ eleuari ad videndam Diuinam essentiam, non tamen ita, quòd illa visio sit connaturalis & proportionata intellectui creato: sed tantum conuenit ei in ratione instrumenti à Deo moti. Sed tamen hæc opinio iudicio meo, non penetrat rationem actus vitalis de cuius definitione intrinsecè est, quòd qui recipit ab illo denominationem, necessariò habeat in se principium formale & proportionatum cum ipso actu. Et ratio est, quia actus vitalis est qui procedit à principio intrinseco viuentis & manet in illo. Confirmatur, quia si beatus tantum concurrit instrumentaliter ad illam visionem, necesse est ponere aliquem videntem vt causam principalem, huc autem esse non potest nisi ipse Deus, ergo Deus videt per illam visionem tanquā causa principalis, quod est absurdum. Nobis igitur placet secūda sententia: quare ponimus vnicam conclusionem.

IMpossibile est vt creatura videat Deum, nisi habeat lumen supernaturale proportionatum cum actione videndi. Probatur, quia est de ratione causæ efficientis in vniuersum, vt agat inquantum est in actu, vt dixit Arist. in. 3. Physic. sed nulla creatura sine illo lumine est in actu vt possit esse causa efficiens visionis, ergo sine illo non potest videre Deum. Hæc ratio mihi demonstratio est, si loquamur de causa non instrumentali, vt reuera non est instrumentalis beatus respectu actionis illius vitalis videndi Deum. Neque valet dicere, quòd per intellectum naturalem creatura est in actu ad actionem vitalem intelligendi, sed tamen concursu Dei eleuari potest ad talem actionem vitalem videndi Deum. Non (inquam) valet hæc responsio, quia ad ipsam actionem videndi etiam se habet beatus vt causa principalis, ergo respectu illius debet habere aliquod principium formale, per quod sit in actu. Confirmatur, quia receptissimum est, quòd effectus debet ita proportionari suæ causæ, quòd non excedat virtutem illius, non autem debet proportionari instrumento, ergo si beatus non se habet vt instrumentum videndi, necesse est vt habeat proportionē cum illa actione, aliàs idem erit dicere, q̄ non habet proportionem cum actione videndi, & quòd non videt vt causa videndi. Præterea fieri non potest per aliquam potentiā, quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

aqua calefaciat vt causa principalis, nisi habeat calorem, aut aliam formam eminentiorem, ergo neque aliqua creatura poterit videre Deum absque lumine infuso, quod facit proportionē in videntē cū ipsa actione. Hæc denique conclusio probatur argumētis factis pro conclusione dubij præcedentis.

AD primum argumentum respondetur, q̄ aliud est quòd Deus faciat se solo aliquem effectū, & aliud est quòd faciat vt alia causa secūda efficiat sine principio & sine forma efficiendi: hoc secundum implicat contradictionem, nam esset dicere, quòd aliquid est causa & non est causa. Deinde maxima illa vt vniuersaliter sit vera intelligenda est de effectibus substantialibus & de accidentibus, quæ in sua diffinitione non includunt vt proficiscātur actualiter ab aliqua potentia creata. v.g. sensatio intrinsecè importat, quòd sit actio sensus: quapropter implicat, quòd Deus se solo faciat sensationem, nisi fortè, vt aliqui dicunt, consideretur sensatio vt est quoddā accidens, & non in ratione sensationis, & ita dicunt, quòd posset Deus accidens illud, quod est modò sensatio auferre à subiecto & ponere in lapide, sed tunc neque lapis sentiret, neq; propriè esset sensatio. ¶ Ad secundum negatur consequentia. Et ratio est, quia vnio aliarum formarum substantialium vt sic, per se primò respicit materiam tanquam proprium & naturale subiectum: non enim accidentia quæ sunt dispositiones subiectātur in ipsa materia immediatè: sed in toto composito: at verò Diuina essentia non aliter vnitur intellectui, quàm in ratione formæ intelligibilis: vnde ad eius præsentiam intelligibilem requiritur lumen ex parte potentiæ. Cæterùm Diuina essentia in ratione rei & in ratione causæ efficientis & conseruantis esse, intimè est in omnibus rebus & multò magis in intellectu. ¶ Ad tertium negatur consequentia. Quia aqua baptismi concurrit merè instrumentaliter ad sanctificationem animæ, solus autem Deus concurrit vt causa principalis gratiæ: at verò beatus respectu visionis non est instrumentum Dei videntis, sed est causa principalis quæ videt Deū, vnde oportet vt habeat in se principium formale videndi. ¶ Ad quartū negatur primò antecedens, imo voluntas beati indiget aliquo principio eleuante ipsam ad tam sublimem & superioris ordinis dilectionem Dei, quam ex natura sua habere non potest, & quemadmodum diximus non sufficere diuinum auxilium ad visionem beatificam absque lumine infuso, ita non sufficit ad illam dilectionem respectu voluntatis, nisi voluntas recipiat aliquam qualitatem infusam vt sit in actu ad actionem tam sublimem, qualis est dilectio supernaturalis. Secundò respondetur negando consequentiam. Quia voluntas cum ex natura sua sit inclinatio ad bonum cognitum, poterit iam eleuato intellectu per lumen gloriæ tendere in Deum clarè visum cum solo auxilio supernaturali, ita sanè vt beatus sit causa proportionata ad talem dilectionem in ratione principij, quod formaliter est in intellectu, & est radix proportionandi actum voluntatis. Cæterum vtrum in via voluntas possit sine habitu charitatis habere actum dilectionis eiusdem speciei cum actu qui proficiscitur ab habitu infuso, disputatio est inter Theologos, quæ magis pertinet ad materiam de virtutibus. Nobis tamen semper placuit magis pars negatiua. Cuius ratio pro nunc sufficiat eadem proportionabiliter, quæ reddita est à nobis pro conclusione præsentis dubij. Oportet enim potentiam causæ principalis proportionari cum actione ipsiusinet potentiæ: vnde cum voluntas ex natura sua non sit proportionata vt efficaciter tendat in Deum vt in finem supernaturalem, necesse est vt perficiatur per aliquam formam eleuantem potentiam ad talem finem: neque enim virtutes infusæ existimandæ sunt nobis conferri vt melius possimus exercere actus credendi, sperandi, & diligendi Deum vt supernaturale obiectum & autorem gratiæ & gloriæ, sed dantur vt simpliciter possimus tales actus exercere: vnde in doctrina D. Tho. virtutes infusæ habent etiam rationem potentiarum supernaturalium & non solum habituū. ¶ Ad quintum aliqui concedunt antecedens, sed ego existimo implicare contradictionem. Quia intellectus noster absque aliquo lumine perficiente ipsam potentiam non est proportionatus ad iudicādum de primis principijs, quamuis habeat species simplices ipsarum rerum, quas modo habet. Cæterùm quòd illud lumen detur per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis nihil retulerit respectu diuinæ absolutæq; potentiæ. Et per hoc patet ad sextum; si enim Paulus & Moyses viderunt Diuinam essentiam habuerunt lumen gloriæ per modum dispositionis transeuntis, vt docet D. Tho. 2.2.q.175.artic.3. ad tertium. ¶ Ad vltimum respondetur quòd implicat contraditionem quòd aliqua creatura videat Deum, & non habeat principium proportionatū ad videndum. Quia vt dictum est, creatura videns non concurrit vt instrumētum ad illam actionē vitalem & immanentē.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm videtium Dei essentiam vnus alio perfectius videat.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd videtium essentiā Dei vnus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Videbimus eum sicuti est, sed ipse vno modo est. Ergo vno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectiùs & minus perfectè.

¶ 2 Præterea. Augustinus dicit in * lib. 83. quæst. q̄ vnam rem non potest vnus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectu enim videtur Deus nō sensu: † vt suprà habitum est. Ergo videntium diuinam essentiam vnus alio non clariùs videt.

¶ 3 Præterea. Quòd aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte obiecti visibilis: vel ex parte potentiæ visiuæ videntis. Ex parte autem obiecti: per hoc quòd obiectū perfectiùs in vidente recipitur, scilicet secundùm perfectiorem similitudinem, quod in proposito locū non habet. Deus enim non per aliquam similitudinē, sed per eius essentiam præsens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quòd si vnus alio perfectiùs eum videat: quòd hoc sit secundùm differentiam potentiæ intellectiuæ. Et ita sequitur quòd cuius potentia intellectiua naturaliter est sublimior, clariùs eum videat. Quod est inconueniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

SED

SED contra est, quòd vita æterna in visione Dei consistit: secundùm illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, &c. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales: cuius cōtrariū dicit Apost. 1. Corin. 15. Stella differt à stella in claritate.

RESPONDEO dicendum, quòd videntium Deum per essentiam vnus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinē perfectiorem in vno quàm in alio: cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, † vt ostēsum est. Sed hoc erit per hoc, quòd intellectus vnius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deū, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum nō competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumē gloriæ: quod intellectum in quadam Deiformitate constituit, † vt ex superioribus patet. Vnde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia vbi est maior charitas, ibi est maius desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum & paratum ad susceptionem desiderati. Vnde qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit & beatior erit.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur, vt debimus eum sicuti est: hoc aduerbium sicuti, determinat modum visionis ex parte rei visæ: vt sit sensus: videbimus eum ita esse sicuti est: quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis: vt sit sensus, quòd ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cùm enim dicitur quòd rem vnam vnus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicunque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit: non autem si referatur ad modum intelligendi: quia intelligere vnius est perfectius quàm intelligere alterius.

AD tertium dicendum, quòd diuersitas videndi nō erit ex parte obiecti: quia idem obiectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diuersa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, vt dictum est †.

SVMMA ARTICVLI

Prima conclusio est affirmatiua.

Secunda cōclusio. Quòd vnus alio perfectiùs videat, non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in vno quàm in alio.

Tertia conclusio. Illa differentia visionis erit per hoc, quòd intellectus vnius habet maiorem facultatem & virtutem ad videndum Deum non ex natura sua, sed per lumen gloriæ.

Quarta cōclusio. Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habebit de charitate in præsenti vita.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum nota primam conclusionē esse certam secundùm fidem catholicā & in Ecclesia definitam. Fuit enim olim hæreticus Iouinianus, asserens omnes beatos æquales esse futurus, vt refert D. Hierony. in expositione symboli ad Damasum. tom. 2. fol. 57. & ratio huius hæretici erat quia ipse opinabatur cum Stoicis omnia vitia esse æqualia, similiterq; virtutes æquales esse, vt refert D. August. de hæresibus ad Quodvultdeum hæresi. 42. Lutherus etiam eundem errorem tenuit, non quia existimaret peccata æqualia esse aut virtutes, sed quia opinabatur omnes iustificatos à peccato iustificatos esse per iustitiam Christi solam sibi imputatā, & quia est vnica iustitia, omnes erāt æqualiter iusti, ac proinde omnes æqualiter beati. Hic error olim damnatus fuit Romæ opera Victorini & Pamachij, vt refert D. Hierony. lib. 2. contra Iouinia. Damnatus est etiam in concilio Aquilienſi apud Aphricam congregato iussu Sirici Pontificis. Damnatus est etiam in Concilio Florentino in literis vnionis, vbi dicitur. Qui ex hac vita omnino purgati à peccato discedunt, statim in cælum recipiuntur, vbi Deum vident sicuti est, sed pro meritorum diuersitate alius alio perfectiùs. Item in sacris literis probatur conclusio ex illo Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multæ sunt. Quod vniuersi S. Doctores explicant de diuersita te gradum in beatitudine. Ita Ansel. D. Tho. super illum locum. D. Aug. lib. de sancta virginitate. c. 26. & & D. Hiero. vbi supra. D. Greg. Nazian. lib. 1. suę Theologiæ, & D. Greg. lib. 4. moral. c. 42. D. Bernar. in epistola ad Guilielmum Abbatem parte prima in fine.

Notandum tamen est, q̄ vt conclusio ista sit de fide, nihil retulerit beatitudinem essentialiter consistere in visione vel in ipso amore & fruitione. Quia omnes Theologi conueniunt in hoc, quòd hæc tria proportionabiliter se habent, scilicet visio, amor & fruitio: nā qui plus fruitur, plus amat, & qui plus amat perfectiùs videt, qua propter in quouis actu consistat beatitudo non erit in omnibus æqualis. Sed obijciebat Iouinianus hæreticus, quòd in parabola quæ habetur Matth. 20. de laborantibus in vinea, dicitur, æquale præmium inæqualiter laborantibus fuisse collatum. Ad quod tamen dicendum est ex D. Thom. 1.2.q.5.art.2.ad.1.& 3. contra gent. c. 58. quòd per denarium datum laborantibus intelligitur ipsum obiectū beatitudinis, quod vnicum est; per diuersas autem mansiones intelligūtur diuersi gradus attingendi illud obiectum. Et est explicatio communis scholasticorum in. 4. dist. 49. est q; D. August. & Hiero. locis citatis.

DVbium tamen est circa tertiam conclusionem. An intellectus perfectior secundùm suam naturam cum æquali lumine gloriæ perfectiùs & & intensiùs videat Deum, quàm alius intellectus naturaliter minus perfectus, cum eodem tamen lumine? ¶ Pro parte affirmatiua arguitur primò: nam visus corporalis acutior perfectiùs videt, quàm alius minus acutus cum æquali lumine, ergo proportionabiliter continget in oculo spirituali. ¶ Secundò. Intellectus naturalis concurrit actiuè ad visionem Dei, tanquam principium elicitiuum actionis vitalis, ergo cæteris paribus perfectior intellectus perfectiùs aget & videbit Deum. ¶ Tertiò. Beati toto conatu visionem producunt, sed perfectior intellectus vehementiùs conatur, ergo cum æquali lumine perfectiùs videbit. ¶ Vltimò arguitur ex D. Tho. 3.p.q.10.art.4.ad secundum, vbi ait, quòd gradus intensionis beatitudinis magis sumuntur ex ordine gratiæ, quàm ex ordine naturæ, ergo aliquo modo considerantur ex ordine naturæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

In hac difficultate Caietan.3.par. vbi supra propter argumenta facta tenet partem affirmatiuam. Sed pro decisione huius quæstionis nota, cauendum esse ab errore quorundam asserentium, quòd intellectus imperfectior nunquam poterit attingere gradum perfectionis in beatitudine, quem habet intellectus perfectior, v.g. quòd homo per gratiam nunquam attinget ad perfectionem gradus beatitudinis minimi angeli. Hunc errorem confutat D. Thom. 3.cont.gent.c.57. ex illo Matth.22. Erunt sicut angeli Dei. Sed potissimè ex illo Apoc.10.cap. Eadem erit mensura hominis & angeli, & est communis consensus Ecclesiæ, quòd beata virgo super choros angelorum exaltata est in beatitudine. Verum est tamen, quòd inter ipsos angelos, secundùm communem opinionem scholasticorum, eadem est proportionabiliter comparatio gratiæ ad gratiam, & naturæ ad naturam, ita vt excellentiores in natura excellentiorem gratiam receperint & gloriam, &c.

Hoc supposito sit conclusio, minimus intellectus quantum est ex parte suæ naturæ, perfectiùs videbit Deum, si perfectiori lumine gloriæ fuerit illustratus, & æqualiter videbit si æquali lumine atq; angelus perfectissimus fuerit illustratus. Itaque tota ratio mensuræ perfectionis beatitudinis considerandæ est præcisè ex quantitate luminis gloriæ. Probatur primò ex D.Tho. in hoc art. ad tertium, vbi ait, quòd diuersitas videndi erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem sed gloriosam. Item in Concil.Florent. vbi supra, diuersitas graduum beatificæ visionis reducitur ad diuersitatem meritorum. Et confirmatur. Nam sequitur ex sententia Caiet. quòd si aliquis homo mereatur per merita æqualia tantum quantum alter, si ille sit perfectioris intellectus, erit beatior. Probatur. Quia recipiet æquale lumen supernaturale in præmiũ æqualium meritorum. Dicere autem quòd recipiet ille minus luminis vt fiat proportio qualitatis in visione beata, hoc est maximum inconueniens: quia hinc sequeretur quòd aliquis gradus beatitudinis essentialis non esset radicaliter ex gratia vel ex meritis, sed potiùs ex ipsa natura, ac per consequens non esset ex meritis Christi. Tertiò probatur. Nam sequeretur ex sententia Caietani, quòd aliquis habens minus luminis gloriæ posit videre Deum perfectiùs, quàm alius qui habet intensius lumen gloriæ. Probatur sequela. Sit v.g. angelus qui cum lumine gloriæ vt sex videat Deum intensione vt octo propter viuacitatem intellectus; Sit item archangelus qui cũ lumine æquali vt sex videbit Deũ intensius, quàm angelus. v.g. vt decem, tunc ergo si aliquis supremus Seraphin habuisset æquale lumen cum angelo & archangelo excederet notabiliter in intensione visionis. v.g. vt sexdecim. Vnde colligitur, quòd supremus Seraphin cum minore lumine videret intensius quàm angelus, eo quòd natura supplet quod minus est luminis. Quarto probatur. Intellectus naturalis & lumen gloriæ non sunt eiusdem ordinis, ergo nõ possunt concurrere ad intensionem augendam vnius speciei, scilicet ordinis diuini, quin potius tota ratio intensionis desumenda est ex parte luminis eleuãtis intellectũ supra naturã suã, ac per cõsequens ad operationẽ supernaturalẽ, ergo si eleuat ad operationem illam perfectiorem, necesse est q̃ intellectus perfectiùs eleuetur per lumen perfectius, iuxta illam maximam, sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum negatur consequentia. Ratio differentiæ est, quia visus corporalis habet naturalem virtutem ad videndum colorem, & est eiusdem ordinis cum obiecto visibili: Deus autem prout in se est, nõ habet connaturalitatem cum intellectu creato. Vnde nihil retulerit virtus naturalis intellectus ad magis perfectam visionem. ¶ Ad secundum negatur consequẽtia, quia intellectus eleuatur vt concurrat actiuè ad illam visionem à solo lumine glorię; & ita quantitas actiuitatis consurgit ex quantitate luminis, eo quòd actio illa est omnino superioris ordinis. ¶ Ad tertium negatur minor, quia maior conatus nõ consurgit ex perfectione naturæ, sed solum ex facultate supernaturali. ¶ Ad vltimum respondetur quòd illa particula, magis, non accipitur illic comparatiuè, sed aduersatiuè, ac si diceret quinpotiùs ex ordine gratiæ consideratur & nõ ex ipsa natura. Aduertendum tamen hìc est, quòd si aliquis teneat illam sententiam, quòd de potẽtia Dei absoluta solo auxilio supernaturali sine aliquo lumine infuso potest intellectus creatus videre Deum, vix poterit intensionem visionis reducere ad aliquam causam. Nam si reducit ad maius auxilium Dei non videtur intelligibile, quomodo illud auxilium sit maius aut minus nisi in aliquo effectu, quia in ipso Deo nihil est maius aut minus. Distinguere autem ex parte effectus illud maius aut minus, perinde erit secundùm hanc opinionem, atque dicere, quòd hæc visio est intensior, quia est intensior: patet sequela, quia illic non est alius effectus ad quem reducatur illud maius & minus nisi tantum ipsa visio.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm vidẽtes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehẽdant. Dicit enim Apostolus Philip.3. Sequor autem si quomodo comprehendam. Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse.1.Cor.9. Sic curro non quasi in incertum. Ergo ipse comprehendit: & eadem ratione alij, quos ad hoc inuitat dicens, sic currite vt comprehendatis.

¶ 2 Præterea. Vt dicit August. in lib. † de videndo Deum ad Paulinam: illud comprehenditur quod ita totum videtur, vt nihil eius lateat videntem: sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, & nihil eius latet videntem: cùm Deus sit simplex: ergo à quocunque videtur per essentiam comprehenditur. Si dicatur quòd videtur totus: sed non totaliter. Contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille, qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est: vt dictũ est. † Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

SED contra est quod dicitur Hiere.32. Fortissimè, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi: magnus

magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu. Ergo comprehendi non potest.

RESPONDEO dicendum, quòd comprehendere Deum impossibile est cuicunque intellectui creato, attingere verò mente Deum qualitercunq; magna est beatitudo † vt dicit August. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur. Perfectè autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Vnde si id, quod est cognoscibile per scientiam demonstratiuã opinione teneatur, ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur; putà si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si verò aliquis eius opinionẽ accipiat probabiliter, per hoc quòd à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum: quia non pertinget ad illum perfectũ modũ cognitionis, quo cognoscibilis est: nullus autẽ intellectus creatus pertingere potest ad illũ perfectũ modũ cognitionis Diuinæ essentiæ, quo cognoscibilis est, quod sic patet. Vnũquodq; enim sic cognoscibile est secundũ quod est ens actu. Deus igitur cuius esse est infinitũ, † vt suprà ostensum est, infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deũ infinitè cognoscere. Intantum enim intellectus creatus Diuinam essentiã perfectius vel minus perfectè cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine glorię perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Vnde impossibile est quòd Deum comprehendat.

AD primum ergo dicendum, quòd comprehensio dicitur dupliciter. Vno modo strictè & propriè secundùm quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu nec aliquo alio: quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest: vt aliquid finitum eum infinitè capiat: sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur secundùmquod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundùm illud Cant.3. Tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur autoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est vna de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, & fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus, quæ habemus fruimur: vel quia non delectamur in eis: vel quia non sunt vltimus finis desiderij nostri: vt desiderium nostrũ impleant & quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo: quia & vident ipsum: & videndo tenent sibi præsentẽ in potestate habentes semper eum videre: & tenentes fruuntur sicut vltimo fine desiderium implente.

AD secundum dicendum, quòd non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur quasi aliquid eius sit quod non videatur: sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est: sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio, sed tota non ita perfectè cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Vnde August. † diffiniendo comprehensionem dicit, quòd totum comprehenditur videndo: quod ita videtur vt nihil eius lateat videntem: aut cuius fines circumspici vel circumscribi possunt: tunc enim fines alicuius circumspiciuntur quando ad finem in modo cognoscendi illam rem peruenitur. Loco citato in arg.

AD tertium dicendum, quòd totaliter dicit modũ obiectum non quidem ita quòd totus modus obiecti nõ cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod infinitè existit & infinitè cognoscibilis est. Sed hic infinitus modus non competit ei, vt scilicet ipse infinitè cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquã propositionem esse demõstrabilem, licet ipse eam demonstratiuè nõ cognoscat.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Impossibile est, quod intellectus creatus comprehendat Deum.

Secunda conclusio ad primum. Comprehensione imperfecta prout opponitur insecutioni, beati comprehendunt Deum, iuxta illud. 1.Cor.c.9. Sic currite, vt comprehendatis.

Tertia conclusio ad secundum. Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est.

Quarta conclusio ad tertium. Cum dicitur beatus videre Deum sicuti est totaliter, non significatur modus cognitionis, sed obiecti cogniti.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum nota primam conclusionẽ esse certam secundùm fidem catholicam, si loquamur de comprehensione vt est perfectia cognitio obiecti quãtum ex natura sua cognoscibile est. Probatur ex illo Hierem.32. Magnus consilio & incomprehensibilis cogitatu, & Iob.11. Nunquid vestigia Dei comprehendes, aut omnipotentem vsq; ad perfectum reperies? excelsior cælo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces? item.1.ad Tim.6. Solus habet immortalitatem & lucem habitat inaccessibilem. Quod certè intelligitur quantum ad comprehensionem, non quantum ad visionem. Roman.11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius & inuestigabiles viæ eius! Hanc cõclusionem negauerunt quidam hæretici Annomei siue Annomij, qui fuerunt circa annũ Domini 358. quorum dux fuit Eunomius hæreticus, qui aiebant se Deum comprehendere, etiam in hac vita sicut semetipsos. Contra hos scribit Chrys. homilias quinque de incomprehensibili Dei natura. vide Theophil.c.3. ad Ephes. & D. August. epist.112.c.9. & Epiphanium lib.3. de hæresibus hæresi.36. Eundem errorem sequutus est quidam August. Roman. quantum ad animam Christi, de qua aiebat, quòd comprehendebat Deum. Iste error dãnatus est in Concilio Basilien si sessione.22. & in Lateran. sub Innocen. III. cuius verba habentur in.c. Firmiter; vbi etiam referuntur verba Clementis I. in epist.1. ad Iacobum fratrem Domini, vbi ait,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vbi ait, Deus omnino simplex & incorporeus & incō-
prehensibilis est à nobis. Ex dictis sequitur, quòd cum
D. Aug. vbi supra ait, illud comprehenditur, cuius nihil
latet videntem. explicandum est ex D. Thom. ad. 2. per
tertiam conclusionem positam, vt potest etiam colligi
ex eodem August. lib. 12. de ciuita. c. 18. vbi ait, quòd
illud comprehenditur, quod cognoscentis cognitione
finitur, hoc est, quando cognitio cognoscentis adęqua
tur cognoscibilitati rei. Sed contra istum modum ex-
plicandi incomprehensibilitatem Dei est argumentū.
Nulla creatura etiam formica potest cognosci ab in-
tellectu creato quantum cognoscibilis est, ergo nulla
creatura comprehenditur nisi à solo Deo. Probatur
antecedens. Quia formica quantumlibet perfectè co-
gnoscatur à perfecto Seraphino, perfectius cognoscibi
lis est à Deo, ergo à nulla creatura cognoscitur quantū
cognoscibilis est. Propter hoc argumentum Ochain
in. 4. q. 13. dixit, solum Deum comprehendere posse
creaturam. Sed tamen hoc absurdum est. Non enim es-
set proprium Dei esse incomprehensibilem cogitatu.
Respondetur ergo, quòd creaturam esse magis cogno-
scibilem potest ex duplici capite prouenire. Vno mo-
do ex quidditate creaturæ, quæ est ratio cognoscibili-
tatis: altero modo ex perfectione cognoscentis per lu-
men excellentius & speciem intelligibilem immateria-
liorem. Dicendum est ergo, quod ad rationem cōpre-
hensionis nō requiritur, quòd cognoscatur res hoc se-
cundo modo quantùm cognoscibilis est ex parte co-
gnoscentis, sed sufficit vt priori modo cognoscatur
quantum cognoscibilis est ex parte suæ quidditatis &
proprietatum eius: vnde homo comprehendit triangu
lum per cognitionem diffinitionis eius, licet angelus
perfectiori modo cognoscat triangulum ex parte co-
gnoscentis, non ex parte rei cognitæ. Sed contra, se-
quitur quòd beatus quisq; comprehendat Deū. Proba
tur sequela. Quia quilibet beatus distinctè cognoscit
quidditatem Dei, ergo ex parte rei cognitæ quilibet co
gnoscit eum quantum cognoscibilis est. Confirmatur.
Quilibet cognoscit per formam intelligibilem infinitā,
ergo videt infinitè. Consequentia probatur. Quia ope-
ratio proportionatur formæ, quæ est principium ope-
rationis. Antecedens verò probatur. Quia quilibet bea
tus videt tanquam per principium per Diuinam essen
tiam, per quam efficitur in actu ad illam visionem. Ad
hoc argumentum secundùm nostram sententiam qui
existimamus Diuinam essentiam in ratione speciei in-
telligibilis non concurrere effectiuè ad visionem, facilè
respondetur, quòd visio quantum ad perfectionem suę
intensionis non mensuratur ex perfectione quidditā-
tis cognitæ, vel speciei intelligibilis vnitæ ex parte obie
cti, sed solum ex quantitate principij effectiui & proxi-
mi, quod est intellectus vt informatus lumine beatifi-
co. Secundò respondetur, iuxta opinionem asserentiū,
Diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis con
currere effectiuè ad visionē, ęq mensura intensionis nō
solum consideratur ex parte speciei, sed simul ex parte
luminis quod est finitū, & determinat infinitatem spe-
ciei intelligibilis quantum ad effectū visionis, quæ spe-
cies ex natura sua esset sufficiens ad visionem infinitā.
Dicendum est igitur ad argumētum principale, quòd
quanuis omnes beati videant quidditatem Dei, tamen
ex parte ipsius quidditatis non vident quantum visibi-
lis est. Et ratio est. Quia quidditas Dei est ipsum esse
subsistens & infinitum, quod est ratio cognoscibilita-
tis, & propterea quidditas Dei non cognoscitur ex par
te suâ quantū cognoscibilis est. Cæterū quidditas crea-
turæ multis modis finita est, vnde ex parte sua ab in-
tellectu finito potest cognosci quātū cognoscibilis est.

DVbitatur primò circa solutionem secundi argu
menti, & tertiam conclusionem; Vtrùm quili-
bet beatus videat omnia attributa & omnes per
fectiones, quæ formaliter sunt in Deo? Arguitur primò
pro parte negatiua. Si beatus videt omnia huiusmodi
attributa, sequitur, ęq eius visio est infinita. Probatur
sequela. Quia ad videndum vnam perfectionem Dei re
quiritur quædā perfectio intellectus, & ad videndū aliā
maior perfectio, ergo ad videndum infinitas perfectio-
nes Dei requiritur virtus intellectus infinita. ¶ Secūdò.
Qui cognosceret distinctè omnia prædicata quiddita-
tiua hominis, comprehenderet hominem, ergo qui co-
gnoscit omnes perfectiones Dei essentiales & quidditatiuas, comprehendit Deum. ¶ Tertiò. Si beatus videt
omnes perfectiones quæ sunt formaliter in Deo, ideò
videt, quia sunt ipsa essentia Dei, quam distinctè videt:
sed hæc ratio non sufficit, ergo. Minor probatur. Quia
consilia Dei & prouidentia futurorum sunt ipsamet
Diuina essentia, & tamen non videtur eo ipso, quòd ali
quis est beatus, aliàs beati viderent omnia futura con-
tingentia, & cogitationes cordium, & diē iudicij, ergo.
¶ Quartò arguitur ex Aug. in lib. de videndo Deum,
vbi ait, ęq Deus est speculū voluntarium, ergo ostendit
in se quæ vult, & quæ vult occultat, potest igitur mani-
festare quædā attributa, & quædā occultare. ¶ Quintò.
Nullus beatus videt omnes Ideas rerum possibilium, &
tamen Ideæ sunt attributa, quæ formaliter sunt in Deo,
ergo nullus videt omnia attributa. Maior probatur.
Quia ideæ sunt infinitæ respectu infinitarum specierū
possibilium creaturarum. Minor probatur. Quia natu
raliter sunt in Deo exemplaria rerum creatarū & possi
bilium: siquidem Pater generat Filium ex cognitione
sui & creaturarum etiam possibilium, ergo naturaliter
sunt in Deo huiusmodi exemplaria, siquidem genera-
tio filij naturalis est. ¶ Sextò. Vnum ex attributis diui-
nis est omnipotentia, sed hanc nullus potest distinctè
cognoscere, ergo nec videre. Minor probatur. Nulla
potentia distinctè cognoscitur, nisi per respectū ad ea
quæ potest, sed nullus cognoscit distinctè respectus ad
omnia quæ Deus potest: aliàs cōprehenderet omnipo
tentiā Dei, ergo nullus beatus cognoscit distinctè om-
nipotentiam Dei.

Pro decisione huius difficultatis notandū est, quæ-
stionem istā duplicē sensum habere posse. Alter est, an
de potentia ordinaria & de facto omnis beatus videat
omnia, quæ formaliter sunt in Deo. Alter sensus est, an
de potētia absoluta fieri possit, ęq beatus videat Diuinā
essentiā, & non videat omnia attributa, quæ formaliter
sunt in Deo, aut omnes proprietates personales. In prio
ri sensu disputatur modo. Ferrar. lib. 3. cont. gent. c. 56.
circa finem ait, ęq beati non vident distinctè omnes di-
uinas perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant illā
simplicissimam essentiam immediatè, infinitas perfe-
ctiones vnitè & simpliciter absq; vlla distinctione con-
tinentē. Eādem sententiā dicitur tenuisse M. Victoria.

Sed opposita sententia est D. Thom. in hoc art. ad. 2.
vbi ait, ęq nō propterea dicitur Deus incōprehensibilis
quasi aliquid sit, quod nū videatur, ergo omnes diuinæ perfe-

perfectiones videntur à beatis. & 3. p. q. 10. art. 1. ad. 2.
idipsum docet de anima Christi domini. Et hæc senten
tia communis est apud Theologos. vide Capreol. in. 4.
dist. 49. q. 6. & Durand. q. 3. Sed Magister Cano quia
opinabatur omnes diuinas perfectiones esse finitas in
numero, scilicet, tres relatiuas & vnam absolutam, facile
concedebat omnes perfectiones diuinas videri à bea
tis, quia omnes vident Deum trinum & vnum.

Sit prima conclusio. Omnis beatus viuet omnia quę
sunt formaliter ipse Deus. Hæc conclusio quibusdam
modernis videtur tenenda secundùm fidem catholicā.
Et probatur primò ex illo. 1. Ioan. 3. Cum apparuerit,
videbimus eum sicuti est, sed qui videret Deum sapien
tem, & non videret aliud attributum, videlicet miseri-
cordiæ, aut iustitiæ, non videret Deum sicuti est, ergo
cōclusio certa est secundùm fidem ex illo testimonio.
Secundò. Visio Dei est notitia clara & distincta: sed
qui non videt omnes perfectiones essentiales, nō videt
clarè & distinctè rem, ergo qui non videt omnia attri-
buta, quæ formaliter sunt in Deo, non videt Deum cla
rè & distinctè. Consequentia patet. Maior est de fide,
minor est cognita lumine naturali, ergo oppositum cō
clusionis est error contra fidem. Mihi tamen videtur
valdè grauis censura condemnare erroris oppositum
conclusionis: nam quanuis error esset negare Trinita-
tis mysterium clarè videri ab omnibus beatis, & omnia
alia attributa, quorum notitiam habemus in via ex di-
uinis effectibus naturalibus & supernaturalibus, quo-
rum pleniorem cognitionem & euidentem habemus
in patria: tamen si quis dicat Diuinæ essentiæ possibile
esse attribui aliquod attributum formaliter, quod non-
dum est attributum à beatis, non video quomodo iste
ceret contra fidem. Nam testimonium illud; Videbi-
mus eum &c. non conuincit, quòd omnia attributa,
quæ potest fundare Diuina essentia infinita distinctè
cognoscantur à beatis, sed sufficit dicere, quòd visio illa
erit manifesta respectu Diuinæ essentiæ & quorundā
attributorum, quæ intellectus beati attribuit ei distin-
ctè, quæ formaliter sunt in ipso Deo. Et quanuis om-
nia attributa sint ipsamet Diuina essentia formaliter, ta
men propter sui eminentiam & infinitatem non est vi-
sibilis à creatura secundùm omnia, quæ possunt sibi at-
tribui distinctè, quorum numerus est infinitus syncate
gorematicè. Neque secundum argumentum conuincit
cōclusionem esse de fide, nam minor distingui potest:
si enim intelligatur de perfectionibus, quę distinguun-
tur sola ratione, cum sint vna & simplicissima & infini
ta perfectio, falsa est. Nam etiam si beatus non videat,
quomodo illa simplex perfectio fundet infinitas perfe
ctiones, quæ possunt sibi attribui ab intellectu creato
propter suam eminentem infinitatem, tamen illam vni-
cam perfectionem distinctè cognoscit prout in se est
ipsum esse subsistens & illimitatum. Potest etiam ituati probabilitas huius sententiæ argumentis pro parte
negatiua, præcipuè quinto argumento. Nam ideæ inul
tiplicantur in Deo & sunt formaliter diuinæ perfectio-
nes: ipsa enim Diuina essentia habet rationem plurium
idearum, ita vt hæc sit vera; Idea hominis non est idea
equi, quæ tamen ideæ, quoniam infinitæ sunt, à nulla
creatura distinctè cognoscuntur: non ergo est error
negare, omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in
Deo distinctè cognosci à beatis.

Vnde sit secunda conclusio. Beati non cognoscunt,

imò nec possunt distinctè cognoscere omnes perfectio
nes, quæ formaliter sunt in Deo, quæ important rela-
tionem rationis ad creaturas possibiles; qua propter
prima conclusio per istam limitanda est. Probatur hęc
conclusio. Quia beati non cognoscunt Diuinam essen
tiam quatenus distinctè refertur ad singulas species
possibilium creaturarum, ergo. Probatur antecedens,
quia huiusmodi relationes rationis sunt infinitę secun-
dum infinitam multitudinem possibilium creaturarū,
& sic distinguuntur à Theologis infinitæ ideæ in Deo,
ergo non possunt distinctè cognosci ab intellectu crea
to. Et si quis dicat, ideas non esse plura attributa, quæ
formaliter competant Deo. Respondetur quòd diffini
tio formalis attributi competit ideæ. Deus enim non
eminenter tantum, sed formaliter est idea hominis, si-
cut formaliter est sapiens. Cum igitur distinguantur in
Deo plures ideæ, necesse est dicere, ęq sunt plura attri-
buta idearum. Et tandem confirmatur. Quia omnis di-
stinctio horum attributorum desumitur ex distinctis
relationibus ad creaturas possibiles, sed istæ sunt infini
tæ, ac per consequens huiusmodi attributa, ergo non
possunt cognosci distinctè à beatis. Qualiter verò di-
stinguantur diuina attributa inter se, an ratione ratioci
nante, an verò ratiocinata, dicendū erit infra. q. 28. ar. 2.

AD primum respondetur, quòd attributa, quæ
formaliter sunt in Deo non importātia relatio-
nes ad creaturas, non sunt infinita numero. v. g.
quòd Deus sit intelligens, sapiens, æternus, & similia: at
verò quæ distinguuntur relationibus rationis in ordi-
ne ad creaturas possibiles, infinita sunt. Quapropter
non omnia illa distinctè cognoscuntur, sed plura vel
pauciora secundùm quòd aliquis est magis vel minus
beatus. Alia verò attributa omnia distinctè cognoscū-
tur Diuina essentia cognita, neq; requiritur maior vir-
tus ad videdum omnia illa attributa, quàm ad duo vel
tria. Nam, vt inquit Christus Ioan. 14. Qui videt me,
videt & Patrem, eo quod eadem est ratio cognoscendi,
scilicet, ipsa Diuina essentia. Omnes tamē beati in hoc
conueniunt, quod cognoscunt omnia diuina attribu-
ta, quæ dicunt relationem ad species rerum, quæ iam fa
ctæ sunt secundùm ordinem naturæ, & secundùm cō-
munem ordinem gratiæ, vt amplius explicabitur arti-
culo sequenti. ¶ Ad secundum negatur consequentia.
Et ratio discriminis est, quia quodlibet prædicatū crea-
turæ finitum est, at verò quæ de Deo essentialiter dicū-
tur, singula infinita sunt, ita vt ratio incomprehensibi-
litatis potissima non sumatur ex infinitate attributo-
rum secundùm multitudinem, sed ex eo quod vnum-
quodq; infinitum est. v. g. infinita sapientia, infinita po
tentia, quæ infinitas nō alia est, quàm quæ intelligitur
in hoc, quòd diuinum esse est sua essentia & subsistens,
ac proinde infinitum est quicquid Deus est. ¶ Ad ter-
tium respondetur, quod maior est vera, si loquamur de
attributis, quæ non important relationem ad creatu-
ras. Vnde negatur minor, quia consilia Dei & prouidē-
tia futurorum important relationem ad creaturas, &
per talem relationem distinguuntur. Quare non opus
est, vt omnia huiusmodi videantur visa Diuina essen-
tia, sed sufficit quòd ex istis illa videātur, quæ ad vnius-
cuiusque beatitudinem spectant, vt dicetur in articulo
sequenti. ¶ Ad quartum respondetur quòd Deus dici-
tur speculum voluntarium dupliciter. Primò quia ma
nifestat se quibus vult per suam gratiā se manifestare,

Secundò,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secundò, quia postquam se manifestauit, adhuc plura vel pauciora ex futuris contingentibus manifestat beatis pro sua libera voluntate: non tamen dicitur speculũ voluntarium quia manifestando suam essentiam possit occultare suam sapientiam, & alia huiusmodi attributa, quæ nõ dicunt relationes ad creaturas. ¶ Ad quintum iam patet ex secunda conclusione. Etenim Diuina essentia non habet rationem plurium idearum, nisi quatenus comparabilis est ad plures species creaturarum, & quia infinitæ sunt possibiles, idest, non tot quin plures, ideo in Deo ponunt Theologi infinitas ideas, quæ tamen omnes sunt ipsa Diuina essentia, quæ est vnica & simplicissima perfectio. ¶ Ad sextum negatur minor, & ad probationem respondetur q̃ quemadmodum ad cognitionem manifestam alicuius potentiæ finitæ sufficit cognoscere respectum, quem habet potentia ad obiectum formale, etiam si nõ cognoscantur distinctè omnia, quæ sub illa ratione cadere possunt, v.g. angelus cognoscit distinctè & comprehendit artẽ alicuius artificis, & tamen non cognoscit distinctè omnes species figurarum, quas potest inducere in materiã, quoniam sunt infinitæ, sed sufficit vt cognoscat, quòd eadem est ratio artis ad inducendam istam figuram & alias infinitas. Sic ergo & multò magis respectu diuinæ potentiæ, quæ non specificatur ab aliquo extrinseco obiecto, verum habet, quòd beati cognoscunt clarè diuinam potentiam & artem, cognoscentes Diuinam essentiam esse vnicam & infinitam quandam rationem atq; perfectionem, in qua est potestas ad infinitas species rerum producendarum, quamuis non cognoscantur distinctè infinitæ species rerum producibiles, quia hoc esset Diuinam essentiam comprehẽdere, si omnia illa distinctè cognoscerentur, vt patebit art. sequenti.

DVbium secundum est, an de potentia Dei absoluta possit aliquis beatus videre Diuinam essentiam non videndo attributa, de quibus dictum est in prima conclusione dubij præcedentis, vel etiam distinctionem personarum Trinitatis? Scotus in. 1. d. 1. q. 2. art. 2. ait possibile esse vtrumque. Et probatur primò. Quia Deus potest facere, q̃ intellectus beati abstrahat conceptum essentiæ à conceptu personæ. Quòd probatur. Quia omne prius potest abstrahi à suo posteriori, sed prior est formaliter essentia, quàm sint personæ, ergo potest videri essentia non visis personis. ¶ Secundò. Intellectus beati potest quietari in visione tantum Diuinæ essentiæ, ergo poterit non videre alia attributa. Probatur antecedens. Quia tota ratio beatitudinis ex parte obiecti est essentia, cum sit tota ratio perfectionis. ¶ Tertiò. Potest videri Essentia diuina, non viso Spiritu sancto, ergo etiam non viso Patre vel Filio. Consequentia patet. Quia eadem est ratio de vna persona & de alia. Antecedens probatur. Quia potest videri Filius non viso Spiritu sancto, cum non dicantur adinuicem relatiuè, ergo.

Sed in oppositum est cõmunis sentẽtia Theologorum. De qua re vide Caietan. 2. 2. q. 2. art. 8. vbi egregiè impugnat sententiã Scoti. Primò. Quia visio Dei est ipsius sicuti est, sed ita existit Diuina essentia à parte rei, q̃ est in tribus personis, ergo qui videt Diuinã essentiã sicuti est, videt illã sicut est in tribus personis. Confirmatur. Si Diuina essentia tantum existeret in vno supposito, non posset videri sicuti est, nisi videretur illud suppositum, ergo cũ reuera existat in tribus suppositis, necesse est vt tria supposita videantur, vt verificetur q̃ videtur Deus sicuti est. Secundò. Visa aliqua essentia, nisi videatur complementũ illius in quo sustentatur vt in subiecto vel supposito, adhuc inquietus est intellectus, cũ ergo Diuina essentia sustentetur in tribus suppositis, nõ quiescit intellectus donec illa videat. Tertiò. Quicquid naturaliter est in Deo est ipsamet essentia Dei realiter & formaliter & quidditatiuè, ergo si videtur Diuina essentia necesse est vt personæ cũ suis proprietatibus videantur. Probatur antecedens. Quia si detur oppositum, sequeretur q̃ aliquid accideret Deo, & q̃ non esset simplicissimus: siquidem aliquid est in Diuina essentia, quod non est ipsa formaliter. Et tandẽ probatur. Quia Deus natura sua est trinus in personis, ergo intrinsecè in eius diffinitione quidditatiua includuntur tres personæ, ac per consequens non potest videri Diuina essentia, nisi videantur tres personæ.

AD primum argumentũ Scoti respondetur, q̃ est impossibile, q̃ vidẽs Diuinam essentiam, abstrahat conceptũ essentiæ à conceptibus personarum. Primò quidẽ quia per illam visionẽ Dei sicuti est; nõ formatur cõceptus. Deinde, quia ipsæmet personæ intrinsecè includuntur in cõceptu Diuinæ essentiæ. Itẽ tertiò, quia Diuina essentia nõ est prior, nisi dũtaxat respectu cognitionis nostræ imperfectæ & obscuræ. Sed instat Scotus contra solutionem hanc. Essentia diuina est quid absolutum, persona verò est quid relatiuum; sed absolutum ex natura sua est prius intelligibile, quã relatiuum, ergo Diuina essentia per notitiã intuitiuam potest prius cognosci quàm persona. Respondetur, q̃ Diuina essentia propter sui infinitatẽ cõtinet simplicissimè absolutũ & relatiuũ, ita vt absolutum sit de intrinseca ratione relatiui, & relatiuũ de intrinseca ratione absoluti, & ita per notitiam intuitiuã neq; absolutã potest cognosci in abstractione à relatiuo, neq; è contra, sed simul vna & eadẽ cognitione debet vtrunq; cognosci. Relatiua etiã si inter se se cõparentur eadem cognitione intuitiua cognosci debent, tum quia sunt de intrinseca ratione Diuinæ essentiæ, atq; adeo vnico conceptu intuitiuo necessariũ est cognoscãtur simul cum essentia; tum etiã quia inuicem referuntur. Ex his patet solutio ad secundum. ¶ Ad tertium respondetur nego antecedens. Ad probationẽ negatur, q̃ Filius possit cognosci cognitione intuitiua non cognito Spiritu sancto, propter duplicẽ rationem. Prima est, quia Spiritus sanctus est de intrinseca ratione Diuinæ essentiæ. Secũdo, quia cognitione intuitiua Filius cognoscitur sicuti est naturaliter à parte rei: at Filius naturaliter est spirans à parte rei, ergo debet cognosci spirans, & ex consequenti simul debet cognosci Spiritus sanctus, qui est terminus ad quem refertur Filius prout est spirans. De perfectionibus autem diuinis absolutis patet ex dictis, quòd nõ potest vna diuina perfectio cognosci non cognitis aliis cognitione intuitiua.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd videntes Deum per essentiã omnia in Deo videant. Dicit enim Grego. † in 4. dial. Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident: sed Deus est videns omnia: Ergo qui vident Deum, omnia vident. Item quicunq; videt speculum, videt ea, quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcunque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicunque videt Deum, videt omnia, quæ sunt & quæ fieri possunt.

¶ 2 Præterea. Qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, vt dicitur † 3. de Anima. Sed omnia, quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quã eius essentia: Ergo quicunq; intelligit Deũ, potest intelligere omnia, quæ Deus facit vel facere potest.

¶ 3 Præterea. Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat: non quietatur eius naturale desiderium. Et ita videndo Deum non erit beata: quod est inconueniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

SED contra est, quòd angeli vident Deum per essentiam, & tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia: vt dicit Diony. † 7. cap. cæleſt. hierar. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia & cogitationes cordium. Hoc enim solius Dei est. Non ergo quicunque vident Dei essentiam, vident omnia.

RESPONDEO dicendũ, quòd intellectus creatus videndo Diuinam essentiam non videt in ipsa omnia, quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo secundũ quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, q̃ quanto aliqua causa perfectiùs videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum eleuatum, statim vno principio demonstratiuo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit. Quod non conuenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet q̃ ei singula explanẽtur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus & omnes rationes effectuũ, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, † vt ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

AD primum ergo dicendum, quòd Grego. loquitur quantum ad sufficiẽtiam obiecti, scilicet Dei, quòd quantum in se est sufficienter continet omnia & demonstrat. Non tamen sequitur quòd vnusquisq; videndo Deum omnia cognoscat: quia non perfectè comprehendit ipsum.

AD secundum dicendum, quòd videns speculum non est necessarium, quòd omnia in speculo videat nisi speculum visu suo comprehendat.

AD tertium dicendum, quòd licet maius sit videre Deũ, quàm omnia alia: tamen maius est videre sic Deũ, quòd omnia in eo cognoscantur, quàm videre sic ipsum: quòd non omnia, sed pauciora vel plura cognoscãtur in eo. Iam enim † ostensum est, q̃ multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

AD quartum dicendum, quòd naturale desideriũ rationalis creaturæ est ad sciẽdum omnia illa, quę pertinent ad perfectionem intellectus, & hæc sunt species & genera rerum & rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns Essentiam diuinam. Cognoscere autem alia singularia & cogitata & facta eorum, nõ est de perfectione intellectus creati: nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa, quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons & principium totius esse & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur: & beatus esset, vnde dicit * Aug. 5. confes. Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas: te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Nullus intellectus creatus videns Deũ per essentiam videt in ipso omnia quæ Deus facit, & facere potest.

Secunda conclusio. Eorum, quæ Deus facit vel facere potest, intellectus creatus tantò plura cognoscit, quantò perfectiùs videt Deum.

Tertia conclusio ad quartum. Quilibet beatus videt in Diuina essentia omnes species, omnia genera rerum creatarum, & earum rationes.

Quarta conclusio ad quartum. Nullus beatus videt in Diuina essentia omnia individua, omnes cogitationes eorum, & omnia quæ non sunt facta, fieri tamen possunt.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, q̃ D. Tho. vt patet ex litera, non loquitur de perfectionibus quæ sunt in Deo formaliter, sed de illis tantùm quæ sunt in Deo eminenter: eiusmodi autem sunt perfectiones quę pertinent ad creaturas.

DVbium graue est in hoc articulo; An beatus videat in diuina essentia aliquot creaturas, & vtrũ videat omnes etiam possibiles? De materia huius dubij disputãt Scholastici in. 4. d. 49. & quidam in 3. d. 14. Et in hac re quatuor circumferuntur sentẽtiæ. ¶ Prima sententia asserit, q̃ beatus in Diuina essentia nullam creaturam videt, sed cognitio creaturarum habetur à beatis extra Verbum per species inditas à Deo. Vnde colligit ista sententia, quòd quãdo sancti patres & grauissimi Theologi docent, quòd beati vidẽt creaturas in Verbo, non sit sensus formalis in hac locutione, sed causalis, idest, quòd ex eo quòd beati intuentur Verbum, resultant in illis species inditæ repræsentãtes creaturas in proprio genere. Hanc sententiã docẽt Gabriel in. 3. dist. 14. q. vnica. & Maior in. 4. d. 49. q. 5. & Ocham eadem dist. q. 13. Probatur primò hæc sententia. Visio beata est notitia intuitiua clarè & distinctè repræsentans obiectum: sed non potest clarè & distinctè aliqua creatura repræsentari per Diuinam essentiam, ergo beatus in diuina & beatifica visione nõ cognoscit creaturam aliquam per Diuinam essentiam. Probatur minor. Omnis repræsentatio distincta & expressa debet fieri per propriã speciẽ rei repræsentatæ, at Diuina essentia non est species propria alicuius creaturæ, ergo.

Et con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et confirmatur. Diuina essentia non repræsentat creaturas secundùm modum quem ipsæ creaturæ habent, ergo non repræsentat illas distinctè & clarè. Probatur antecedens. Creaturæ habent in se ipsis modum essendi potentialem; Diuina autem essentia repræsentat tanquam actus purus nullam habens potentialitatem, ergo non repræsentat eas vt sunt. Confirmatur secundò. Cognitio rei, quæ habetur in imagine aut in causa effectiua ipsius rei, non est cognitio clara & intuitiua illius rei, quia per illam cognitionem res non cognoscitur in se ipsa, sed in alio, ergo cognitio creaturarum, quæ haberetur in Diuina essentia, non esset cognitio intuitiua ipsarum. Probatur consequentia. Quia cognoscerētur creaturæ non in seipsis, sed in sua imagine & causa effectiua. ¶ Probatur secūdò. Quòd beatus in Diuina essentia intueatur aliquot creaturas, non prouenit necessariò ex eo, quòd videt ipsam Diuinam essentiam, ergo voluntariè asseritur, quemlibet beatum videre aliquot creaturas in Diuina essentia. Consequentia est manifesta, sed probatur antecedens. In Diuina essentia nō potest cognosci aliqua creatura, nisi ipsa Diuina essentia videatur ab intellectu creato prout dicit respectum ad creaturas & quatenus est idea exemplar & causa effectiua illarum, sed ex eo, quòd videtur Diuina essentia secundum se ipsam, non est necesse ꝙ videatur prout dicit respectum ad creaturas & prout est exemplar & causa earum, ergo. Maior est manifesta. Quoniam Diuina essentia non est ratio cognoscendi creaturas, nisi prout est exemplar & causa earū. Minor probata fuit suprà articulo præcedenti, dubio primo, conclusione secunda. Et confirmatur primò, argumento quo vtitur Henricus Gandau. quodlib. 6. artic. 4. qui fortassis fuit primus autor huius sententiæ. Si Diuina essentia cognoscitur ab intellectu creato prout est exemplar & causa creaturarum, sequitur ꝙ intellectus creatus cognoscat omnes creaturas quas Deus potest producere, consequens est impossibile, quia hoc esset comprehendere diuinam virtutem, ergo. Probatur sequela. Diuina essentia cognita intuitiue, prout est exemplar & causa creaturarū ex æquo repræsentat omnes creaturas possibiles, ergo intellectus creatus, qua ratione cognoscit in Diuina essentia aliquot creaturas, potest & omnes cognoscere. Confirmatur secundò. Diuina essentia prout est idea creaturarum est forma concepta ab intellectu diuino, vt inferiùs. q. 15. dicemus, ergo ex eo, quòd beatus intuetur ipsam Diuinam essentiam, non necessariò consequitur, quòd cognoscat illam prout est idea creaturarum, atq; adeò non est necesse, ꝙ cognoscat in illa aliquot creaturas. Confirmatur tertiò. Nam si ex natura visionis beatificæ sequitur necessariò, ꝙ beatus cognoscat aliquot creaturas in Diuina essentia, & quòd cognoscat ipsam Essentiam prout est idea & exemplar creaturarum, sequitur quòd per absolutam potentiam non possit fieri, ꝙ beatus intueatur Diuinam essentiam non cognoscendo aliquot creaturas, consequens autē apparet falsissimum, ergo. Probatur sequela. Per absolutam potentiam non potest fieri, quòd beatus intueatur Diuinam essentiam non videndo aliquod attributum formale, eo ꝙ de intrinseca ratione visionis beatificæ est ꝙ Essentia visa videantur omnia attributa eius formalia, ergo cadē est ratio in nostro proposito. Alia argumenta pro hac sententia videri possunt apud Gabrielem vbi supra. & in Durand. in. 4. dist. 49. quæst. 3.

Est secunda sentētia, quæ in alio extremo dicit, quēlibet beatum in Diuina essentia intueri omnes creaturas possibiles & earum rationes, & quantum ad essentias, & quantum ad existentias actuales ipsarum. Hanc sententiam innominatis autoribus referunt D. Thom. in. q. 8. de verit. art. 4. & Durand. vbi supra. ¶ Probatur primo. Intellectus potest cognoscere vnica intellectione omnia illa quæ repræsentatur ei per vnicam speciē, sed intellectui beato per vnicam speciem, nempè per Diuinam essentiam vnitam in ratione speciei repræsentatur vniuersa quæ Deus facit & facere potest, & eorū rationes, ergo vnica visione beatifica omnia ista cognoscit. ¶ Secūdò probatur. Quòd Diuina essentia repræsentet intellectui beato aliquot creaturas, & non repræsentet alias, non prouenit ex sola voluntate Dei, neque ex Diuina essentia vnita in ratione speciei, neq; ex lumine gloriæ, ergo baatus cognoscit omnes creaturas etiam possibiles absq; aliqua limitatione. Probatur antecedens. Et primò, quòd non proueniat ex sola Dei voluntate, patet manifestè. Quia præter diuinam voluntatem oportet constituamus aliquam rationem intrinsecam visioni beatificæ, per quam fiat illa limitatio ad certas creaturas repræsentandas. Quòd non proueniat ex Diuina essentia probatur. Nā Diuina essentia æqualiter se habet ad repræsentandum omnes creaturas & creatas & possibiles, ergo. Quòd non proueniat ex lumine gloriæ probatur. Nam lumen gloriæ per se primò eleuat intellectum ad videndum Dei essentiam, quasi secundariò verò ad videndas creaturas prout repræsentantur in Diuina essentia, ergo si ex parte Diuinę essentiæ æqualiter repræsentantur omnes creaturæ, lumen gloriæ nullam causat determinationem ad certas & determinatas creaturas cognoscendas. Huic argumento respondet aliqui Theologi, quòd determinatio ad certas creaturas cognoscendas in Diuina essentia sumitur ex ipsarum creaturarum actuali existentia intra ordinem vniuersi. Itaque Diuina essentia repræsentat primùm creaturas existentes, & ex non existentibus repræsentat aliquibus beatis illas creaturas quæ maiorē habent similitudinem & affinitatem cum creaturis existentibus. Hęc solutio videtur non displicuisse D. Tho. q. 8. de Veritate. art. 4. ad. 12. Sed tamen arguitur contra illam. Diuina essentia & diuina virtus nullo pacto determinatur aut immutatur ex actuali productione rerum ad extra, ergo ex actuali rerum existentia non determinatur ad repræsentādum potius creaturas existentes, quàm non existentes. Et confirmatur. Nam ex ista solutione sequeretur, quòd quilibet beatus intueretur in Diuina essentia omnia indiuidua & singularia quæ existunt à parte rei, vel existent in aliqua temporis differentia, cōsequens est falsum, & contra D. Tho. in hoc art. ad. 4. Secundò impugnatur eadem solutio. Nam ex illa sequitur, quòd duo beati in æquali gradu beatitudinis ex necessitate videant in Diuina essentia easdem prorsus creaturas, consequens autem est falsum: quoniam poterit contingere, quòd aliquæ creaturæ pertineant ad statum vnius beati, & non ad statum alterius. v. g. Beatus Dominicus, Beatus Franciscus fortè sunt æquales in beatitudine, & tamen Beatus Dominicus alia videt in Verbo, & alia Beatus Franciscus. Quia Beatus Dominicus videt ea quæ spectant ad Dominicam familiam, Beatus verò Franciscus videt ea quæ pertinent ad religionem ab ipso institutam.

¶ Tertiò

¶ Tertiò probatur, & simul confutatur ratio qua Diuus Thomas in hoc articulo probat primam conclusionem. Ex eo, quòd beatus cognoscat in Verbo omnes effectus à Deo producibiles non sequitur, quòd comprehendat Diuinam essentiam, ergo nulla est repugnantia quòd beatus omnia cognoscat in Verbo. Probatur antecedens. Ad comprehensionem Diuinæ essentiæ non satisfuerit cognitio infinita extensiuè omnium eorum, quæ sunt in Deo eminenter, sed requiritur cognitio eorum infinita intensiuè, idest, qua cognoscantur omni modo, quo sunt cognoscibilia, sed ex cognitione infinita extensiuè non colligitur necessariò cognitio infinita intensiuè, ergo. Probatur minor. Attributa Dei omnia formalia cognoscuntur à beatis cognitione infinita extensiuè: quia cognoscuntur omnia, quæ sunt infinita, & tamen non cognoscuntur infinite intensiuè, ergo. Et confirmatur primò. Ex eo, quòd beatus cognoscat vnum effectum non sequitur, quòd comprehendat Diuinam essentiam, prout est causa illius effectus, ergo ex eo, quòd videat vniuersos effectus non sequitur, quòd comprehendat Diuinam essentiam prout est causa omnium illorum. Confirmatur secundò. Si intellectus creatus cognosceret omnes effectus producibiles à Deo in semetipsis, non comprehenderet diuinam virtutem, ergo si cognoscat omnes illos in Diuina essentia non comprehendit diuinam virtutem. Probatur antecedens. Omnes effectus producibiles si de facto essent producti per impossibile, non adæquarent diuinam virtutem; Quia totum ens creatum non adæquat perfectionem entis increati, ergo cognitio omnium eorum non adæquat perfectionem diuinæ virtutis, & ex consequenti non comprehendit illam. Quartò probatur eadem sententia. Ex eo, quòd beatus videt omnem perfectionem formalem Dei non sequitur quòd ipsum comprehendat, ergo neque ex eo, quòd videat omnia, quæ sunt in Deo eminenter. Antecedens patet ex dictis articulo præcedenti. Consequentia probatur. Si duæ perfectiones conueniant eidem subiecto ordine quodam, & vna sit totalis ratio propter quam alia conuenit illi subiecto, si ex cognitione prioris non sequitur comprehensio rei, multo minus ex cognitione posterioris, sed perfectio formalis Dei est tota ratio propter quam omnes creaturæ sunt eminenter in Deo, ergo si ex cognitione formalis perfectionis diuinæ non sequitur comprehensio Dei, neque etiam sequitur ex cognitione omnium creaturarum, quæ in Deo sunt eminenter. Vltimò probatur. Diuina essentia repræsentat vniuersas creaturas, tanquam speculum voluntarium, vt docet Diuus Augustinus in epistola ad Paulinum, sed viso speculo necessariò videntur ea omnia quæ in ipso repræsentantur, ergo.

Tertia sententia est, & consistit in duobus. Primum est. Quilibet beatus intuetur in Verbo omnes creaturas, & productas & producibiles quantum ad earum essentias & rationes essentiales. Probatur. Omnes creaturæ repræsentantur naturaliter in Verbo quantum ad proprias essentias & essentiales rationes, ergo. Secundum est. Nullus beatus cognoscitur necessariò & ex natura visionis beatificæ aliquam creaturam quantum ad eius actualem existentiam, sed cognitio actualis existentiæ cuiuscunque creaturæ pendet ex dispositione diuinæ voluntatis. Probatur hoc. Nulla creatura repræsentatur naturaliter in Verbo quantū ad actualem existentiam sui: quoniam actualis creaturarum existentia pendet ex diuina & libera Dei voluntate, ergo. Probatur consequentia. Quia illa solùm necessario videntur visione beatifica, quæ naturaliter repræsentantur in Diuina essentia. Hanc sententiam docent Gotifreus citatus à Caiet. & à Capreolo in. 4. dist. 49. quæst. 6. Durand. dist. modò citata quæst. 2.

Quarta & vltima sententia est, quam docet D. Tho. in hoc articulo, & est à nobis explicanda. Consultò in hac parte missam facio sententiam Scoti in. 3. dist. 14. quæst. 2. quoniam de eius sententia iterum redibit sermo in art. 10. sequenti. Pro resolutione huius dubij notandum est, quod ista quæstio potest dispu tari in duplici sensu. Alter est de facto, an scilicet omnes beati videant in Verbo vniuersas creaturas. Alter sensus est de possibili, an scilicet per absolutam Dei potentiam fieri possit, vt aliquis intellectus creatus videat in Verbo omnia, quæ in Deo eminenter cōtinentur, & in vtroq; sensu est à nobis resoluenda ista quæstio.

Sit prima conclusio. Nullus beatus videt in Verbo omnia quæ Deus facit & facere potest, neque hoc fieri potest per absolutam Dei potentiam. Ista conclusio est expressa sententia D. Thomæ in hoc articulo, & in. 4. dist. 49. quæst. 2. art. 5. & vbicunque loquitur de hac re. Sed illam probat eleganter. 3. contra gent. cap. 56. Diuum Thomam sequuntur grauissimi viri. D. Bonauent. Marsil. & alij Scholastici, præter autores citatos in præcedentibus sententijs. Et quoad primam partem, quæ loquitur de facto, est adeò certa, vt oppositum vel sit hæresis vel hæresi proximum. Et probatur primò. Ex sacris scripturis apertissimè constat angelos beatos non videre in Verbo omnia mysteria gratiæ, & eadem est prorsus ratio de cæteris beatis, ergo. Probatur maior ex illo Isaiæ. 63. Quis est iste, qui venit de Edom? &c. Cui testimonio concinit aliud Psalm. 23. Quis est iste rex gloriæ? &c. Quæ testimonia Sancti Patres interpretantur de interrogatione angelorum dubitantium de aliquibus mysterijs pertinentibus ad Christum Dominum, & ad reparationem humani generis. Ita interpretatur Diuus Ambrosius libro de institutione virginis. capite. 5. Diuus Dionysius. 7. cap. cœlest. hierarch. Diuus Hieronymus super hunc locum Isaiæ, & super illa verba Pauli ad Ephesi. 3. Vt innotescat principibus & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. Hoc testimonium quam plurimum confirmat nostram conclusionem, præsertim iuxta interpretationem Hieronymi & Chrysostomi. Et ponderanda sunt verba præcedentia, scilicet, Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo, qui creauit omnia. Præterea, secundum fidem fateri oportet, angelos beatos non cognoscere diem extremum iudicij; Iuxta illud Marci. 13. De die illa nemo scit neque angeli Dei, ergo. Præterea tertiò. Angeli beati non cognoscunt plenè omnes cogitationes Dei, neque illa omnia mysteria, quæ pendent ex libera dispensatione diuinæ voluntatis, ergo. Probatur antecedens ex illo Pauli. 1. Corinthiorum. 2. Quæ sunt Dei nemo cognouit nisi spiritus Dei. Quo loco, vt ex contextu clarè colligitur, loquebatur Paulus de cogitationibus & cōsilijs Dei. Secunda pars conclusionis quæ procedit de possibili non est adeò certa sicuti præcedens, & ita eius oppositum absque

Universidad de Deusto
Biblioteca

errore posset affirmari. Sed tamen nostra conclusio A
est multò magis consentanea & literis sacris & testi-
monijs sanctorum patrum, quæ videntur procedere
etiam de possibili. Et probatur simul cum prima parte
conclusionis. Si beatus cognosceret omnia quæ Deus
facit & facere potest, comprehenderet Diuinam essen-
tiam, sed consequens est impossibile, & fidei contrariũ,
ergo. Probatur sequela. Cognosceret totũ, quod est in
Deo & formaliter & eminenter, ergo comprehenderet
Deum. Dicet quispiam, quòd licet videat totum, non
tamen videt totaliter, & ita non comprehendit. Con-
tra. Non lateret illum aliqua perfectio Dei, neque ali-
quis modus diuinæ perfectionis, ergo videret Deum
totaliter, quod est ex parte obiecti. Dixi, quod est ex B
parte obiecti, nam quod est ex parte potentiæ viden-
tis non videret totaliter, quoniam diuinus intellectus
clariùs & perfectiùs videret. Sed hoc non tollit com-
prehensionem. Etenim angelus comprehendit naturã
formicæ, quia videt eam totaliter ex parte obiecti, quã-
uis ex parte potentiæ non totaliter videat, quia diui-
nus intellectus clariùs & distinctius illam intuetur. Se-
cundo probatur eadem pars conclusionis. Qui cogno-
scit totalem & adæquatum effectum alicuius potentiæ
comprehendit ipsam in ratione potentiæ, sed qui co-
gnosceret ens omne creabile à Deo cognosceret effe-
ctum adæquatum diuinæ potentiæ, ergo comprehen- C
deret eam. Minor est euidens. Probatur maior. Tota
virtus potentiæ explicatur in effectu totali & adæqua-
to potentiæ, ergo. Ad istam rationem potest reduci ra-
tio D.Thomæ in corpore articuli. Sed est aduertendũ
circa illam, quòd cum dicit D.Thom. quòd quantò in-
tellectus cognoscit plures effectus alicuius causæ, tan-
tò perfectius cognoscit ipsam causam, non intelligit,
vt falsò opinatur Scotus vbi supra, quòd perfectior
cognitio causæ pendeat per se ex perfectiori cogni-
tione effectus: sed id tantum intendit Diuus Thomas,
quòd perfectior cognitio effectuum quæ habetur
in causa, præsupponit perfectiorem cognitionem ip- D
sius causæ.

Secunda conclusio. Nullus beatus cognoscit in Ver
bo omnes effectus producibiles quantum ad eorum
essentias. Ista conclusio asseritur contra tertiam senten
tiam, & quanuis eius oppositum non sit error certus in
fide, est tamen proximum errori si loquamur de facto.
Probatur primò. Quia aduersatur communi sententiæ
omnium Theologorum, & non bene consentit cum sa
cris literis, & testimonijs Sanctorum patrum in prima
conclusione citatis. Secundò probatur. Qui ita vide-
ret in Verbo omnes creaturas producibiles, compre-
henderet Dei omnipotentiam simpliciter loquendo, E
sed hoc aduersatur fidei, ergo. Probatur maior. Ille per
intellectum designaret aliquid vltra quod non posset
se extendere Dei omnipotentia, ergo. Et confirmatur.
Angelus comprehendit totam virtutem & potentiam
humanæ naturæ, quia cognoscit omnes effectus quan
tum ad eorum essentias, ad quos se potest extendere
virtus humanæ naturæ, quanuis non cognoscat actua-
lem existentiam omnium eorum; Quia actualis eorũ
existentia pendet ex libera hominis voluntate. Simili-
ter qui cognosceret omnes effectus artificiosos ad
quos se posset extendere ars alicuius artificis, quanuis
non cognosceret quandò artifex producturus esset hu
iusmodi effectus, comprehenderet artem illius artificis,
ergo ad comprehendendum aliquam potentiã, simpli-
citer loquendo, satis fuerit cognoscere omnem eius effe
ctum possibilem quantum ad essentiam, licet non co-
gnoscat quantum ad actualem existentiã. Tertiò pro-
batur. Si Deus abæterno decreuisset nullam produce-
re creaturam, qui cognosceret omnes effectus possibi-
les quantum ad eorum essentias, comprehenderet Dei
omnipotentiam, ergo qui modo habuerit similem co-
gnitionem effectuum possibilium, comprehendet Dei
omnipotentiam. Antecedens patet. Quia ille cognoscit
in Deo totum id quod est cognoscibile in ipso. Conse-
quentia vero probatur. Dei omnipotentia non est au-
cta ex eo quòd Deus decreuisset producere creaturas
ad extra, ergo illa cognitio Dei, quæ tunc esset compre
hensio diuinæ potentiæ, & modo etiam esset eius com-
prehensio. Quartò & vltimo probatur. Essentia diuina
tam naturaliter repræsentat omnes existentias rerum
possibiles, atque earum essentias, ergo sicut intellectus
beatus, iuxta sententiam Durandi, cognoscit omnes re
rum essentias, eadem ratione cognosceret & omnes ea-
rum existentias possibiles: atque adeò comprehendit
totam Dei virtutem. Verum est tamen quòd existen-
tiæ rerum prout exercent actu officium existentiæ nõ
repræsentantur naturaliter in Diuina essentia; quo-
niam quantum ad hoc officium actuale pendent ex
libera Dei voluntate, sed vt constat ex argumentis C
præcedentibus, ad comprehendendam diuinam po-
tentiam non est necesse cognoscere existentias rerum
isto modo.

Tertia conclusio. Quilibet beatus in Diuina essentia
videt aliquot creaturas. Ista conclusio asseritur contra
primam sententiam, sed illam docet non solum Diuus
Thomas in hoc articulo, sed tota antiquorum schola.
Probatur primò ex D.August. libro. 4. super Genesim
ad literam, cap. 23. & in sequentibus vbi geminam crea
turarum notitiam distinguit in angelis beatis. Alteram
qua cognoscunt illas in Verbo, & istam appellat matu
tinam; & alteram, qua easdem creaturas in proprio ge-
nere cognoscunt, & istam vocat vespertinam; sed eadẽ
est ratio de cæteris beatis, ergo omnes contemplantur
in Verbo aliquot creaturas. Secundò probatur. Omnia
fidei mysteria, quæ in via cognoscimus per fidem, in-
tuetur quilibet beatus in Essentia diuina, sed multa fi-
dei mysteria pertinent ad effectus creatos, cuiusmodi
sunt omnia mysteria Incarnationis Christi Domini, &
reparationis humani generis, ergo. Probatur maior du-
pliciter. Primò ex illo Pauli. 1. Corinthiorum. 13. Vi-
demus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem
facie ad faciem. Hoc testimonium multò commodius
& magis ad mentem Diui Pauli explicatur de vniuer-
sis fidei mysterijs, quàm de sola vnitate Diuinæ essen-
tiæ, & Trinitate personarum. Secundò probatur illa
maior. Visio Dei facialis, iuxta communem Theolo-
gorum doctrinam in. 4. distin. 49. est dos respondens
fidei, ergo visio illa extendit se ad manifestandum vni-
uersa fidei mysteria. Tertiò probatur conclusio. Ani-
ma Christi Domini videt omnia, quæ Deus cognoscit
scientia visionis, vt explicatur. 3. par. quæst. 10. art. 2.
ad secundum, sed non facilè potest intelligi quo pa-
cto anima Christi cognoscat omnia hęc per proprias
species cum sint infinita, ergo cognoscit illa in ver-
bo. Quartò probatur. Deus in sua essentia clarè &
distinctè cognoscit vniuersas creaturas, ergo etiam
intelle-

intellectus creatus poterit clarè & distinctè cognoscere A
in Diuina essentia aliquot creaturas. Vltimò probatur.
Si beati non intuentur aliquot creaturas in Verbo, se-
quitur, quòd non sint diuersi gradus in essentiali beati-
tudine, sed quòd omnes beati habent æqualem gradũ
essentialis beatitudinis, consequens aduersatur fidei, vt
ex dictis supra in hac quæstione constat, ergo. Proba-
tur sequela. Diuersitas graduum essentialis beatitudi-
nis in hoc solum potest consistere, quòd vnus beatus
plures creaturas cognoscat in Verbo, quàm alius, ergo
sublata creaturarum cognitione non est diuersitas gra-
dus in beatitudine essentiali. Propter hæc argumenta
aliqui viri grauissimi docent primam opinionem huic
oppositam esse manifestum errorem in fide. Sed ego
crediderim, hanc censuram esse valde rigidam, quoniã
omnia argumenta proposita habent apparentem solu
tionem. Sed nihilominus illa sententia præterquam q
aduersatur cõmuni doctrinæ antiquorũ Theologorũ,
non est admodum cõsentanea fidei, & ita est cauenda.

Quarta conclusio. Quilibet beatus videt in Diuina
essentia omnia genera, omnes species creaturarũ produ
ctarum, rationes ipsarum, totum vniuersi ordinem, om
nia mysteria, quæ per se spectant ad fidem: ac denique
vniuersa quæ spectant ad proprium statum beatorum.
Ista conclusio asseritur à D. Tho. in hoc art. ad. 4. & 3. C
cont. gent. c. 59. & est communis sententia Theologo-
rum. Probatur. Visio beata satiat omne desiderium ra-
tionabile & iustum, sed vniuersa ista quæ posuimus in
conclusione, cadunt sub rationabili & iusto desiderio
eorum qui beatificãtur, ergo. Probatur minor. Primò.
Genera & species creaturarum, ac totus vniuersi ordo
cadunt sub naturali desiderio rationalis creaturæ. De
his enim rebus verificatur illud Aristo. initio metaphy
sicæ; Omnis homo naturaliter scire desiderat. Deinde
mysteria fidei etiam pertinent ad iustum desiderium;
Nam omnes fideles rationabiliter desiderant desiderio
quodam supernaturali clarè & euidenter cognoscere D
in patria ea, quæ in via per fidem obscuram credunt, &
hoc desiderium est valdè consentaneum naturę nostri
intellectus: quia naturaliter inclinatur ad euidentem
notitiam habendam earum rerum, quæ sibi proponun
tur. Denique manifesta res est, vnumquemq; rationa-
biliter desiderare perfectam cognitionem eorum quæ
spectant ad proprium statum. Quæ autem sint ea quæ
ad statum pertinent cuiusque beati, explicabimus ar-
tic. 10. sequenti.

Quinta conclusio. Per absolutam Dei potentiã fieri
potest vt aliquis beatus clarè intueatur Diuinam essen
tiam, & nullam in ipsa creaturam cognoscat. Hanc sen- E
tentiam docet Durand. vbi supra, & est communiter re
cepta ferè ab omnibus discipulis D.Tho. Vide Caiet.
infra. q. 57. art. vlt. in fine commentarij. Sed probatur.
Nulla est implicatio, q aliqua cognitio attingat obie-
ctum primarium sui, & non attingat obiectum secun-
darium, sed Diuina essentia est primarium obiectum
visionis beatificæ, creaturæ verò pertinent ad obiectũ
secundarium, ergo. Et confirmatur. Quòd intellectus
beatus videat in Verbo plures vel pauciores creaturas
prouenit ex maiori vel minori luminis gloriæ intẽsio-
ne, ergo poterit esse tam remissum lumen gloriæ, vt tan
tum ostendat Diuinam essentiam, quæ est obiectũ pri-
marium, & non aliquam creaturam. Ista conclusio est
intelligenda de cognitione particulari & distincta crea
turarum. Nam in communi & quadam generalitate ne A
cessarium est, vt omnis qui clarè videt essentiam Dei
cognoscat omnes creaturas etiam possibiles, vt supra
explicatum est articulo præcedenti dubio. 1. ad vlti-
mum argumentum.

AD argumenta primæ opinionis respondetur.
Et ad primum distinguo minorem, si adæqua-
tio pensetur ex parte speciei, Diuina essentia nõ
repræsentat adæquate aliquam creaturam, sed inadæ-
quatè potius: quia non repræsentat præcisè vnam crea
turam, sed omnes tanquam vniuersalissima species. Si
verò adæquatio pẽsetur ex parte rei repræsentatæ, Di- B
uina essentia adæquatè repræsentat quamlibet creatu-
ram, id est repræsentat creaturam quamlibet secũdum
omnem rationem & modum, quem habet creatura à
parte rei, & ita repræsentat vnam creaturam tã exactè
& distinctè, atque si solam illam repræsentaret, & hæc
repræsentatio adæquata ex parte rei est sufficientissi-
ma ad cognitionem intuitiuam & claram ipsius rei. Ad
primam confirmationem distinguo antecedens, ex par
te modi repræsentandi concedo, ex parte rei repræsen-
tatæ nego quòd Diuina essentia non repræsentet crea-
turam secundum omnem modum quẽ habet ipsa crea
tura. Sicuti in naturalibus species lapidis quæ est in ocu- C
lo ex parte modi repræsentandi non repræsentat lapi-
dem sicuti est à parte rei. Quia species repræsentat mo-
do intentionali & immateriali, lapis autem habet mo-
dum materialem in seipso. Cæterum ex parte rei repre-
sentatæ repræsentat lapidem secundum modum om-
nem quem habet in re. Ita quòd repræsentat materiali-
tatem ipsius lapidis. Ad secundam confirmationem re-
spondetur, quòd procedit de cognitione quæ habetur
in imagine imperfecta. Nam cognitio rei, quæ habetur
in imagine quæ est altioris ordinis & quæ repræsentat
exactè & adæquatè ex parte rei repræsentatæ, est co-
gnitio perfectissima & intuitiua rei repræsentatæ per D
imaginem. ¶ Ad secundum argumentum respõdetur,
quod Diuina essentia illas tantum creaturas repræsen-
tat intellectui beato, per ordinem ad quas repræsentan
das se vnit intellectui beato. Vnde distinguitur antece-
dens: Non prouenit creaturarum cognitio ex visione
Diuinæ essentiæ absolutè & secundùm se visæ, cõcedo.
Non prouenit ex visione Diuinæ essentiæ visæ inquan
tum est exemplar creaturarum, nego. Et tunc dico, q
vt constat ex rationibus adductis pro conclusionibus
tertia & quarta, non voluntarie, sed rationabiliter asseri
mus q quilibet beatus intuetur Diuinam essentiam, nõ
solum secundùm seipsam & absolutè cõsideratam, sed
etiam prout est exemplar creaturarum. Ad primã con- E
firmationem respondetur, q nullus intellectus creatus
videre potest Essentiam diuinã prout est exẽplar om-
nium creaturarum, potest tamen videre illam prout est
exemplar quarundã creaturarum. Ad secundam con-
firmationẽ respõdetur, illam probare quintã cõclusio-
nẽ nostrã, quæ procedit de potentia absoluta Dei: Non
tamẽ probat, q de facto Diuina essentia nõ vniatur in-
tellectui beato creato prout est exẽplar & idea quarun
dam creaturarum. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, & ad probationem dico, q nõ est de intrin-
seca ratione visionis beatificæ, absolutè loquẽdo, quod
per illam cognoscantur aliquot creaturæ: quoniã crea-
turæ pertinent ad obiectũ secundarium diuinæ visio-
nis, & sola Diuina essentia est primariũ eius obiectum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad argumenta secundæ opinionis respondetur. Ad primum dico, quòd Diuina essentia secundùm se repræsentatiua est omnium creaturarum; Sed tamen nulli intellectui creato potest se vnire prout est omniũ creaturarum repræsentatiua, propter limitationem intellectus creati, & propter limitationem luminis gloriæ. Et quidem nullum est inconueniens, quòd repræsentatio Diuinæ essentiæ limitetur respectu intellectus creati. Quia hæc limitatio est respectiua, & nullam inducit imperfectionem in forma quæ limitatur. Vide quæ supra dicta sunt articulo præcedenti paulo ante primum dubium. ¶ Ad secundum argumentum respondetur, & primum dico, ꝙ solutio ibi assignata absque dubio nõ est sufficiens, & confutatur efficacissimè argumentis ibi factis. Et prætermissis alijs solutionibus notandum est pro vera solutione, ꝙ creaturæ quadrupliciter sunt in Deo. Primò per modum simplicitatis & perfectionis. Itaque omnis perfectio & entitas creaturarũ sublatis imperfectionibus est in Deo vnica simplicissima essentia, & est ipsemet Deus. In quo sensu verificatur illud Ioan. 1. Quod factum est, in ipso vita erat; & illud vulgatum Augustini & Theologorum, Creatura in Deo est creatrix essentia, & secundùm istum modum creaturæ sunt formaliter in Deo. Secundò modo creaturæ sunt in Deo sicuti effectus in causa actiua, quę virtutem habet ad producendum omnes creaturas secundùm omnem rationem & modum ipsarum creaturarũ. Hoc modo creaturæ sunt in Deo non formaliter, sed eminenter: quia sunt in Deo cum omnibus suis imperfectionibus naturalibus. Itaque lapis secundùm omnẽ materialitatem quàm habet à parte rei continetur in Deo tanquam causa actiua. Tertiò modo creaturę sunt in Deo tanquam in exemplari inadæquato, inadæquato, inquam, ex parte ipsius exemplaris; Nam ex parte rerum adæquatum exemplar est, vt explicuimus in solutione primi argumenti primæ opinionis. Quartò denique modo creaturæ sunt in Deo tanquam in exemplari adæquato, tam ex parte exemplaris, quàm ex parte exemplati. Et hoc modo creaturæ sunt in Deo secundùm rationes ideales. Etenim Diuina essentia prout est idea alicuius creaturæ est exemplar eius adæquatum. v.g. Diuina essentia, prout est idea hominis nõ est idea neque exemplar leonis, aut alterius, vt latius explicabitur infra quæst. 15. Secundò est notandum, ꝙ si creaturæ cognoscantur in Diuina essentia prout in illa sunt primo modo, cognoscuntur quidem omnes; Sed hæc cognitio non est propriè creaturarum, nam creaturæ quatenus sic sunt in Deo, non sunt creaturæ, sed ipsemet Deus, vt diximus. Si verò cognoscãtur prout sunt in Deo secundo & tertio modo, cognoscuntur quidem omnes creaturæ, sed tamen secundùm rationem communem entis creabilis, & non secundùm proprias & distinctas rationes; Quoniam Diuina essentia creaturas vt sic contentas in ipsa non repræsentat secundùm earum rationes distinctas, sed per modum vnitatis, & inadæquatè. Cæterùm si cognoscantur prout sunt in Deo quarto modo, cognoscuntur distinctè & particulariter secundùm proprias earum rationes distinctas. Hanc doctrinam videor mihi colligere ex D. Tho. 3. contra gentes. cap. 54. Ex qua sequitur, quòd creaturæ non possunt distinctè cognosci in Diuina essentia, nisi Diuina essentia cognoscatur prout est multiplex creaturarum idea. His positis respondetur ad argumentum, quòd determinatio repræsentationis prouenit ex illis tribus principijs in argumento positis. Et primùm ex lumine glorię prouenit, quod Diuina essentia non repræsentet intellectui beato vniuersas possibiles creaturas, vt explicui in solutione præcedentis argumenti. Quòd verò repræsentet istas, & non illas, prouenit & ex diuina voluntate, qua Deus vult vnire Essentiam suam intellectui creato prout est repræsentatiua & idea harum creaturarum & non illarum; & ex eo quòd Diuina essentia non est necessariò repræsentatiua sui ipsius prout est idea omnium creaturarum. Et ob hanc causam appellatur ab August speculum voluntarium. Et cum instat argumentum, Diuina essentia naturaliter repræsentat ex æquo omnes creaturas. Respondetur distinguendo, respectu intellectus diuini comprehendentis suam essentiam concedo, respectu verò intellectus creati, nego. Quemadmodum Diuina essentia necessariò & naturaliter repræsentat diuino intellectui omnes cogitationes & volitiones ipsius Dei, intellectui verò creato nullam repræsentat necessariò, sed prorsus voluntate libera repræsentat quas vult cogitationes. Et ratio à priori est. Quoniam vt dictum est in art. præcedenti dubio. 1. conclusione. 2. illa Dei attributa formalia, quæ intrinsecè important actualem respectum ad creaturas, non est necesse quòd cognoscantur visa Diuina essentia, at Diuina essentia prout est idea & exemplar adæquatum cuiuscunque creaturæ intrinsecè importat actualem respectum ad creaturam, ergo non est necesse, quod visa Diuina essentia secundùm se ipsam, videatur etiam ab intellectu creato prout est idea alicuius creaturæ, sed hoc pendet ex libera Dei voluntate. ¶ Ad tertium negatur antecedens. Nam satis constat ex dictis circa primam conclusionem, necessarium esse vt intellectus cognoscat in Diuina essentia omnes creaturas extensiuè, cognoscat ipsam Essentiam totam & totaliter, quantum est ex parte rei cognitæ, ac proinde, quòd cognoscat illam infinitè intensiuè. Ad primam confirmationem respondetur, quòd Diuina essentia nequit comprehendi ab intellectu creato, simpliciter loquendo, etiam prout est causa alicuius effectus in particulari; Quia intellectus creatus non potest cognoscere omnem rationem & modum, qui potest competere alicui creaturæ prout subest diuinæ prouidentiæ. Verum est tamen, quòd sicut intellectus creatus potest cognoscere omnem rationem & modum, qui conuenit creaturæ secundùm naturalem eius potentiam: ita potest comprehendere Diuinam essentiam prout est naturalis causa alicuius creaturæ; sed ista est comprehensio secundùm quid. Ad secundam confirmationem primùm negatur consequentia, quoniam ex eo quòd intellectus videat omnes creaturas in Essentia diuina manifestè sequitur, quòd cognoscat omnia quę sunt in Diuina essentia, & formaliter & eminenter, hoc autẽ non sequitur ex cognitione omnium creaturarum in seipsis. Secundò respondetur distinguendo antecedens, nõ comprehendet diuinam virtutem entitatiuè & secundùm perfectionem quam habet in semetipsa, concedo. Et hoc probat efficaciter argumentum quo probabatur antecedens: Cæterum extensiuè & prout virtus diuina est explicabilis in suo effectu totali & adæquato, nego. ¶ Ad quartum nego consequentiam. Ad probationem dico, quòd illa maxima Scoti tantũ habet verũ in ijs, quæ eodem modo insunt subiecto, at in præsentia perfectio

perfectio formalis formaliter inest Deo, creaturæ verò sunt in Deo eminenter. ¶ Ad vltimum respondetur cũ Caietano in hoc art. quòd vt colligitur ex D. Thom. q. 8. de Veritate. art. 4. & q. 12. ar. 6. Diuina essentia, propriè loquendo, nõ est speculum creaturarum, nec creaturæ continentur in ipsa tanquam in speculo. Quoniã de ratione speculi est quòd repræsentet per distinctas species acceptas ab ipsis rebus repræsentatis. Continentur ergo creaturæ in Diuina essentia, propriè loquẽdo, tanquam in causa effectiua & exemplari, & ita continentur per modum vnius, & eodem modo repræsentantur. Et ex consequenti non est necesse, ꝙ visa Diuina essentia distinctè, cognoscantur in ipsa omnes creaturæ. Appellatur autem Essentia diuina speculum metaphoricè, eò ꝙ clarissimè repræsentat omnes creaturas. Ex dictis restat solutum argumentum Durand.

Circa solutionem ad quartum vide D. Tho. 3. cont. gent. cap. 59. quo loco ad tria reducit illa, quæ beati nõ vident in Verbo. Primum. Nullus beatus videt in Verbo omnes creaturas producibiles. Probat ex illo Iob 11. Forsitan vestigia eius comprehendes? vestigia, id est creaturas. Ex his autem creaturis producibilibus, quæ in actu producentur, quamplurimi beati, imo forsan omnes, aliquot vident in Verbo, plures vel pauciores, iuxta quantitatem luminis gloriæ. Secundum. Nullus beatus videt in Verbo omnes cogitationes & volitiones ipsius Dei, sed plures vel pauciores iuxta luminis quantitatem. Probat D. Tho. ex illo. 1. Cor. 2. Quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei, quæ sunt Dei, id est consilia diuina. Tertium. Nullus beatus cognoscit omnes rationes rerum creatarum. Probat ex illo Ecclesiast. 8. Intellexi, ꝙ omnium operum Dei nullus posit inuenire rationem. ¶ Sed est aduertendum, rationes creaturarum esse in duplici differentia. Quædã sunt, quæ per se consequuntur naturam & quidditatẽ rei; & has omnes cognoscit quilibet beatus in Verbo, & de istis loquitur D. Tho. in hac solutione ad. 4. Quędam verò sunt quę conueniunt rei creatæ prout subest diuinæ potentiæ; & has omnes nullus beatus cognoscit in Verbo, sed iuxta quantitatem luminis plures vel pauciores. Quoniam istę rationes desumuntur ex omnipotentia infinita Dei, ac proinde sunt infinitæ, & de his procedit istud tertium dictum. Vide Ferrar. 3. contra gentes, vbi supra. An verò quilibet beatus videat in Verbo omnia individua & singularia cuiuscunq; naturæ specificæ, explicabitur art. 10. sequenti.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm ea quæ videntur in Deo à vidẽtibus Diuinam essentiam, videantur per aliquas similitudines creatas.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus diuinam essentiam per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, & visus in actu visibile in actu, in quantum eius similitudine informatur, vt pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus vidẽtis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

¶ 2 Præterea. Ea, quæ prius vidimus, memoriter retinemus; Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei (vt dicit August. † 12. super Gen. ad literam) post quam desijt essentiam Dei videre, recordatus est multorum, quę in illo raptu viderat: vnde ipse dicit quòd audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui. 2. Cor. 12. Ergo oportet dicere, ꝙ aliquæ similitudines eorũ, quæ recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum, quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat. 12. sup. Gene. cap. 28. tom. 3.

SED contra est quòd per vnam speciem videtur speculum, & ea quæ in speculo apparent, sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili: Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur per aliquas similitudines siue species videntur.

RESPONDEO dicendum, quòd videntes Deũ per suam essentiam ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsum essentiam diuinam intellectui eorum vnitam. Sic enim cognoscitur vnumquodque secundùm quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cũ enim quæcunque vni & eidem sunt similia, sibi inuicem sint similia: virtus cognoscitiua dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Vno modo secundùm se, quando directè eius similitudine informatur. Et tunc cognoscitur illud secundùm se. Alio modo secundùm quod informatur specie alicuius, quod est ei simile. Et tunc nõ dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio, qua cognoscitur aliquis homo in seipso, & alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis seu in proprijs naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Vnde secundùm illam cognitionem, qua res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiã, in ipso Deo nõ videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam diuinam intellectui præsentẽ, per quam & Deus videtur.

AD primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo in quantum vnitur essentiæ diuinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

AD secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitiuæ sunt, quæ ex speciebus primò conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconcepeis speciebus montis & auri, format speciem montis aurei: & intellectus ex præconceptis speciebus generis, & differentiæ format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius, cuius est imago. Et sic Paulus vel quicunq; alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ diuinæ potest formare in se similitudines rerum, quę in Essentia diuina videntur. Quæ remanserunt in Paulo etiã postquam desijt Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia à visione qua videntur res in Deo.

Conclusio articuli est negatiua.

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

DE hac conclusione vide quæ diximus articulo præcedenti circa tertiam conclusionem, & nota solutionem ad secundum huius articuli.

ARTICVLVS X.

¶Vtrùm videntes Deum per essentiam, simul videant omnia quæ in ipso vident.

64 3.cont.ca. 58.&.59.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd videntes Deum per essentiã non simul videant omnia, quæ in ipso vident. Quia secundùm † Philosophũ contingit multa scire, intelligere verò vnum. Sed ea, quæ videntur in Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum simul multa videri in Deo.

4.Topi.c. 4.in declaratione loci.33.to.1.

8.sup.Genes.ca.12. & 23.to.3

¶ 2 Præterea. Augustin. dicit * 8. super Gen. ad literam, quòd Deus mouet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per intelligentiam & affectionem: Sed creatura spiritualis est Angelus qui Deum videt. Ergo videntes Deum successiuè intelligunt & afficiuntur. Tempus enim successionem importat.

Lib.15.de Trin.c.16. in fi.to.3.

SED contra est, quod Augustin. dicit vlti. † de Trin. Non erunt volubiles nostræ cogitationes ab alijs in alia euntes atq; redeuntes: sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.

RESPONDEO dicendum, quòd ea quæ videntur in verbo, non successiuè, sed simul videntur. Ad cuius euidentiam considerandũ est, quòd ideo nos simul non possumus multa intelligere: quia multa per diuersas species intelligimus: diuersis autem speciebus nõ potest intellectus vnius simul actu informari ad intelligẽdum per eas: sicut nec vnum corpus potest simul diuersis figuris figurari. Vnde contingit quòd quãdo aliqua multa vna specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diuersæ partes alicuius totius, si singulæ proprijs speciebus intelligantur, successiuè intelliguntur, & non simul. Si autem omnes intelligantur vna specie totius simul intelligẽtur. Ostensum † est autem, quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per vnã essentiam Dei. Vnde simul & non successiuè videntur.

Artt. præc.

AD primum ergo dicendum, quòd sic vnum tantum intelligimus, inquantum vna specie intelligimus. Sed multa vna specie intellecta, simul intelliguntur: Sicut in specie hominis intelligimus animal & rationale, & in specie domus parietem & tectum.

AD secundum dicendum, q̃ angeli quantũ ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diuersas eis inditas, non simul omnia cognoscunt. Et sic mouentur secundum intelligentiam per tempus, sed secundùm quod vident res in Deo simul eas vident.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia ea, quæ videntur in Deo, videntur per vnam speciem intelligibilem, quæ est diuina essentia.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est dubium de veritate cõclusionis. Et probatur falsa. Primò. Si beati vident simul in Verbo omnia quæ spectant ad eorum statum, sequitur, quòd eorum cognitio sit valde imperfecta, consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela ex illo principio communi; Pluribus intentus minor est ad singula sensus, ergo intellectus beati si simul multa cognoscit in Verbo, imperfectè & remissè illa contemplatur. ¶Secundò. Si anima Christi Domini simul intuetur in Verbo vniuersa, quæ spectant ad eius statũ, sequitur, q̃ visio illius beatifica sit infinitè perfectior quacunq; visione alterius beati. Consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela. Anima Christi Domini videt in Verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis, vt dicitur in.3.p.q.10.art.2. ad secundum. de Veritate.q.8.art.4. sed ista sunt infinita, vt ibidem explicatur, ergo si omnia simul videt, eius visio in infinitum excedit quamcunq; visionem alterius beati. Patet consequentia. Nam omnis alius beatus finita videt in Verbo. ¶Tertiò. Quilibet beatus cognoscit omnia singularia & indiuidua cuiusque naturæ specificæ creatæ, sed non cognoscit illa simul, ergo. Probatur antecedens. Cognitio naturalis angeli extendit se ad omnia indiuidua & singularia cuiusque naturæ specificæ, sed visio beata est perfectior quacunque naturali cognitione: ergo etiam se extẽdit ad singularia indiuidua. Et confirmatur. Cognitio singularium pertinet ad perfectionem intellectus, ergo visio beatifica extendit se ad omnia singularia. Consequentia probatur. Quia visio beata confert intellectui omnem perfectionẽ. Probatur antecedens ex D.Tho.infra.q.14.art.11. Præterea probatur ratione. Cognoscere futura contingentia & cogitationes cordium est magna intellectus perfectio, & ita tribuitur solo intellectui diuino eorum cognitio, sed ista sunt quædam singularia, ergo. Præterea. Cognitio prudentialis valde perficit intellectũ, sed hæc cognitio versatur circa singularia, ergo. Probatur minor, scilicet, quòd non possint simul cognosci ista singularia omnia. Singularia non cognoscuntur, nisi quãdo actu existunt, sed non existunt omnia simul, ergo. Maior asseritur à D.Thom.infra.q.89.art.8. vbi dicit, quemlibet beatum cognoscere in Verbo ea, quæ apud nos aguntur, &.3.cont.gent.c.59. dicit, beatos cognoscere omnia singularia sub speciebus existentia, ergo secundùm D.Tho. beati dumtaxat cognoscunt singularia existentia. ¶Quartò. Quilibet beatus cognoscit in Verbo vniuersa, quæ spectant ad eius statum, sed ista non potest cognoscere simul, sed successiuè, ergo. Probatur minor. Ea quæ pertinent ad statum beatorum non sunt omnia simul quando beatus incipit Deum videre, sed successiuè postea contingunt. v.g. ad statum beati Dominici pertinet cognoscere ea, quæ geruntur in ordine Dominicano, at ista successione temporis cõtingunt, ergo. Et confirmatur. Ad statum cuiuslibet beati pertinet cognoscere preces & orationes, quæ ad ipsum funduntur, at ista non cognoscit simul, sed tunc cognoscit quamlibet orationẽ quando ad ipsum emittitur, ergo. Confirmatur secundò. Ad statum angelorum spectat cognoscere omnia illa, quæ sunt commissa eorum curæ & gubernationi, sed ista angeli non simul, sed successiuè cognoscunt, ergo. Probatur minor ex illo quod legitur Daniel. 10. quod angeli, quibus erat commissa gubernatio populi Israelitici & regni Persarum, ignorabant quid esset agendum circa Israelitici populi exitum de regno Persarum.

In hoc

In hoc dubio Scotus in.3.d.14.q.2. loquens de anima Christi specialiter dicit, quòd anima Christi videt in Verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis non tamen actu, sed habitu, ideſt, quod actualis visio Verbi est habitualis cognitio creaturarum, ita q̃ successiuè anima Christi Domini potest modo cognoscere in Verbo aliquam vnam creaturam, & postea aliam, & sic successiuè de omnibus. Hanc sententiam reputat probabilem Maior in.4.d.49.q.5. & vterque insinuat, idem esse dicendum de cæteris beatis. ¶Sed his non obstantibus sententia D.Tho. quæ habetur in conclusione articuli, quæ excludit omnem successionem à visione beatifica cuiuscunque beati, habenda est tanquã certissima. Et oppositum licet non sit error in fide, est tamẽ improbabile. Probatur primò ex D.August. 15. de Trinit.c.16. qui est locus citatus à D.Tho. in argumento Sed contra, & lib.83.quæstionum.q.23. vbi inquit, quòd anima cuiuscunque beati & eius sapientia mensurãtur æternitate participata, & nomine sapientiæ intelligit Augustinus visionem Diuinæ essentiæ, sed ea quæ mensurantur æternitate participata sunt tota simul neq; admittunt aliquam successionem, ergo visio beata est tota simul secundùm Aug. Secundò probatur ratione. Omnia principia visionis beatificæ manent inuariata in tota æternitate, ergo in visione beatifica nulla erit mutatio nec variatio, atque adeò est tota simul. Consequentia apparet bona, probatur antecedens. Lumen gloriæ neque crescet, neque decrescet in tota æternitate, Essentia diuina semper eodẽ modo erit vnita intellectui beato in ratione speciei intelligibilis, & ista sunt omnia principia visionis beatificæ, ergo. Et cõfirmatur. Beatus cognoscit creaturas in Diuina essentia, secundùm quòd in ipsa repræsentantur, sed eodem modo repræsentantur creaturæ in Diuina essentia per totam æternitatem, ergo semper cognoscuntur in Diuina essentia eodem modo. Ista ratio cum sua confirmatione procedit à priori, & est efficacissima. Vide alias rationes in hoc articulo, &.3.contra gentes, cap.60.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum negatur sequela. Et ad probationem dico, q̃ illud axioma, Pluribus intentus, &c. tãtùm habet verum quando cognoscuntur plura per modũ plurium, at in visione beata plures creaturæ nõ per modum plurium, sed per modum vnius cognoscũtur; Nã cognoscuntur per vnicam speciem, & quatenus conueniunt sub vno formali & primario obiecto, quod est Diuina essentia. ¶Ad secundum respondetur breuiter, quòd visio beata animæ Christi est perfectior quacunque alia visione beata infinitè quidem, sed non infinitate simpliciter, sed secũdùm quid. Quia anima Christi videt creaturas infinitas non simpliciter infinitas, sed in certo genere. Sed de cognitione animæ Christi disputatur copiosè.3.par.quæst.10. ¶Ad tertium respõdetur primò concessa maiori, nego minorem. Ad probationem respondetur, quòd illa testimonia D.Thom. in hoc sensu accipienda, quòd quilibet beatus videbit ab instanti primo suæ beatitudinis vniuersa singularia quæ habebunt esse in aliqua temporis differentia, exceptis tamen cogitationibus & volitionibus. Nã hæc singularia sola anima Christi intuetur in Verbo; Quia eorum cognitio pertinet ad eius statum. Ferrar. 3.cont.gent.cap.59. existimat probabiliter posse dici, quòd beatus in primo instanti suæ beatitudinis tãtùm cognoscit in Verbo illa singularia: quæ tunc actu existunt, aut extiterunt in tempore præterito. Singularia verò futura cognoscit postea in Verbo successiuè pro tempore quo fiunt & existunt: Sicut solet dici de cognitione angelorum, quòd species angelica absque sui mutatione repræsentat angelo successiuè singularia pro tempore quo actu existunt in rerum natura. Cæterùm ista sententia, licet aliqualiter possit defendi, est tamen falsa, & contra doctrinam D.Tho. in hoc art. &.3. contra gentes.c.59. &.q.8. de Veritate.art.4. quibus in locis apertissimè excludit omnem successionem à visione beata. Præterea, species quę est principium visionis beatificæ repræsentat omnia actu semota omni potentialitate & successione, quod non reperitur in speciebus angelorum, ergo. Secundò respondetur, probabilius mihi esse, quemlibet beatum ea tantum singularia in Verbo cognoscere, quæ ad eius statum pertinent. Et de his singularibus est intelligendus D.Thom. cum asserit, quemlibet beatum videre ea quæ apud nos geruntur, & videre singularia sub speciebus existentia. Vnde ad argumentum negatur maior. Nã certè si quilibet beatus vniuersa singularia intuetur in Verbo, frustra quæritur à Theologis, an quilibet beatus videat in Verbo ea omnia, quæ spectant ad eius statum. Ad probationem, maiori & minori concessis, negatur consequentia. Et ratio est. Quoniam species angelorum repræsentant quidem omnia singularia, sed tamen successiuè prout fiunt in rerum natura. Hæc autem successio repræsentationis non decet visionem beatificã. Ad confirmationem respondetur, quòd possumus de intellectu dupliciter loqui, & prout est speculatiuus, & prout est practicus; Si loquamur de intellectu prout est speculatiuus, singularium cognitio non est eius perfectio, propriè loquendo, vt docet D.Tho.art.8. huius quæstionis ad quartum: est tamen signum perfectionis, ita q̃ cognitio perfectior & vniuersalior ad plura singularia se extendit, & in hoc sensu intelligendus est D.Tho. infra quæst.14.art.11. & in eodem sensu verificatur, q̃ cognitio futurorum contingentium est magna perfectio intellectus. Si verò sermo fiat de intellectu prout practicus est, fateor, quòd cognitio singularium pertinet ad eius perfectionem, non quidem omnium singularium, sed illorum, quorum cognitio per se requiritur ad iudicia prudentialia circa materias virtutum moralium. Et hęc omnia singularia quilibet beatus cognoscit in Verbo. ¶Ad quartum Caiet.in.3.par. q.10.art.2. docet, quemlibet beatum cognoscere in Verbo illa omnia, quæ pertinent ad eius statum pro primo instanti suæ beatitudinis, reliqua verò, quæ in processu beatitudinis pertinent ad eius statum, cognoscit quidem in Verbo, non tamen formaliter, sed causaliter, ideſt, ex visione Verbi oritur vt fiant ei peculiares reuelationes de eiusmodi rebus. Ab ista sententia non longè recedit Duran. in.4.d.49.q.3. in solutionibus argumentorum secundi, & tertij, quæ citra dubiũ est sententia probabilis & ex illa soluuntur multæ difficultates quæ opponi solent in hoc loco. Sed nihilominus probabilius mihi videtur cũ Ferrar. vbi supra, quòd quilibet beatus videt in Verbo formaliter omnia quæ spectant ad eius statũ in toto processu beatitudinis, videntéque omnia ista à primo suæ beatitudinis momẽto absq; aliqua successione. ¶Sed est aduertendũ, q̃ cum status beatificus sit inuariabilis, omnia quæ spectant

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad ſtatum cuiuſque beati pro toto beatitudinis progreſſu,pertinent ad ipſum pro primo inſtanti beatitudinis, ſaltim radicaliter. v. g. ad ſtatum beati Dominici pertinent omnia,quæ ſunt alicuius momenti in familia Dominicana,hæc autem in primo inſtanti ſuæ beatitudinis pertinebant omnia ad eius ſtatum radicaliter,eo quòd tota ipſa religio Dominicana iam tunc ad ipſum pertinebat.Sed arguet quiſpiam. Si quilibet beatus intuetur in Verbo formaliter vniuerſa, quæ ſpectant ad eius ſtatum,ſequitur quòd minus beatus poſsit videre in Verbo plures creaturas,quàm is qui beatior eſt, conſequens eſt falſum,ergo.Sequela probatur. Nam plura poſſunt pertinere ad ſtatum vnius beati, quàm ad ſtatum alterius beatioris,verbi gratia,ſupponamus D.Laurentium eſſe beatiorem beato Dominico, certa res eſt, quòd ad ſtatum B.Dominici plura pertinent,quàm ad ſtatum B. Laurentij. Quia ad B. Dominicum ſpectant omnia quæ in eius religione geruntur.Huic argumento quidam Theologi dicunt, nullum eſſe inconueniẽs admittere minus beatum videre in Verbo plura ſingularia, quia cognitio ſingularium non cauſat maiorem beatitudinem eſſentialem. Verumtamen hæc ſolutio eſt improbabilis.Quoniam qui plura ſingularia cognoſcit in Diuina eſſentia,perfectiùs videt ipſam Diuinam eſſentiam,& ex conſequenti eius beatitudo eſſentialiter eſt perfectior. Ad argumentum ergo reſpondetur, quòd ille exceſſus ſingularium, in quo excedit minus beatus, compenſatur in magis beato per cognitionem aliarum creaturam ſiue exiſtentium, ſiue poſsibilium, quæ videntur à magis beato in Diuina eſſentia, & non à minus beato. Ad primam confirmationem Caietanus.2.2.quæſt.83.art.4.circa ſolutionem ad ſecũdum exiſtimat, quemlibet beatum intueri in Verbo à primo inſtanti ſuæ beatitudinis omnes orationes, quæ ad ipſum fundendæ ſunt in toto ſuę beatitudinis progreſſu. Et hæc ſententia aliquale habet fundamẽtum in D. Tho.in illa ſolutione ad ſecundum. Cæterùm verior apparet ſententia,& magis recepta à Theologis,quemlibet beatum cognoſcere omnes orationes, quæ ad ipſum funduntur per ſpeciales reuelationes. Itaq; cognoſcit illas in Verbo non formaliter,ſed cauſaliter. Et hoc aperte docet D. Tho. in illa ſolutione ad ſecundum, ſi verè expendantur verba. Hoc ergo ſuppoſito ad confirmationem dico,q cognoſcere orationes fideliũ non pertinet intrinſecè ad ſtatum cuiuſlibet beati, niſi duntaxat Chriſti domini. Nã Chriſtus Dominus eo quòd eſt mediator Dei & hominum, etiam eſt aduocatus noſter apud Patrem.Et ita ad eius ſtatum pertinet cognoſcere orationes omnium hominum,quæ ad ipſum fundendæ ſunt in tota æternitate. Verum eſt tamen,quòd vt docet D.Tho.vbi ſupra in 2.2.ad excellentiam omnium beatorum ſpectat cognoſcere petitiones, quæ ad ipſos funduntur à viatoribus. Hæc tamen excellentia non eſt intrinſeca ſtatui beatifico alicuius beati, Chriſto excepto,ſed eſt per ſe conſequens ad illum ſtatum. Nã cum beati omnes ſint amici Dei & familiares, imo & commenſales, ex quodam naturali cõſequio oritur, vt facultatem habeant liberam præſentandi Deo petitiones noſtras,& intercedẽdi pro nobis. Ex hoc ſequitur non eſſe neceſſe, vt beati cognoſcant formaliter in Verbo petitiones noſtras & orationes,id tamen neceſſarium eſt,vt eas cognoſcant in Verbo cauſaliter. Ad ſecundam confirmationem ſimiliter reſpõdetur, quòd non pertinet per ſe ad ſtatum beatificum angelorum, q deputentur ad cuſtodiam & gubernationem alicuius prouincię,aut regni,aut q mittantur ad aliquod miniſterium exequendum in Eccleſia militante, ſed hoc conuenit illis,non prout beati ſunt,ſed prout ſunt miniſtri Dei miſsi in miniſterium propter eos, qui hæreditatem capiunt ſalutis,ad Heb. 1. Verum eſt, q huiuſmodi miniſterium cedit in ipſorum excellentiam, quia ſeruire Deo eſt regnare.

Circa rationem verò D.Tho.in hoc art.notandũ eſt primò,q illa ſententia D.Tho.q intellectus nõ poteſt informari ſimul pluribus ſpeciebus,eſt intelligenda de informatione actuali.Itaq; nihil inconuenit, intellectũ ſimul informari plurimis ſpeciebus per modum habitus:at non poteſt ſimul vti pluribus ſpeciebus per modum plurium. Hæc intelligentia habetur expreſsè in D.Tho.1.2.q.54.art.1.ad vltimum. Secundò notandum eſt,quòd iſtamet ſententia eſt intelligenda de ſpeciebus eiuſdem ordinis.Quoniam non inconuenit, intellectum ſimul perfectè actuari pluribus ſpeciebus diuerſi ordinis. v.g.anima Chriſti Domini ſimul cognoſcit per ſpeciem diuinam,ideſt,per Eſſentiam diuinam, & per ſpeciem creatã infuſam per ſe, ac deniq; per ſpeciem per ſe acquiſitam. Et ratio huius eſt. Quoniã ſpecies ordinis ſuperioris continet eminenter ſpeciem ordinis inferioris.Itaq; Diuina eſſentia in ratione ſpeciei eminentiſsimè continet ſpeciem infuſam, & acquiſitã. Item ſpecies per ſe infuſa eminenter continet ſpeciem per ſe acquiſitam.Quocirca cũ intellectus ſimul actuatur his tribus ſpeciebus non cenſetur actuari pluribus ſpeciebus ſimpliciter loquendo,ſed vnica ſpecie perfectè explicata ſecundùm omnem virtutem ſuam. Vide Caiet.in hoc articulo circa rationem articuli.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrùm aliquis in hac vita poſsit videre Deum per eſſentiam.

AD VNDECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis in hac vita poſsit Deum per eſſentiam videre. Dicit enim Iacob Gen.32.Vidi Deum facie ad faciẽ. Sed videre facie ad faciem, eſt videre per eſſentiam, vt patet per illud quod dicitur. 1.Corin.13. Videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate:tunc autem facie ad faciem. Ergo Deus in hac vita per eſſentiam videri poteſt.

¶ 2 Præterea.Numeri.12.dicit Dominus de Moyſe,Ore ad os loquor ei. Sed qui ore ad os loquitur Deo palàm,& nõ per ænigmata ad figuras,videt Deum.Sed hoc videre eſt, Deum per eſſentiã videre. Ergo aliquis in ſtatu huius vitæ poteſt Deum per eſſentiam videre.

¶ 3 Præterea. Illud, in quo alia omnia cognoſcimus & per quod de alijs iudicamus, eſt nobis ſecundũ ſe notum. Sed omnia etiã nunc in Deo cognoſcimus. Dicit enim Auguſt.† 12.confeſ. Si ambo videmus verum eſſe quod dicis; & ambo videmus verũ eſſe quod dico: vbi quæſo illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa, quæ ſupra mentes noſtras eſt incommutabili veritate.Idem etiam in libro de vera religione† dicit, quòd ſecundùm veritatem diuinam de omnibus iudicamus. Et.12.de Trinitate† dicit, quòd rationis eſt iudicare de iſtis corporalibus ſecundùm

ſecundùm rationes incorporales & ſempiternas; Quæ niſi ſupra mentem eſſent, incõmutabiles profectò non eſſent.Ergo & in hac vita ipſum Deum videmus.

¶ 4 Præterea. Secundùm Auguſt. 12. ſuper Genet*.ad literam, Viſione intellectuali videntur ea,quę ſunt in anima per ſuam eſſentiã. Sed viſio intellectualis eſt de rebus intelligibilibus, non per aliquas ſimilitudines ſed per ſuas eſſentias,vt ipſe ibidẽ dicit. Ergo, cùm Deus ſit per eſſentiam ſuam in anima noſtra, per eſſentiam ſuam videtur à nobis.

SED cõtra eſt quod dicitur Exod. 32. Non videbit me homo & viuet. glo. Quandiu hic mortaliter viuitur, videri per quaſdã imagines Deus poteſt, ſed per ipſam naturæ ſuæ ſpeciem non poteſt.

RESPONDEO dicendũ, quòd ab homine puro Deus videri per eſſentiam nõ poteſt, niſi ab hac vita mortali ſeparetur.Cuius ratio eſt:quia, ſicut ſuprà * dictum eſt,modus cognitionis ſequitur modũ naturæ rei cognoſcentis. Anima autem noſtra quandiu in hac vita viuimus,habet eſſe in materia corporali: vnde naturaliter non cognoſcit aliqua niſi quæ habent formam in materia: vel quæ per huiuſmodi cognoſci poſſunt. Manifeſtum eſt autem quòd per naturas rerum materialium Diuina eſſentia cognoſci nõ poteſt.Oſtenſum eſt enim ſuprà *, quòd cognitio Dei per quancunque ſimilitudinẽ creatã non eſt viſio eſſentiæ ipſius. Vnde impoſsibile eſt animæ hominis ſecundùm hanc vitam viuentis eſſentiam Dei videre. Et huius ſignũ eſt,quòd anima noſtra quãto magis à corporalibus abſtrahitur, tanto intelligibilium abſtractorum ſit capacior. Vnde in ſomnijs & alienationibus à ſenſibus corporis magis diuinæ reuelationes percipiuntur,& præuiſiones futurorum. Quòd ergo anima eleuetur vſque ad ſupremũ intelligibilium,quod eſt Eſſentia diuina,eſſe nõ poteſt quandiu hac mortali vita vtitur.

AD primum ergo dicendũ,quòd ſecundùm Dionyſium 4. cap. cœleſti. hierar. ſic in ſcripturis dicitur aliquis Deum vidiſſe inquantum formatæ ſunt aliquæ figuræ,vel ſenſibiles, vel imaginariæ ſecũdùm aliquam ſimilitudinem aliquod diuinum repræſentãtes. Quod ergo dicit Iacob, Vidi Deum facie ad faciem: referendum eſt non ad ipſam Diuinam eſſentiam,ſed ad figuram, in qua repræſentabatur Deus. Et hoc ipſum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet,vt videatur perſona Dei loquentis,vel loquens Deus,licet imaginaria viſione,vt infrà patebit*, cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad deſignandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis ſupra communem ſtatum.

AD ſecundum dicendum,quòd ſicut Deus miraculoſe aliquid ſupernaturaliter in rebus corporeis operatur,ita etiam & ſupernaturaliter & præter communẽ ordinem mentes aliquorum in hac carne viuẽtium, ſed non ſenſibus carnis vtentium, vſque ad viſionem ſuæ eſſentiæ eleuauit,vt dicit Auguſt*. 12. ſuper Gen. ad lit.& in lib.de videndo Deũ,de Moyſe qui fuit magiſter Iudæorum, & Paulo qui fuit magiſter Gentium. Et de hoc plenius tractabitur,cum de raptu eius agemus.

AD tertium dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre, & ſecundùm ipſum de omnibus iudicare, inquantum per participationem ſui luminis omnia cognoſcimus & dijudicamus. Nam & ipſum lumen naturale rationis participatio quædam eſt diuini luminis, ſicut etiam omnia ſenſibilia dicimus videre & iudicare in Sole, id eſt, per lumen ſolis. Vnde dicit Auguſt. 1.† ſoliloquiorum, Diſciplinarum ſpectamina videri non poſſunt:niſi aliquo velut ſuo ſole illuſtrentur, videlicet Deo.Sicut ergo ad videndum aliquid ſenſibiliter non eſt neceſſe quòd videatur ſubſtãtia ſolis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non eſt neceſſarium quòd videatur eſſentia Dei. 1.li.ſoliloc.8.in principio to.1.

A D quartum dicendum, quòd viſio intellectualis eſt eorum,quæ ſunt in anima per ſuam eſſentiam,ſicut intelligibilia in intellectu.Sic autem Deus eſt in anima beatorum,non autem in anima noſtra, ſed per præſentiam,eſſentiam,& potentiam.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt.Nullus homo purus poteſt videre Deum per eſſentiam, niſi à mortali vita ſeparetur.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notãdum eſt primò,quòd eius concluſio non eſt intelligenda de facultate naturali.Iam enim ſupra artic.4.D.Tho.explicuit, q per naturalem facultatem nullus intellectus creatus poteſt videre Diuinam eſſentiam. Quocirca concluſio intelligenda eſt de potentia ſupernaturali. Secundò eſt notandũ,q cum ſit duplex potẽtia ſupernaturalis,altera ordinaria, & eſt illa quæ alligatur legibus à Deo ſtatutis; altera abſoluta, quæ nullis conſtringitur legibus, concluſio D. Tho. non eſt intelligenda de potentia abſoluta,ſed de potentia ordinaria.Quoniam vt ipſe D.Tho.fatetur in ſolutione ad ſecundum D.Paulus,& Moyſes per potentiam abſolutam Dei in hac vita mortali poſiti Diuinam eſſentiam viderunt. Ferrara 3.cont.gent.cap.47. videtur explicare hanc concluſionem D. Thomæ de potentia abſoluta Dei.Itaq; per omnem potentiã Dei infactibile ſit q aliquis in hac mortali vita intueatur Diuinam eſſentiam. Sed Caietanus in hoc commentario concluſionem literæ exponit de potẽtia ordinaria Dei. Verumtamen nulla eſt contradictio inter hos autores. Quoniam diuerſo modo intelligunt illã concluſionem D.Thomæ.Caietanus ita intelligit illam, q nullus homo in hac mortali vita poſsit videre Diuinam eſſentiam,etiam ſi in eius viſione nõ vtatur aliquo ſenſu, neque videat abſque conuerſione ad phantaſmata; Et concluſio in iſto ſenſu citra dubium non poteſt verificari niſi de potentia ordinaria, quia per abſolutam Dei potentiam nõ implicat, q eiuſmodi viſio Diuinæ eſſentiæ cõmunicetur homini in vita mortali exiſtẽti. Ferrarienſis verò ita explicat concluſionem, q nullus homo in hac vita poteſt videre Diuinam eſſentiã, taliter quòd eius viſio pẽdeat ab vſu alicuius ſenſus, & fiat per conuerſionem ad phantaſmata; & in hoc ſenſu explicata concluſio habet verum, etiam ſecundùm abſolutam Dei potentiam. Sed aduertẽdum eſt,quòd concluſio D. Thomæ explicata in ſenſu Ferrarienſis non eſt certa ſecundùm fidem,eſt tamen communis ſententia Theologorum. Et probatur ratione efficaciſsima. Quoniam Diuina eſſentia prout eſt ſpecies per quam fit illa viſio, nullam habet dependentiam, aut colligationem cum phantaſmate, neque illam poteſt habere, ergo impoſsibile eſt, quòd viſio,quæ fit per Diuinam eſſentiã à phantaſmate pendeat. Cæterum ſi concluſio ſumatur in ſenſu expolito à Caietano, & intelligatur

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundùm potentiam ordinariam, est manifesta fides definita in concilio Vienensi contra Begardos, & Beguinas. Et probatur ex illo Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam. Et cap. 3. Qui de terra est, de terra loquitur, qui de cœlo venit super omnes est, quod vidit hoc testatur. Quo loco Christus Dominus aperte designat, nullum hominem præter ipsum, qui de cœlo descēdit, vidisse mysteria fidei in diuina essentia. Et 1. ad Tim. 6. Lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed neq; videre potest. Exod. 33. Non videbit me homo & viuet. Ista testimonia, & similia vt minimum intelligenda sunt secundùm potentiā Dei ordinariam.

Circa illa verba D. Thomæ in corpore, scilicet quòd homo in somnijs aptior est ad percipiendas reuelationes spirituales quàm in vigilia, &c. notādum est primo quòd intellectus in operatione sua duo habet officia. Alterum apprehendere, & alterum iudicare. Nunc dico, q̄ hæc sententia D. Thomæ habet verum quantum ad apprehensionē, non autem quantum ad iudicium. Et ratio est. Quia ad percipiendas species rerū spiritualium disponitur homo ex eo, q̄ cessat ab operatione circa res materiales & sensibiles, quæ cessatio potissimū fit in somnijs, at iudicium fit per resolutionem ad sensibilia, quæ sensibus percipiuntur, ac proinde iudicium melius fit in vigilia, quàm in somno. Ista veritas potest colligi ex illo Genes. 28. vbi Iacob postquā in somnis vidit scalam cœlum attingentem expergefactus dixit; Verè Dominus est in loco isto, & ego nesciebam. Ecce quemadmodum Iacob in somnis viderat scalam attingentem cœlum, & angelos ascendentes & descendētes per illam. Sed tamen vsque ad vigiliam non perfectè iudicauerat, q̄ verè Deus erat in illo loco. Secundò est notandum, q̄ hæc sententia D. Thomæ est intelligēda de somno in quo phantasia non est consopita & conturbata, sicuti est in ijs, qui post multum cibum & potum dormiunt, sed requiritur q̄ in somno tantum exteriores sensus ligati sint; phantasia vero libera maneat vt possit ministrare subtiliores species intellectui dormientis. Videndus est Caietanus in hoc articulo.

DVbium graue est circa solutionem ad secundū, an D. Paulus, & Moyses viderint Diuinā essentiam dum fuerunt in hac mortali vita? Ista quæstio proprium locum habet in. 2. 2. q. 174. arti. 4. & q. 175. art. 3. Sed quoniam ille locus D. Thomæ solet in scholis raro tractari, idcirco in præsentia disputāda est. Et primum suadetur pars negatiua ex illis omnibus testimonijs, quæ adduximus ad probandum conclusionem literæ esse tenendam secundum fidem. Nam in illis testimonijs apertè designatur, nullum hominē, Christo Domino excepto, in hac vita vidisse Essentiam diuinam. Sed potissimè est ponderandū illud Ioan. 1. Deū nemo vidit vnquam. Nam verbis præcedentibus dixerat Euāgelista. Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Et continuò subiungit. Deum nemo vidit vnquam, sed vnigenitus qui est in sinu patris ipse enarrauit. Quibus verbis Euangelista assignat pro ratione, quare lex sit data per Moysem, & tamen gratia & veritas non per Moysem, sed per Christum facta sit, quoniā ipse Christus solus viderat Deū, ergo Moyses nō vidit Essentiam diuinam. ¶ Arguitur secundò ex testimonijs sanctorum patrū. D. Hierony. lib. 3. contra Pelagianos prope finem, & super cap. 6. Isaiæ apertissimè dicit, nullum vnquam prophetā, aut aliquem hominem vidisse Deum in sua essentia, sed in figuris & ænigmatibus. Idem docet D. Chrysost. de Moyse homil. 14. super Ioan. & idē dicit de D. Paulo, licet non tam asseueranter, super 2. Epist. ad Cor. c. 12. Gregorius Nazian. lib. 2. suæ Theologiæ à principio. Gregor. Magnus lib. 18. Moral. ca. 37. & 38. & Diuus Cyrillus super Ioan. lib. 1. ca. 22. Isti sancti patres apertius loquuntur de Moyse, quàm de Paulo. Eandem docet sententiam Diony. lib. de myst. Theol. c. 1. Sed quod vehementius vrget, istam sententiam docet asseueratissimè Euaristus Pontifex in prima sua Epist. Decr. exponens illa verba Pauli 1. ad Tim. 6. Lucem habitat inaccesib. &c. inquit, nullū vnquā prophetarū vidisse Deum in essentia sua, sed tātum in ænigmate, & figura. ¶ Tertiò. Non licet vnquam excipere aliquem à regula generali quæ habetur in sacris scripturis absq; grauissimo fundamento, sed regula generalis est in sacris scripturis contenta, q̄ nullus vnquam vidit Diuinam essentiam, aut videre potest: ergo excipere aliquem ab hac regula generali non licet absq; fundamēto grauissimo. Hæc omnia non egent probatione. Rursus, sed nullum est fundamentum, vt dicamus Moysem & Paulum vidisse Deum per essentiā in hac vita, ergo. Probatur hoc antecedēs postremum. Primo de Moyse. Nam omnia testimonia sacrarū literarum, in quibus asseritur, Moysem vidisse Deum facie ad faciem aut loquutū fuisse cū Deo ore ad os, commodè possunt explicari per illā intelligentiam, qua D. Tho. in solut. ad primum exponit illa verba Genes. 32. dicta de Iacob. Vidi Dominū facie ad faciem. Præterea, de D. Paulo non cogit id quod habetur 2. Corint. 12. q̄ raptus sit vsque ad tertiū cœlum, quoniam hæc verba habent multiplicē intelligentiam, vt videre est apud D. Thomā in. 2. 2. q. 175. ar. 3. ad vltimum; Sed nō est alius locus in sacra scriptura, ex quo posimus colligere Moysem & Paulū vidisse diuinam essentiam, ergo nullū est fundamentū. ¶ Quartò. Ex sacris literis colligitur, neq; Moysem, neq; Paulum vidisse Diuinam essentiam, ergo. Probatur antecedēs. Et primum de Moyse ex illo Exod. 33. vbi postquam petierat Moyses à Domino, vt ostenderet illi gloriam suam, respōsum est illi, Faciē meam videre non potes, faciem, id est essentiam. De D. Paulo colligitur ex illo 2. Cor. c. 12. Audiui arcana verba, &c. Audire enim magis pertinet ad fidem, vt inquit D. Paulus ad Rom. 10. Fides ex auditu, quàm ad visionem. Et quidem inusitatum est, & apud sacros, & apud prophanos autores, q̄ audire accipiatur pro videre. ¶ Vltimò. Sequitur ex oppositā sententia, q̄ D. Paulus in raptu non habuerit fidem, etiam in habitu. Consequens est falsum. Quia Paulus tunc erat viator, & ex consequenti fidelis. Probatur sequela. Nam visio clara Dei non potuit haberi à Paulo absque lumine gloriæ, sed fides etiam in habitu non potest stare cum lumine gloriæ, ergo. Dices cum D. Tho. 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. quòd lumen gloriæ in Paulo non habuit esse permanens, sed fuit illi datū per modum transeuntis, & ita compatiebatur secum fidem in habitu. Contra. Lumen clarum, & obscurum opponuntur sicut habitus, & priuatio, ergo non possunt esse simul, neq; per vnum instans, sicut homo non potest esse simul videns & cæcus, neque per vnum instans; At fides & lumen gloriæ habent se sicut lumen clarum & obscurum, ergo. Et confirmatur. Sequitur ex oppositā sententia, q̄ D. Paulus etiam cessante illa visione clara non

non potuit habere actum fidei, consequens est falsissimū, ergo. Probatur sequela. Diuus Paulus visione cessante meminit se vidisse in Diuina essentia omnia fidei mysteria, vt docet D. Tho. in hac quæst. supra artic. 8. ad 2. sed non est cōpossibilis actus fidei cum huiusmodi recordatione: quemadmodum ille, qui meminit se vidisse Romam, non habet fidem, sed euidentiā potiùs, quòd fuerit aliquando Romæ, ergo.

Oppositam sententiam affirmatiuā docent viri grauissimi. Diuus August. lib. 12. super Genes. ad lit. c. 27. & 28. & in Epist. 112. ad Paulinam, & serm. 46. ad fratres in Eremo, expressissimè affirmat, & Paulū & Moysem vidisse Diuinam essentiam, sicuti vident illā angeli beati. Idem docet de Moyse D. Basilius in Homilia. 1. Examerō à principio. D. Ambr. lib. 1. Exameron ca. 2. idem docet de Moyse & de D. Paulo. Id ipsum sentit super 2. Epist. ad Corinth. ca. 12. exponens verbū illud, Paradisum. D. Anselmus, Venerabilis Beda super istū locum Pauli id ipsum docent. Et Hugo de S. Victore super eundem locum quæst. 34. Lyranus, & Burgensis idem docent in eodem loco. Abulensis super capit. 5. Matth. q. 47. reputat hanc opinionem magis communem. Eandem docet Durand. in 4. dist. 49. q. 6. Deniq; D. Thomas cum tota ferè sua schola incunctanter docet hanc sententiā in. 2. 2. locis citatis. Caietanus in. 2. 2. quæst. 175. art. 3 sequitur D. Thomam; Sed deserit eius sententiam super caput 12. Numerorum. Et probatur ista sententia. Primum de Moyse Exod. 33. postquam Moyses petierat à Domino vt ei ostenderet gloriam suam, dixit illi Dominus. Ego ostendam tibi omne bonum, at ostensio totius boni non potest fieri, nisi ostendatur Diuina essentia, quæ est omne bonum, ergo aliquando Deus hanc promissionem adimpleuit Moysi. Item Numer. 12. volens Deus ostendere excellentiam Moysis super omnes prophetas inquit. Palam, & non per ænigmata & figuras Deum vidit. Ecce testimoniū manifestum. De D. Paulo probatur ex illo celebri testimonio 2. Cor. 12. Audiui arcana verba, quæ nō licet homini loqui. Quo loco asseritur, Paulum fuisse raptū ad tertium cœlum, & in paradisum. In quo testimonio tria sunt ponderanda. Primùm illud verbum, Tertium cœlum, Quod certissimè exponitur cōmodè de visione Diuinæ essentiæ, vt exponit glossa Interlinearis. Secundò illud verbum, Paradisum, Quod etiā aptissimè exponitur de visione Diuinæ essentiæ, quatenus ex illa resultat delectatio & fruitio in voluntate. Et hæc acceptio paradisi vsitata est in sacris literis. Et ita Christus pendens in Cruce dixit latroni; Hodie mecum eris in paradiso, id est in visione Diuinæ essentiæ. Tertiò illud, Audiui arcana verba quæ non licet homini loqui. Hæc verba arcana certè fuerūt mysteria Trinitatis, & Incarnationis. Quo supposito sic expenditur iste locus. Homini licet loqui hæc mysteria, si tantum vt per fidem sunt reuelata accipiātur, ergo vt verificetur dictū Pauli oportet q̄ sumantur hæc mysteria prout fuerunt illi reuelata in Diuina essentia. Deinde probatur ratione ista sententia. Moyses institutus fuit à Deo, vt esset magister & doctor primus Synagogæ, & Paulus fuit à Deo assumptus vt esset magister populi Gentilis, qui nihil antea audierat de Deo, ergo satis cōuenientissimū apparet, vt Deus istis sanctis aperta visione reuelaret fidei mysteria, vt essent testes oculati ipsorū, vt possent dicere, quod audiuimus & vidimus hoc testamur.

PRO resolutione huius dubij sit prima conclusio. Sententia negatiua est satis probabilis, & argumēta proposita illam valde cōfirmant; Sed probabilior & verosimilior apparet secunda sententia affirmatiua, quæ est magis consentanea sacris literis, vt patet ex testimonijs allatis Exod. 33. Numer. 12. & 2. Cor. 12.

Secunda conclusio. Non licet extendere istud priuilegium videndi Essentiam diuinā in hac vita ad aliquē alium sanctorum. Hoc dixerim propter quosdā Theologos, qui istud priuilegium extendunt ad D. Benedictum. Mouentur propter quoddam miraculum, quod refertur à D. Gregorio 2. lib. Dialog. cap. 35. vbi refert mirabilem quandam visionem, qua D. Benedictus existimauit se videre totum vniuersum. Sed vt probat D. Tho. efficacissimè quodlib. 1. art. 1. illa visio totius vniuersi non fuit habita in Diuina essentia, sed per quandā illustrationē factam extra Diuinam essentiā. Præterea non est credibile D. Gregorium istud priuilegium videndi Diuinam essentiā concessisse D. Benedicto, cum illud denegauerit Moysi & D. Paulo. Probatur breuiter conclusio. Excipere aliquem à generali regula sacræ scripturæ absque magno fundamento insignis temeritas est, sed nullum est tale fundamentum ad excipiendum aliquē sanctum, præter Moysem & Paulum ab illa regula generali, Deum nemo vidit vnquā, ergo. In hac secunda conclusione non cōprehendimus beatissimam virginem; Nam citra omnem temeritatē, imo magna cum probabilitate posset dici, vidisse Diuinam essentiam cum filium vnigenitum concepit, vel cum ipsum peperit, vel aliàs. Et ratio est. Quia vt doctè aduertit Caiet. 3. p. q. 27. art. vltimo. Omnis gratia & prærogatiua, quæ concessa est alicui sancto cōcedenda est beatissimæ virgini, ergo priuilegium concessum Paulo & Moysi concedendum est & beatissimæ virgini. An verò primus parens Adam viderit Diuinam essentiam quandò Deus Genes. 2. immisit soporem in ipsum, nō est res cōstans, D. Thomas infra. q. 94. art. 1. leuiter tetigit hanc rem, sed non definiuit. Videtur sentētia affirmatiua colligi ex D. August. lib. 9. super Genes. ad lit. cap. vltimo, vbi dicit; Adam in illo sopore interfuisse curiæ angelorum. & ex D. Bernardo in ser. 2. septuagesimæ inquit, Adam tunc obdormisse intuitu incōmutabilis veritatis. Breuiter tamen dico, minus improbabiliter dici posse, Adam vidisse Essentiā diuinā, quàm q̄ D. Benedictus, aut alius quilibet sanctus eam viderit. Probatur. Quia habet probabile fundamentū in testimonijs D. August. & Bernardi, & etiam in illo loco Genesis. 2. vt colligitur à D. Bernardo vbi supra. Et præterea quia Adam fuit caput & primus magister totius humani generis. Sed tamen dico secūdò, hanc sententiam parum probabilitatis habere, scilicet, q̄ Adam viderit essentiam Dei. Quia vix potest colligi apparenter ex illo testimonio. Gen. 2. Et ad testimonia Aug. & Bernar. respondetur q̄ isti patres id tantùm docent q̄ Adam in illo sopore fuit in extasi, habuitq; mirabilem ac diuinam reuelationem, more tamen prophetico, & extra Verbum. Vide de hac quæstione Petrum de Palude super 2. caput Gen. illum refert Guiliel. Pepinus super hunc locum Genesis.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd illa testimonia intelligenda sunt secundùm potentiam ordinariam Dei: at Paulus, & Moyses per absolutam Dei potētiam admissi sunt ad visionem

Diuinæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

Diuinæ essentiæ. Secundò respondetur, q illa testimonia loquuntur de visione comprehensiua Dei, quã nulla creatura potest habere. Et ad illud testimonium pôderatum ex Ioan. 1. Respondetur cum Caietano ibidem, q Christus Dominus in hoc excellnit Moysem & etiã angelos beatos, q Christus tanquã naturalis Dei filius iure hæreditario admissus est ad visionẽ Diuinæ essentiæ. Moyses verò, & etiam beati admissi sunt ex gratia & liberalitate Dei. Præterea dici potest secundò, Christum excelluisse Moysem ex eo q comprehendebat Diuinam essentiam prout erat Deus, & ita comprehendebat omnia mysteria gratiæ. Moysi verò reuelata fuerunt in Diuina essentia aliquot mysteria particularia gratiæ, iuxta dispositionem diuinæ voluntatis. ¶ Ad secundum respondetur, q illi sancti Patres habuerunt sententiam oppositam, quam reputamus probabilem. Euaristus autem Pontifex in illa sententia docẽda habuit se vt doctor particularis, priuatam sententiã exponens, & non vt Pontifex definiens. ¶ Ad tertiũ respondetur, q vt constat ex argumentis factis pro secunda sententia, sufficiens fundamentum habemus ad excipiendum Moysem & Paulum ab illa regula generali. ¶ Ad quartũ respõdetur, & primum ad illud Exod. 33. Faciem meam videre non poteris &c. Respõdetur cum D. Aug. in Epist. 112. c. 11. & 12. super Genes. ad liter. cap. 27. q in hoc sensu denegauit Deus Moysi visionẽ essentiæ suæ, q non poterat simul vti sensibus & alijs potentijs, sed necessariũ erat vt abstraheretur ab omni operatione sensibili; & hoc insinuant verba illa sequentia; Non videbit me homo & viuet. Quo loco aduertendum est cum D. Thoma in hac solutione ad secundum q omnis homo, qui in hac vita viderit Diuinã essentiã necesse est totaliter à sensibus abstrahatur, & abstractio hæc contigit Moysi & Paulo, ex eo quod dicit Paulus 2. Corint. 12. se nescire, an in corpore, vel extra corpus raptus fuerit ad tertium cœlum. Rationem huius rei assignat D. Tho. 2. 2. q. 175. art. 4. de verit. q. 13. art. 3. in corpore propè finem. Secũdò respondetur, q visio Diuinæ essentiæ denegata fuit Moysi à Deo non absolutè, sed pro illo tempore, pro quo ipse petebat. Quæ tamen alio tempore fuit illi concessa. Ad illud de Paulo. Audiui arcana &c. Respondetur, quòd visio Diuinæ essentiæ appellatur ibi auditio, eo q per illã visionem Paulus instructus est de mysterijs gratiæ, tanquã per doctrinam altissimi magisterij, & tanquam discipulus Dei, vt postea fieret magister gentiũ. ¶ Ad vltimũ respondetur, quòd solutio ibi assignata est sufficiens. Ad replicam respondetur, quòd habitus fidei non est lumen formale, sed lumen causale, id est causatiuum luminis actualis, & id ipsum dico de lumine glorię. Vnde habitus fidei, & lumen gloriæ non opponũtur propriè tanquam habitus & priuatio, sed tanquã duo habitus contrarij. Ad confirmationem Caietanus. 2. 2. q. 175. artic. 3. dicit Paulum in raptu nõ vidisse omnia mysteria fidei, sed aliqua. Tunc colligit, quòd cessante diuina visione respectu illorum mysteriorum, quæ nõ viderat in raptu, potuit habere actum fidei; At respectu aliorũ quæ viderat habuit tãtum fidem in præparatione animi, sicut modo nos habemus fidem; q Deus est vnus. Hæc solutio est probabilis. Sed Magist. Medina. 1. 2. q. 67. art. 4. dubio secundo dicit, quòd quemadmodũ cum euidentia in attestante compatitur actus fidei; ita cum illa euidentia, quam habuit Paulus mysteriorum gratiæ eo quòd recordabatur se illa vidisse in raptu, cõpatiebatur actus fidei; Quoniam illa euidentia erat euidentia secundùmquid, eo quòd nõ procedebat ex speciebus clarè & distinctè repræsentãtibus illa mysteria. Hæc solutio est satis verosimilis, si bene explicetur. Pro cuius explicatione reuocãda est in memoriã doctrina D. Thomæ artic. 9. huius quæstionis ad secundũ, quòd D. Paulus in raptu ex visione Diuinæ essentiæ potuit formare in se species repræsentantes mysteria particularia, quæ intuebatur in Diuina essentia. Vnde est notandum, quòd dupliciter potest intelligi ista doctrina. Primò quòd Paulus perseuerante visione beatifica formauerit in se eiusmodi species, quæ post ea remãserunt cessante visione. Secũdò, quòd illas species formauerit Paulus continuò, vt cessauit beatifica visio: & vterque hic modus est probabilis. Priorem tamen insinuat in illa solutione D. Thomas, & Caiet. infra quæst. 56. art. vltimo, in fine commentarij. Cæterum, siue primo siue secundo modo species illæ fuerint formatæ, hoc mihi certissimum est, quòd illæ species nõ potuerunt facere certam & determinatam recordationem illorum mysteriorum, nisi iuuarentur lumine fidei, confortato tamen & corroborato ex coniunctione, quam habuit cũ lumine gloriæ in raptu. Et ratio huius est. Quoniam illæ species egebant lumine, quo ordinarentur ad efficiendam illam recordationẽ mysteriorũ, & oportebat præterea, quòd illud lumẽ esset ordinis supernaturalis. Ex hoc sequitur primò, quòd si cessante visione beatifica intellectus Pauli non esset præditus lumine fidei, non haberet certam & determinatam memoriã eorum mysteriorum, quæ viderat in Diuina essentia; Sed eius recordatio esset confusa & incerta. Sequitur secundò, quòd certitudo, quæ inerat illi memoriæ, non erat totaliter resoluenda in illam euidentiam, quam habuit Paulus in visione beatifica; Quia magna ex parte pẽdebat ex lumine gloriæ. Sequitur tertio, quòd illa recordatio mysteriorum, maiorem claritatem & euidentiam habebat, quàm quicunque actus fidei: Quoniam non solum innitebatur lumini fidei: sed etiam visioni beatificæ transactæ, & lumini gloriæ. Ex cuius cõiunctione lumen fidei mansit roboratum in ordine ad illã recordationem faciendam simul cum speciebus formatis in virtute Diuinæ essentiæ. Vnde crediderim, quòd illa recordatio fuit euidentior cognitio mysteriorum gratiæ, quàm quæcunque prophetica cognitio; Sed tamẽ non erat simpliciter euidens, quia innitebatur fidei, & idcirco cõpatiebatur secum actum fidei, etiã in ordine ad illa eadem mysteria. Et in hoc sensu est explicanda solutio Magist. Medinæ. Lege duos articulos sequẽtes.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrùm per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd per naturalem rationẽ Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boet. † in lib. de consol. quòd ratio non capit simplicẽ formã: Deus autẽ maximè est simplex forma, vt suprà ostensum est †. Ergo ad eius cognitionẽ ratio naturalis peruenire nõ potest.

¶ 2 Præterea. Ratione naturali sine fantasmate nihil intelligit anima, vt dicitur in tertio de Anima, * Sed Deus, cùm sit incorporeus, fantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

¶ 3 Præterea. Cognitio, quæ est per rationem naturalem, communis est bonis & malis, sicut natura eis communis est: sed cognitio Dei competit tantũ bonis. Dicit enim August. 1. de Trinit. † q mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiã fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

SED contra est quod dicitur Rom. 1. Quod notũ est Dei, manifestum est in illis, id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

RESPONDEO dicendum, quòd naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Vnde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest vsque ad hoc intellectus noster pertingere, quod Diuinam essentiam videat: quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutẽ causæ non adæquãtes. Vnde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: & per cõsequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus à causa dependentes ex eis in hoc perduci possumus, vt cognoscamus de Deo an est: & vt cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei conuenire: secundùm quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Vnde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas; quòd scilicet omnium est causa: & differẽtiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse nõ est aliquid eorum, quæ ab eo causantur: & quòd hæc non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio ad formam simplicem pertingere non potest, vt sciat de ea quid est, potest tamen pertingere vt sciat de ea an est.

AD secundum dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per fantasmata effectus sui.

AD tertium dicendum, quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam nõ competit nisi bonis. Sed cognitio eius quæ est per rationem naturalem potest competere bonis & malis. Vnde dicit August. * in lib. retractationum: Non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, responderi enim potest multos etiã non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei quàm ea, quæ habetur per rationẽ naturalem.

AD Decimumtertiũ sic proceditur. Videtur, quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea, quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dion. † 1. lib. de mystica Theologia, q ille, qui melius vnitur Deo in hac vita, vnitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit, Qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiæ cognitione.

Sed coniungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem.

¶ 2 Præterea. Per rationẽ naturalem in cognitionem diuinorum peruenire non possumus nisi per fantasmata, similiter etiam nec secundùm cognitionẽ gratiæ. Dicit enim Dion. * primo cap. cœle. hierar. quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum radiũ, nisi veritate sacrorum velaminum circunuelatum: ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quàm per rationem naturalem. Cap. 1. circa med.

¶ 3 Præterea. intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret; Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregor. * in homil. quòd ea, quæ non videntur, fidem habent & nõ agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo. Homil. 26. in Euang. à med. illius.

SED contra est quod dicit Apostolus 1. Corin. 2. Nobis reuelauit Deus per spiritũ suum, illa scilicet quæ nemo principũ huius seculi nouit, id est, philosophorum: vt exponit glo. * Hier. in illum locum tomo. 9.

RESPONDEO dicendum, quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis, quàm per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet fantasmata ex sensibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad vtrunque iuuatur humana cognitio per reuelationẽ gratiæ. Nam & lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti: & interdum etiam fantasmata in imaginatione hominis formantur diuinitus magis experimentia rex diuinas, quàm ea, quæ naturaliter à sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur diuinitus, aut etiam voces ad aliquid diuinum exprimendum, sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ, & vox Patris audita est, Hic est filius meus dilectus.

AD primum ergo dicendum, quòd licet per reuelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, & sic ei quasi ignoto coniungamur: tamen plenius ipsum cognoscimus inquantum plures & excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, & inquantum ei aliqua attribuimus ex reuelatione diuina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, vt Deum esse trinum & vnum.

AD secundum dicendum, quòd ex fantasmatibus vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel diuinitùs in imaginatione formatis tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per reuelationem ex fantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione diuini luminis.

AD tertium dicendum, quòd fides cognitio quædam est, inquãtum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad vnũ non procedit ex visione credentis, sed à visione eius, cui creditur. Et sic inquantum deest visio deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia. Nam scientia determinat intellectum ad vnum per visionem & intellectum primorum principiorum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVÆSTIO XIII.
De nominibus Dei.

CONSIDERATIS his, quę ad diuinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem diuinorū nominum; vnumquodque enim nominatur à nobis secundùm quod ipsum cognoscimus.

¶Circa hoc ergo quæruntur duodecim.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm aliquod nomẽ Deo conueniat.

68 1. dist. 22. q. 1. arti. 1. ſ Ca. 1. à med. illius.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nullum nomen Deo conueniat. Dicit enim Dionys. * primo capitulo, de † Diuin. nomin. quòd neque nomen eius est, neque opinio. Et Prouer. 30. dicitur; Quod nomen eius & quòd nomen filij eius si nosti.

¶ 2 Præterea. Omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in cõcreto: sed nomina significantia in cõcreto non cõpetũt Deo, cum simplex sit: neq; nomina significantia in abstracto, quia non significãt aliquid perfectum subsistens. Ergo nullũ nomẽ potest dici de Deo.

¶ 3 Præterea. Nomina significant substantiã cum qualitate; verba autem & participia significant cũ tempore: pronomina autem cum demonstratione, vel relatione, Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est, & sine omni accidente, & sine tempore, & sentiri non potest vt demonstrari possit, nec relatiuè significari: cùm relatiua sint aliquorum antedictorum recordatiua, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstratiuorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

SED contra est quod dicitur Exod. 15. Quasi vir pugnator omnipotens nomen eius.

RESPONDEO dicendum, quòd secũdum Philosophum * voces sunt signa intellectuum, & intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet, quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quòd aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari: ostensum * est autem suprà, quòd Deus in hac vita nõ potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundùm habitudinem principij, & per modum excellentiæ & remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis. Non tamen ita quòd nomen significans ipsum exprimat Diuinam essentiam secundum quod est: sicut hoc nomen, homo, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est: significat enim eius diffinitionem declarantem eius essentiam. Ratio enim quam significat nomen, est diffinitio.

Lib. 1. peri herm. c. 1. tom. 1.

Artl. 11. q. præceden.

AD primum ergo dicendum, quòd ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id, quod de Deo intelligimus & voce significamus.

AD secundum dicendum, quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, & ex ipsis eum nominamus: nomina, quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secũdùm quòd competit creaturis materialibus: quorum cognitio est nobis cõnaturalis, vt suprà dictũ est. * Et quia in huiusmodi creaturis ea, quæ sunt perfecta & subsistentia sunt composita: forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est: inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concretione, prout competit compositis. Quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non vt subsistens, sed vt quo aliquid est: sicut albedo significat vt quo aliquid est album. Quia igitur & Deus simplex est, & subsistẽs est, attribuimus ei nomina abstracta ad significãdam simplicitatem eius, & nomina concreta ad significandum subsistentiã & perfectionem ipsius: quanuis vtraq; nomina deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum, vt est secundùm hanc vitam.

q. præc. art. 4.

AD tertium dicendum, quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositũ cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Vnde sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam & perfectionem ipsius, sicut iam dictum est, * ita dicuntur de Deo nomina significãtia substantiam cum qualitate. Verba verò & participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quòd æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere & significare, nisi per modum compositorum, ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum: & hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas & temporales. Pronomina verò demonstratiua dicuntur de Deo secundùm quod faciunt demonstrationem ad id, quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secũdùm hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundùm illum modum, quo nomina & participia & pronomina demonstratiua de Deo dicuntur, secundum hoc & pronominibus & nominibus relatiuis significari potest.

In 2. dist. 22. q. 1. art. 2. de hoc.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Possumus Deo imponere nomina ex creaturis. Ratio est. Quia cognoscitur Deus à nobis ex creaturis secundùm habitudinem principij, & per modum excellentiæ, & remotionis.

Secunda conclusio. Eiusmodi nomina non significant Diuinam essentiam sicuti est. Ratio est. Quia Diuina essentia non cognoscitur à nobis sicuti est.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis disputat schola cũ Magistro, in. 1. dist. 22. & D. Dionysius, edidit librum integrũ de Diuinibus nominibus. Quo pacto philosophi antiqui Deum nominauerint, vide Augustl. Eugubinum in lib. 3. de perenni philosophia.

Circa primam conclusionem notandum est primò, illam non esse intelligendam, q nomina Dei sint propria creaturarum, vel communia Deo & creaturis. Sed sensus eius est, q ex cognitione creaturarũ ascendimus in aliqualem Dei cognitionem, vel per modũ principij & finis creaturarum, considerantes ipsum tanquã principium efficiens & finale creaturarum, vel per modum eminentiæ, transferentes in ipsum omnes perfectiones creaturarum secundum quendam modum eminentissimum. Aut denique per modum remotionis, auferendo ab ipso omnes imperfectiones, quas in creaturis reperimus. Et ita cognoscentes Deum imponimus illi nomina, quæ ipsum immediatè repræsentant, sed cum habitudine ad creaturas. Secundò est notandum, q hæc cognitio Dei citra dubiũ fit per species, quæ colliguntur ex phantasmatibus creaturarum. Sed dupliciter potest intelligi q fiat ista cognitio. Primò, per ipsasmet creaturarum species, ita quòd primariò & immediatè repræsentent creaturas, secundariò verò & mediatè repræsentent Deum. Secundò quòd fiat per speciẽ, quã intellectus actuatus speciebus creaturarum format in se ipso, repræsentantem immediatè ipsum Deum, iuxta doctrinam D. Tho. q. præced. art. 9. ad 2. Vterq; iste modus est probabilis; Sed prior apparet mihi verosimilior, quia non plenè capio quomodo species illa collecta ab speciebus creaturarum repræsentet immediatè ipsum Deum. Verum est tamen, quòd cum illa species (si datur) debeat repræsentare Deum per respectum ad creaturas eo quòd per se pendet à phantasmatibus creaturam, non est improbabile, quòd detur eiusmodi species immediatè repræsentans Deum.

DVbium est circa secundam conclusionẽ, vtrùm aliqua nomina diuina repræsentent Deũ sicuti est? Et pars affirmatiua probatur primò. Hoc nomen Deus repræsentat Deũ immediatè absque habitudine ad creaturas, ergo repræsentat ipsum sicuti est. Consequentia est euidens, & probatur antecedens. Est nomen Dei absolutum & nõ connotatiuum, ergo repræsentat sine habitudine ad creaturas, ergo repræsentat ipsum sicuti est. Et confirmatur. Illud nomẽ Dei ineffabile, quod Græci ostendũt nomine Tetragrammaton, & Hebraicè dicitur Iehoua, significat essentiam Dei sicuti est, vt dicũt Rabbini, & videre est apud Abulensem super cap. 6. Exod. q. 1. ergo. ¶Secundò. Cognitis rerum naturaliũ proprietatibus etiam si ignoremus differentias essentiales illarũ, imponimus nomina, quæ significant ipsarum rerum essentias. v. g. cognita proprietate leonis, q sit rugibilis imponimus hanc vocem leo, quæ significat essentiam leonis. Nam vt ait Aristo. 4. Met. tex. 7. id quod significat nomẽ est rei definitio, sed per creaturas cognoscimus aliquot Dei proprietates, ergo quanuis ignoremus quidditatem ipsius Dei possumus imponere nomina, quæ significẽt eius essentiam. ¶Tertiò. Theologus & Metaphysicus supposita cognitione Dei procedit ad inuestigãdas Dei proprietates, ergo hoc nomen Deus Theologo & Metaphysico significat essentiam & quidditatem Dei. Probatur consequentia; quia non cognita rei essentia non possumus inuestigare proprietates ipsius rei.

In hoc dubio Scotus distinctione citata q. vnica, quem sequitur Gabriel ibidem dicit tria. Primum est. Quanuis non possimus in hac vita cognoscere Deum sicuti est, sed per respectum ad creaturas, possumus tamen imponere nomina, quæ ipsum significent sicuti est. Vnde inquit Scotus, nomen aliquando distinctiùs & perfectiùs repræsentat rem, quàm sit cognita ab impositore nominis. Hoc dictum probat Scotus secundo argumento suprà facto. Dicit secundò. Quicquid sit de impositione nominum, per accommodationẽ tamẽ vsus vtimur quibusdam nominibus Dei ad significandam Dei essentiam absque habitudine ad creaturas.

Probat hoc primo argumẽto suprà facto. Tertiò dicit. Quanuis nos in hac vita non possimus imponere nomina Deo, quæ ipsum repræsentent sicuti est, id tamen potest efficere ipse Deus, imo quilibet beatus; quia cognoscunt Deum sicuti est. Et existimat Scotus, q illud nomen Iehoua fuit à Deo immediatè institutũ, & repræsentat ipsum Deum sicuti est.

Pro resolutione sit prima cõclusio. Nõ possumus in hac vita Deo imponere nomina, quæ ipsum repræsentẽt sicuti est. Neque possumus etiã ex accõmodatione vsus vti nominibus Dei prout ita repræsentant Deũ. Ista conclusio asseritur cõtra primũ & secũdum assertũ Scoti. Sed probatur quoad vtramque partem ratione D. Tho. in hoc articulo quæ est efficacissima. In hac vita non possumus cognoscere Deum sicuti est, sed per habitudinem ad creaturas, ergo neque possumus imponere illi nomina, quæ significent ipsum sicuti est, neque vtrillis prout ita significant. Antecedens est certissimum & asseritur à D. Paulo 1. Corin. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate, & ad Roman. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Consequentia verò probatur. Non possumus nominare aliquam rem, nisi prout illã cognoscimus, quoniam voces significant res mediis cõceptibus ipsarum rerum, ergo. Ex hoc colligit Caietanus, q si quandoq; aliquis distinctiùs & perfectiùs audita voce perceperit eius significatum, quàm fuerit cognitũ ab impositore vocis, hoc non proueniet ex virtute ipsius vocis, sed ex virtute audientis vocem.

Secunda conclusio. Nullum nomen siue impositum à Deo siue ab angelo beato potest nobis repræsentare ipsum Deum sicuti est. Ista conclusio statuitur contra tertium dictum Scoti, & contra quosdam Thomistas, qui consentiunt tertio dicto Scoti; sed est sententia Caietani in hoc articulo, & probatur. Non possumus in hac vita cognoscere Deum sicuti est, ergo nullum nomen etiã impositum ab ipso Deo potest nobis repræsentare Deum sicuti est. Ex hoc sequitur, q de facto nullum est nomẽ impositum vel à Deo, vel ab angelis beatis ad significandum nobis Deũ sicuti est, quia talis impositio esset superuacanea; imo crediderim contra quosdam Thomistas, inter quos videtur esse Ferrara lib. 1. cont. gent. cap. 31. q per omnem potentiam est impossibile, q sit aliquod nomen etiam impositum à Deo, quod repræsentet Deum sicuti est, aut nobis viatoribus, aut angelis & hominibus beatis. Probatur. Quòd nomen aliquod significet Deũ sicuti est, in hoc consistit, q sit repræsentatiuum ipsius Dei alicui potentiæ, ita q aliqua potẽtia ex vi illius nominis possit cognoscere Deum sicuti est, sed eiusmodi repræsentatio est impossibilis alicui nomini, ergo. Maior est certissima, & probatur minor. Cognitio Dei sicuti est non potest haberi per aliquam speciem creatam, neque potest esse abstractiua, sed necessariò debet esse intuitiua cognitio, quæ fiat per ipsam Diuinã essentiã, at eiusmodi cognitio Dei intuitiua non potest haberi in virtute alicuius nominis, vt res est manifestissima, ergo. Verum est tamen, q impositio eiusmodi nominis nõ repugnat propter defectum cognitionis ex parte imponẽtis, sed ex eo, quòd Deus, sicuti est, non est cognoscibilis ex virtute alicuius signi creati. Sed arguit quis cõtra hoc, ex illo Zachar. cap. vlti. In illa die erit Deus vnus, & nomen eius vnum. Et loquebatur ibi propheta de statu beatifico,

Universidad de Deusto
Biblioteca

beatifico, ergo in illo statu beatifico nominabunt Deũ A nomine significante ipsum sicuti est. Respondetur primò, q̃ propheta ibi ad literam nõ loquebatur de statu beatifico, sed de statu Ecclesiæ militãtis. Et vult dicere, q̃ in Ecclesia non colentur plures dij, sed vnicus erit Deus, & tãquam vnicus ab omnibus inuocabitur. Hoc enim designat nomen vnum. Respondetur secundò q̃ si illud testimonium intelligatur de statu beatifico nomen ibi designat Verbum diuinũ, in quo omnes beati videbunt Deum sicuti est. Ita explicandus est D. Tho. 1. contra gent. cap. 31. in fine.

Tertia conclusio. Aliqua sunt nomina diuina, quæ significant Deum absolutè & non connotatiuè, ita q̃ B loquendo more dialecticorum sunt termini absoluti. Ista conclusio statuitur contra quosdã discipulos Diui Thomæ, qui docent omnia nomina diuina esse connotatiua. Sed nostra conclusio placet alijs etiã Thomistis grauissimis. Probatur primo autoritate D. Thomæ in hac quæst. artic. 8. vbi inquit, q̃ hoc nomen Deus licet impositum fuerit habito respectu ad creaturas, significat tamen naturam Dei absolutam, & in articu. 11. ad tertium dicit, q̃ non est necesse, quòd omnia nomina Dei importẽt respectũ ad creaturas. Probatur secũdò. Aliquot nomina sunt cõmunia Deo & creaturis, quæ tamen non sunt cõnotatiua vt ens, substantia, ergo nihil vetat q̃ aliqua nomina propria Dei sint absoluta & C non connotatiua. Patet consequentia. Nam eadem est ratio quantum ad hoc de omnibus nominibus diuinis. Probatur tertiò. Nomina diuina personalia. v.g. Pater, Filius, non important de formali significato respectum ad creaturas, nam important respectum personalem ad intra, ergo ista nomina non dicũtur connotatiuè ex eo, quòd importent respectum ad creaturas. Sed dicet quispiam. Ista tertia conclusio apertè videtur pugnare cum prima conclusione in qua assertum est, omnia nomina diuina dici de Deo per respectum ad creaturas, ex quo infertur, omnia nomina diuina esse connotatiua, quod est contra tertiam conclusionẽ. Respondetur primò q̃ omnia diuina nomina important quidem respectũ ad creaturas, sed aliter & aliter. Quædam enim important istum respectum tanquam formalem rationem significatam, quæ proinde sunt connotatiua, vt creator, gubernator, &c. Quædam vero important istũ respectum nõ vt rationem formalem significatam, sed tanquam modum quendam in obliquo, & ex consequenti non sunt connotatiua. Quemadmodum istud nomen, scientia, non est connotatiuum quanuis importet respectum ad obiectũ eo q̃ importat illam in obliquo, & non vt rationem significatam. Eiusmodi nomina sunt Deus, Adonai, &c. Secundò respondetur, q̃ sunt quædam nomina diuina, quæ sumpta in significa E tione quadam confusa nullum etiam in obliquo dicũt respectum ad creaturas, sed ipsam Dei substantiã significant, quod bene concedit hic Caietanus Scoto: Sed tamen si explicetur significatio horum nominum, & conceptus confusi quibus subordinantur, ex necessitate debent explicari per respectum ad creaturas, quia intrinsecè clauditur respectus ad creaturam in conceptibus, quibus subordinantur ista nomina. Quemadmodum ista vox homo subordinatur conceptui confuso hominis, Sed tamẽ in illo cõceptu intrinsecè clauditur animal rationale, ita q̃ si explicetur ille cõceptus hominis, ex necessitate debet explicari per duos conceptus, scilicet animalis, & rationalis. Ita hoc nomen Deus in suo cõceptu confuso nullum dicit respectum ad creaturas. Si tamen hic conceptus confusus resoluatur & explicetur, necessariò explicandus erit per habitudinem ad creaturas. Prima igitur conclusio huius dubij in hoc sensu procedit, q̃ omnia nomina diuina important habitudinem ad creaturas si explicẽtur distinctè eorum conceptus. Tertia verò conclusio procedit in alio sensu, nempe, q̃ aliquot nomina diuina in conceptu confuso cui immediatè subordinantur nullum respectum dicunt ad creaturas, sed solam diuinam naturam significãt: & in hoc secũdo sensu loquitur D. Tho. in art. 2. 8. & 11. ad tertium huius quæstionis.

AD argumenta in oppositum respondetur. Et primum restat iam solutum ex conclusionibus positis. Ad confirmationem respondetur, q̃ illud nomen Iehoua habet modum significandi confusum diuinæ naturæ, sicut diximus de illo nomine Deus. Appellatur autem ineffabile nõ quia significet Deum sicuti est, sed quia vt dicit D. Tho. art. 9. huius quæstionis, hoc nomen significabat Deum per modum subsistentis, ac proinde incõmunicabilis ad extra: ita quòd hæc vox nõ poterat aliqua ratione accommodari creaturis, sicut solet accommodari hæc vox Deus. Itaque Iehoua significat non absolutè Deum, sed istũ Deum, prout dicitur Exo. 15. Iste est Deus meus. ¶ Ad secundum posset quis respondere primò, quòd nullum nomen, etiam infimæ creaturæ, repræsentat nobis simpliciter loquẽdo quidditatiuè, ita quòd repræsentet quidditatem rei significatæ sicuti est, sed omne nomen significat nobis cõnotatiuè cum respectu & habitudine ad accidentia. Sicuti diximus de nominibus Dei circa tertiam conclusionem. Secundò respondetur & melius negando consequentiã. Ratio discriminis est. Quia nomina creaturarum imponũtur cognitis proprietatibus ipsarum, quæ sunt proprietates adæquatæ naturis ipsarum rerũ, quibus proinde proprietatibus cognitis virtualiter cognoscuntur ipsarum rerum quidditates. Cæterum diuina nomina imponũtur ex cognitione proprietatum Dei, quæ non adæquant Dei quidditatem. Quia huiusmodi proprietates diuinæ non cognoscuntur à nobis prout sunt in Deo, sed prout splendent in creaturis, & ex consequenti in cognitione earũ non includitur virtualiter quidditatiua Dei cognitio. Ista solutio colligitur ex D. Tho. infra articu. 8. ad secundum. ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd Theologus & Metaphysicus nõ ostendunt à priori aliquas proprietates diuinas, sed à posteriori ex effectibus creatis, & ita non est necesse, quòd præsupponant cognitionem Dei quidditatiuam, sed satis fuerit, quòd præsupponant, Deum esse.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd nullum nomẽ dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Dam. † Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secũdum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem

tudinem quandam, aut aliquid eorum, quæ assequuntur naturam, vel operationem.

¶ 2 Præterea, dicit Diony. * primo capite de diuino. Omnium sanctorum theologorum hymnum inuenies ad beatos thearchię processus manifestatiuè & laudatiuè Dei nominationes diuidentẽ. Et est sensus quòd nomina, quæ in diuinam laudem sancti doctores assumunt, secundùm processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

¶ 3 Præterea. Secundum hoc nominatur aliquid à nobis secundùm quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundùm suam substantiam: ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundùm suam substantiam.

SED contra est quod dicit August. * 7. de Trin. Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientiam esse, & si quid de illa simplicitate dixeris, qua eius substantia significatur. Ergo omnia nomina huiusmodi significant diuinam substantiam.

RESPONDEO dicendũ, quòd de nominibus, quæ de Deo dicũtur negatiuè, vel quæ relationẽ ipsius ad creaturam significant, manifestum est q̃ substãtiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius C ad ipsum. Sed de nominibus, quæ absolutè & affirmatiuè de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, & huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, q̃ hæc omnia nomina, licet affirmatiuè de Deo dicantur, tamen magis inuenta sunt ad aliquid remouendum à Deo, quàm ad aliquid ponendum in ipso. Vnde dicunt; quòd cùm dicimus Deum esse viuẽtem, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ, & similiter accipiendum est in alijs, & hoc posuit rabbi Moy. Alij verò dicunt, quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, vt cùm dicimus, Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus, & eadem ratio est in alijs. D Sed vtrunque istorum videtur esse inconueniens propter tria. Primo quidem, quia secundùm neutram harũ positionum posset assignari ratio: quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia: sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorũ. Vnde si nihil aliud significatur, cùm dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, q̃ Deus est corpus, quia est causa corporũ. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus remouetur, quòd nõ sit ens in potentia tantum sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur, q̃ omnia nomina dicta de Deo per posterius dicerentur de ipso. Sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quòd significat hoc tantum quòd sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertiò, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicũt Deum viuentem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ: vel quòd differat à corporibus inanimatis. Et ideo aliter dicendum est, quòd huiusmodi quidem nomina significant substantiam diuinam & prædicãtur de Deo substantialiter, sed deficiũt à repræsentatione ipsius: quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secũdùm quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic A cognoscit ipsum secundùm quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem suprà, * quòd Deus Q. 3. art. 2. in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter & vniuersaliter perfectus. Vnde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, & est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quòd repræsentet eum, sicut aliquid eiusdẽ speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cuius forma effectus deficiunt: cuius tamẽ aliqualem similitudinem effectus consequuntur: sicut formæ corporũ inferiorũ repræsentant virtutem solarem. Et hoc suprà expositũ est, † cùm de perfectione diuina agebatur. Sic igitur q. 3. artl. 2. prædicta nomina diuinam substantiam significãt, im- & 3. perfectè tamen, sicut & creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur, Deus est bonus, nõ est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo: & hoc quidem secundùm modum altiorem. Vnde ex hoc non sequitur, quòd Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem: sed potius econuerso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit: secundum illud August. * de doctrina Chri- Libr. 1. de stiana, inquantum bonus est, sumus. doct. Christiana cap. 32. tom. 5.

AD primum ergo dicẽdum, q̃ Damasc. ideo dicit, quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè, sed vnũquodque imperfectè eum significat, sicut & creaturæ imperfectè eum repræsentant.

AD secundum dicendum, quòd in significatione nominum aliud est quandoque, à quo imponitur nomen ad significandum, & id, ad quod significandum nomen imponitur. Sicut hoc nomen, lapis, imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamẽ imponitur ad hoc significandum, quòd significet lædens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quòd huiusmodi diuina nomina imponuntur quidem à processibus Deitatis. Sicut enim secũdum diuer sos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licèt imperfectè: ita intellectus noster secundum vnumquemque processum Deum cognoscit & nominat: sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus, vt cùm dicitur Deus est viuens; sit sensus, ab eo procedit vita: sed ad significandum ipsum rerum principium prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quàm intelligatur vel significetur.

AD tertium dicendum, quòd essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundùm quod in se est, sed cognoscimus eam secundùm quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Illa nomina, quæ important in Deo negationem aut relationem ad creaturas non dicuntur de Deo substantialiter. Hæc conclusio non probatur à D. Tho. sed tanquam manifesta relinquitur.

Secunda conclusio. Illa nomina, quæ positiuè, & absolutè prædicantur de Deo, dicuntur de illo substantialiter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum lege D. Augustinũ lib. 5. & 7. de Trinit. in quibus per multa capita ostendit, quòd ista nomina, bonus, sapiens, & similia essentialiter dicuntur de Deo, & non important aliquod accidens.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm aliquod nomen dicatur de Deo propriè.

70 Po. q. 7. ar. 7. ad 6. Et 1. dist. 8. q. 4. artic. 3. Et dist. 22. artic. 2. Et 1. cõtra cap. 30. † Ar. 1. huius quæst.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina, quę de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta; vt dictum est. † Sed nomina creaturarum metaphoricè dicũtur de Deo, sicut cùm dicitur, Deus est lapis vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

Ca. 2. parũ ante med. & cap. 4. similiter.

¶ 2 Præterea. Nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs remouetur, quàm de eo prædicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, bonus, sapiens & similia, veriùs remouentur à Deo, quàm de eo prædicentur: vt patet per Dionysium † secũdo capitulo Cœlestis Hierarchiæ. Ergo nullum istorum nominũ propriè dicitur de Deo.

¶ 3 Præterea. Nomina corporum non dicũtur de Deo nisi metaphoricè: cùm sit incorporeus, sed omnia huiusmodi nomina implicãt quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, & cum compositione, & cum alijs huiusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

In principio Prologi lib. 2. de fide, ad Gratianũ. to. 2.

SED contra est quod dicit Ambros. * in lib. 2. de fide. Sunt quædam nomina quæ euidenter proprietatem diuinitatis ostendũt: & quædam quæ perspicuam diuinæ maiestatis exprimunt veritatem: alia verò sunt quæ translatiuè per similitudinem de Deo dicuntur. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè: sed aliqua dicuntur propriè.

Arti. præc. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, * Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso: quæ quidẽ perfectiones in Deo sunt secundùm eminentiorem modum, quàm in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundùm quòd sunt in creaturis, & secundùm quòd apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur, quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, vt bonitatem, vitam, & huiusmodi; & modũ significãdi. Quantũ igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, propriè competunt Deo, & magis propriè quàm ipsis creaturis: & per prius dicũtur de eo. Quantum verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo: habẽt enim modum significandi, qui creaturis competit.

AD primum ergo dicendum, quòd quædam nomina significant huiusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas: hoc modo quòd ipse modus imperfectus quo à creatura participatur diuina perfectio in ipso nominis significato includitur: sicut lapis significat aliquid materialiter ens: & huiusmodi nomina nõ possunt attribui Deo nisi metaphoricè. Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè absque

A hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione: vt ens, bonum, viuens, & huiusmodi: & talia propriè dicuntur de Deo.

AD primum ergo dicendum, quòd ideo huiusmodi nomina dicit Diony. negari à Deo, quia id quod significatur per nomen non conuenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Vnde ibidem dicit Dionys. * Quod est super omnem substantiam & vitam. Eodẽ

AD tertium dicendũ, quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea verò quæ metaphoricè de
B Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Si attendamus ad rem significatam conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio. Si ad modum significandi attendamus, conclusio est negatiua. Hæc conclusiones patent in articulo.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum lege Durand. in d. 22. citata q. 1. & ad cognoscendum quæ nomina dicantur propriè de Deo, quæ verò metaphoricè, notanda est solutio ad primũ argumentũ huius articuli.

Circa solutiones argumentorum notandum est, q̃ imperfectio, quæ reperitur in nominibus diuinis in modo significandi consistit vel in hoc, q̃ significant per modum compositionis naturæ cum suppposito, & eiusmodi sunt nomina cõcreta substantialia. v.g. Deus, vel in hoc q̃ significant pẽr modum alteri adiacentis, cuiusmodi sunt nomina, quæ important diuina attributa in concreto, vt sapiens, iustus &c. vel tandem in hoc, q̃ significant per modum formæ incompletę, & ista sunt nomina abstracta, vt bonitas &c. Sed est notãdũ, q̃ hęc imperfectio tota se tenet ex parte termini significantis, & nõ ex parte rei significatæ, & propterea simpliciter est concedendum; hæc nomina propriè dici de Deo.

Circa solutionem ad secundum nota, quod eadem intelligentia, qua D. Tho. exponit D. Dionysium explicandus est D. August. lib. 5. de Trinit. ca. 10. in fine, vbi insinuat, nullum nomen propriè dici de Deo. Denique nota, q̃ illud testimonium D. Ambrosij citatum in argumento Sed contra non habetur in lib. 2. de fide, vt refertur à D. Tho. & à Magistro senten. d. 22. citata, sed habetur in lib. 2. de Trinit. in Proœmio, qui liber forte appellatus est de fide à Magistro, & à D. Thom. quia inscribitur à D. Ambrosio de fide Trinitatis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, q̃ ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idẽ significant: Sed ista nomina dicta de Deo omnino idẽ significãt in Deo, quia bonitas Dei est eius essentia, & similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

Si dicatur

Si dicatur quòd ista nomina significant idem secundùm rem, sed secundùm rationes diuersas. Contra. Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana: si ergo istæ rationes sunt multæ & res est vna, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

¶ 2 Præterea. Magis est vnum quod est vnum re & ratione, quàm quod est vnum re & multiplex ratione. Sed Deus est maximè vnus: ergo videtur quòd non sit vnus re & multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diuersas. Et ita sunt synonyma.

SED contra. Omnia synonyma sibi inuicem addũcta nugationem adducunt: sicut si dicatur, vestis
B indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset conuenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi, cùm tamen scriptum sit Ierem. 32. Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.

RESPONDEO dicendũ, quòd huiusmodi nomina dicta de Deo nõ sunt synonyma. Quod quidem facilè esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad remouendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum. Sic enim essent diuersæ rationes horum nominum secundùm diuersa negata, vel secundum diuersos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est, * huiusmodi C nomina substantiam diuinam significare licet imperfectè: etiam planè apparet secũdum præmissa, † quòd habent rationes diuersas. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster cum cognoscat Deũ ex creaturis, formatad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt vnitè & simpliciter, in creaturis verò recipiuntur diuisè & multipliciter: Sicut igitur diuersis perfectionibus creaturarum respondet vnum simplex principium repræsentatum per diuersas perfectiones creaturarum variè & multipliciter, ita varijs & mul- D tiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet vnum omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licet significent vnam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis & diuersis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant vnum secũdum vnam rationem. Quæ enim significãt rationes diuersas vnius rei, non primo & per se vnum significant: quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus: vt * dictum est.

AD secundum dicendum, quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ & vanæ: quia omnibus eis respondet vnum quid simplex per omnia huiusmodi multipliciter & imperfectè repræsentatum.

AD tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei vnitatem pertinet: quod ea, quæ sunt multipliciter & diuisim in alijs, in ipso sunt simpliciter & vnitè. Et ex hoc contingit, quod est vnus re & plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehẽdit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

SVMMA ARTICVLI.

A *CONclusio est negatiua. Ratio est. Quia noster intellectus ad cognoscẽdum Deum format distinctas cõceptiones proportionatas perfectionibus, quæ procedunt à Deo in creaturas: synonimitas autem attenditur respectu conceptionis intellectus.*

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandũ est, q̃ eius cõclusio cõmuniter recipitur à Theologis. Sed in assignãda eius ratione nõ omnes cõsentiunt. Scotus in 1. dist. 23. q. 1. in principio assignat pro ratione, quia, inquit, omnia diuina attributa distinguuntur formaliter ex natura rei. Hæc tamẽ doctrina Scoti est omnino falsa, de qua non est in præsentia disputandũ. D. Tho. assignat pro ratione in hoc articulo, quoniam diuina nomina significãt sub diuersis cõceptibus proprietates Dei. Et hæc ratio est satis efficax. Sed illã interpretatur discipuli D. Tho. in duplici sensu. Nam quidã ideo existimãt proprietates diuinas distingui inter sese ratione, & cognosci per diuersos cõceptus, quia noster intellectus cognoscit diuina nõ vt sunt in se ipsis, sed secundum q̃ in creaturis repræsentãtur: in creaturis autẽ nõ repræsentantur per modũ simplicitatis, sed per modũ diuersitatis, & ita cõcipiũtur à nobis diuersis cõceptibus. Ista ratio citra dubiũ est ad mentẽ D. Tho. in hoc articulo. Caietanus in hoc articulo dicit, q̃ propterea diuina attributa concipiuntur diuersis conceptibus, ac proinde distinguũtur ratione, quoniã in Deo habent eminentissimam rationem, propter quã eminentiã, licet sint vnica simplicissima essentia, possunt correspondere diuersis conceptibus, & etiã propter finitã & limitatã virtutem cuiusuis intellectus creati, qui non potest formare vniciũ conceptum totius diuinæ perfectionis. Ista ratio Caiet. licet quibusdam nõ placeat, est tamẽ satis idonea. Sed arguitur contra illã. Sequitur ex ea, q̃ beati in patria nõ possint cognoscere omnia diuina attributa per vnicũ conceptũ, consequẽs autẽ est falsum, ergo. Probatur sequela. Intellectus cuiuscũq; beati habet virtutẽ finitã & limitatã, ergo. Respondetur negãdo sequelam. Quoniã beati in patria nõ formant verbũ, in quo cognoscãt diuina attributa, sed illa omnia intuentur in ipso Verbo diuino qui est conceptus infinitus, ac proinde per modũ simplicitatis repræsentat omnia diuina attributa, nullus autem conceptus creatus id poterit efficere.

Circa solutionẽ ad primũ nota, q̃ omnino est negãda maior argumenti, videlicet, quòd illud est maximè vnum, quod est vnum re & ratione; imo è contra dicẽdum est, quod illud quod est maximè vnũ propter suã infinitatẽ & eminentiã potest esse obiectũ diuersorum conceptuum in intellectu finito, & ex consequenti est E multiplex ratione. Itaque diuersitas secundum rationẽ nihil detrahit ab vnitate & simplicitate rei.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm nomina, quæ dicũtur de Deo & creaturis dicãtur vniuocè de ipsis.

72 Po. q. 7. articu. 6. & opus. 31. ca. 27. Et 1. cõtra. c. 32 33. & 34.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd ea, quæ dicuntur de Deo & creaturis, vniuocè de ipsis dicãtur. Omne enim æquiuocum reducitur ad vniuocum, sicut

Universidad de Deusto
Biblioteca

multa ad vnum. Nam si hoc nomẽ canis æquiuocè dicitur de latrabili & marino, oportet quòd de aliquibus vniuocè dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inueniuntur autem quædam agentia vniuoca, quæ conueniunt cũ suis effectibus in nomine & diffinitione, vt homo generat hominẽ; quædam verò agentia æquiuoca, sicut sol causat calidum, cùm tamen ipse non sit calidus nisi æquiuocè. Videtur igitur q̃ primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens vniuocum. Et ita quæ de Deo & creaturis dicuntur vniuocè prædicantur.

¶ 2 Præterea. Secundùm æquiuoca non attenditur aliqua similitudo. Cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundùm illud Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinẽ nostrã, videtur quòd aliquid vniuocè de Deo & creaturis dicatur.

¶ 3 Præterea. Mensura est homogenea mẽsurato, vt dicitur in 10. Metaphys. * Sed Deus est prima mensura omnium entium, vt ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid vniuocè de Deo & creaturis dici potest.

10. 11. Metaphy. tex. 4. tom. 3.

SED contra, Quicquid prædicatur de aliquibus secũdùm idẽ nomen & nõ secundùm eandẽ rationem, prædicatur de eis æquiuocè. Sed nullũ nomen cõuenit Deo secũdùm illam rationẽ, secundùm quã dicitur de creatura. Nam sapiẽtia in creaturis est qualitas, nõ autẽ in Deo: genus autem variatum mutat rationẽ, cùm sit pars diffinitionis: & eadẽ ratio est in alijs. Quicquid ergo de Deo & creaturis dicitur, æquiuocè dicitur.

¶ 4 Præterea. Deus plus distat à creaturis quàm quæcunque creaturæ ab inuicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quòd nihil vniuocè de eis prædicari potest: sicut de his, quæ non conueniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo & creaturis aliquid vniuocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquiuocè.

RESPONDEO dicendũ, q̃ impossibile est aliquid prædicari de Deo & creaturis vniuocè. Quia omnis effectus nõ adæquans virtutẽ causæ agentis, recipit similitudinẽ agentis nõ secundùm eandem rationẽ, sed deficienter: ita q̃ & diuisim & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter & eodẽ modo. Sicut Sol secundùm vnã virtutẽ multiformes & varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, vt supra * dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis diuisim & multipliciter in Deo præexistũt vnitæ. Sic igitur, cùm aliquod nomen ad perfectionẽ pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secũdùm rationẽ diffinitionis ab alijs, putà cùm hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquã perfectionẽ distinctam ab essentia hominis, & à potentia, & ab esse ipsius, & ab omnibus huiusmodi. Sed cùm hoc nomẽ de Deo dicimus, non intẽdimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cùm hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo describit & cõprehendit rem significatã, non autem cum dicitur de Deo: sed relinquit rem significatã vt incõprehensam & excedentem nominis significationẽ. Vnde patet quòd non secundùm eandẽ rationẽ hoc nomen, sapiens, de Deo & de homine dicitur. Et eadẽ ratio est de alijs. Vnde nullum nomen vniuocè de Deo & creaturis prædicatur. Sed nec etiã purè æquiuocè, vt aliqui dixerũt. Quia secũdùm hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquiuocationis. Et hoc est tam cõtra Philosophũ, * qui multa demonstratiuè de Deo probat, quàm etiã contra Apostolum dicentẽ Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Dicendũ est igitur, q̃ huiusmodi nomina dicuntur de Deo & creaturis secũdùm analogiam, id est, proportionem. Quod quidẽ dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionẽ ad vnũ, sicut sanũ dicitur de medicina & vrina, inquantum vtrũque habet ordinẽ & proportionem ad sanitatẽ animalis, cuius hoc quidẽ signum est, illud verò causa: vel ex eo q̃ vnũ habet proportionẽ ad alterũ: sicut sanum dicitur de medicina & animali, inquantũ medicina est causa sanitatis, quę est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo & creaturis analogicè, & non æquiuocè purè neq; vniuocè. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, vt supra † dictum est. Et sic quidquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur secũdùm quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum vt ad principiũ & causam: in qua præexistunt excellenter omnes rerũ perfectiõnes. Et iste modus cõmunitatis medius est inter puram æquiuocationem & simplicem vniuocationẽ. Neque enim in his, quæ analogicè dicuntur, est vna ratio, sicut est in vniuocis: nec totaliter diuersa sicut in æquiuocis, sed nomẽ quod sic multipliciter dicitur, significat diuersas proportiones ad aliquid vnum. Sicut sanum de vrina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina verò dictum significat causam eiusdem sanitatis.

Arti. præc.

A D primum ergo dicendũ, q̃ licet in prædicationibus oporteat æquiuoca ad vniuoca reduci, tamen in actionibus agens non vniuocũ ex necessitate præcedit agens vniuocũ. Agens enim nõ vniuocũ est causa vniuersalis totius speciei, vt Sol est causa generationis omniũ hominũ. Agens verò vniuocum nõ est causa agens vniuersalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cùm sub specie cõtineatur) sed est causa particularis respectu huius indiuidui: quod in participatione speciei constituit. Causa igitur vniuersalis totius speciei nõ est agens vniuocum. Causa autẽ vniuersalis est prior particulari. Hoc autẽ agens vniuersale, licet nõ sit vniuocũ, non tamen est omnino æquiuocum: quia sic non faceret sibi simile, sed potest dici agens analogicum. Sicut in prædicationibus omnia vniuoca reducuntur ad vnũ primũ non vniuocum, sed analogicum, quod est ens.

A D secundum dicendum, quòd similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundùm genus repræsentat, vt supra * dictum est.

A D tertium dicendum, quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis. Vnde non oportet q̃ Deus & creaturæ sub vno genere contineantur.

Ea verò, quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non vniuocè huiusmodi nomina de Deo & creaturis prædicentur, non autem quòd æquiuocè.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Eiusmodi nomina non dicuntur de Deo & creaturis vniuocè. Ratio est. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agẽtis recipit similitudinem agentis non secũdum eandem rationem, sed deficienter.

Secunda

Secunda conclusio. Hæc nomina non dicuntur purè æquiuocè de Deo & creaturis. Ratio est. Quia aliàs nihil posset cognosci vel demõstrari de Deo ex creaturis, eo quòd accideret fallacia æquiuocationis.

Tertia conclusio. Hæc nomina analogicè dicuntur de Deo & creaturis. Ratio est. Quia quicquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur secundùm quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo circa primam conclusionem Scotus in 1. d. 3. q. 2. & d. 8. q. 2. & 3. quamplurima format argumenta. Sed tamen nihil proficit: quoniã omnia eius argumẽta tantùm contuncunt, quòd nomina, quæ propriè dicuntur de Deo & creaturis non sunt purè æquiuoca, sed eidem cõceptui formali subordinantur, quod D. Thomas fatetur in secunda conclusione: non tamen probant, quòd nõ sint analoga. Vide argumenta Scoti apud Caiet. in hoc artic. & Magistrum Soto, in anteprædicamentis. q. 1.

DVbitatur circa rationẽ D. Tho. pro prima conclusione. Et primo arguitur contra illã propositionem, cui videtur inniti totus processus D. Tho. Quando effectus non adæquat virtutẽ causæ nomen cõmune causæ & effectui non dicitur de illis vniuocè. Contra arguitur. Nam lux vniuocè dicitur de luce Solis, & de luce quæ est in diaphano, & tamẽ lux diaphani est effectus lucis Solis nõ adæquans eius virtutem, ergo falsa est propositio. Idem argumentum potest fieri de corpore prout dicitur de corpore cœlesti & corruptibili. Nam corpus corruptibile est effectus corporis cœlestis non adæquans eius virtutem. Et confirmatur. Veritas vniuocè prædicatur de veritate primæ conclusionis, quæ colligitur ex aliquo principio, & de veritate secundæ conclusionis, quæ ex eodẽ principio infertur, & tamen veritas secundæ conclusionis non potest attingere ad perfectionem veritatis primæ conclusionis, ergo. ¶ Secundò contra secundam rationem D. Thomæ, quæ est eiusmodi. Perfectio diuina. v.g. sapientia, continet per modum simplicitatis omnẽ perfectionem. v.g. sapientiæ, iustitiæ, misericordiæ, &c. Sapientia verò creata est perfectio limitata & distincta ab alijs omnibus perfectionibus, ergo hoc nomen sapientia non importat vnam & eandem rationẽ sapientiæ creatæ & increatæ, & ex consequenti non dicitur vniuocè. Contra hanc rationem sic argumẽtor. Quòd sapientia diuina secundùm rem sit omnis perfectio, iustitia, misericordia, &c. Sapientia verò creata sit secundùm rem perfectio limitata & distincta ab alijs, per accidẽs se habet & materialiter in ordine ad significationem huius vocis sapientia, ergo ex illa parte malè colligit D. Tho. æquiuocationem nominis. Probatur antecedens. Hæc vox sapientia importat in suo conceptu formali rationem sapientiæ prout abstrahit à sapientia creata & increata, & non importat, quòd illa perfectio sit limitata vel illimitata, ergo in ordine ad significationem huius vocis per accidens est, quòd sapientia increata sit perfectio illimitata complectens omnẽ perfectionem, sapientia verò creata sit limitata perfectio. Et confirmatur. Ista vox anima vniuocè dicitur de anima rationali, & de anima bruti, & tamen anima rationalis à parte rei per modum simplicitatis & eminentiæ continet omnem perfectionem animæ scilicet vegetatiuum, sensitiuum & rationale, anima verò bruti continet perfectionem limitatam & determinatam animæ, ergo.

Pro resolutione huius dubij notandum est, quòd de æquiuocatione & vniuocatione possumus loqui vel more physico, vel more logico & metaphysico. Physicus enim vniuocationem aut æquiuocationem considerat in rebus prout sunt à parte rei. Vnde illa ratio, quæ à parte rei participatur in multis secundùm inæquales gradus perfectionis, est æquiuoca apud Physicum. Et idcirco Arist. 7. Physic. dixit, quòd in genere latent æquiuocationes, eo quòd ratio generis participatur in speciebus secũdùm diuersos gradus perfectionis propter differentias specificas. Logicus verò & metaphysicus considerat res per ordinem ad conceptum mentis. Ita quòd illa ratio apud logicum & metaphysicum censetur æquiuoca, quæ non respondet vnico conceptui simplici æqualiter repræsentãti illam rationem in omnibus indiuiduis. Econtra verò, illa ratio est vniuoca simpliciter, quæ respondet conceptui mentis, qui simpliciter est vnus, id est, qui significat vnam rationem formalem æqualiter participatam in omnibus significatis, absque dependentia vnius ab alio. Vnde hæc vox animal apud logicum & metaphysicum vniuoca est. Quia ratio animalis prout respondet conceptui mentis æqualiter participatur in omnibus speciebus, idest sine dependentia vnius ab alia.

Sit prima conclusio. Nomina, quæ dicuntur de Deo & creaturis æquiuocè dicuntur, saltim æquiuocatione physica. Hæc conclusio est manifesta apud omnes, quam vt minimum probat efficaciter ratio D. Tho. in artic. & colligitur expresè ex fundamento posito.

Secunda conclusio. Huiusmodi nomina æquiuocè dicuntur de Deo & creaturis, etiam æquiuocatione logica & metaphysica. Hæc conclusio adeò communis est apud Theologos in 1. d. 3. & 8. vt Scotus vix audeat ab illa recedere, & est consentanea hæc conclusio D. Augustl. lib. 1. de Trinit. c. 1. & D. Hieron. ad Ephesi. 3. in illa verba, A quo omnis paternitas siue in cœlo, siue in terra nominatur. & D. Diony. cap. 5. cœl. hierar. Et probatur primò. Omnis perfectio creata comparatione ad increatam perfectionem est quasi depicta & vmbratica, ergo nullum nomen vniuocè prædicari potest de perfectione creata & increata. Quemadmodum hæc vox, Homo, non potest vniuocè dici de homine vero & picto, & de homine viuo & mortuo. Probatur antecedens. Isa. 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputatę sunt. Et Ioan. 1. Quod factum est in ipso vita erat, quasi dicret. Omne quod factum est in Deo est vita diuina, at in semetipso est quasi emortuum. Secundò probatur. Sapientia in Deo est sapientia per essentiam, idest in ratione formali sapientiæ includit omnem rationẽ sapientiæ, sapientia verò creata est sapiẽtia per participationẽ, ergo impossibile est, quod à sapientia creata & increata abstrahatur vna ratio communis vtrique sapientiæ. Antecedẽs est manifestũ; probatur cõsequẽtia. Sapiẽtia diuina cõtinet formaliter & essentialiter omnẽ rationẽ sapientiæ, ergo nõ potest esse aliqua vna ratio sapiẽtiæ illi superior. Quoniam aliàs sapientia diuina non esset essentialiter omnis ratio sapientiæ. Sed dicet quispiam, Hoc nomẽ sapientiæ importat communem rationem

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad ſapientiam creatam & increatam, ergo eſt abſtrahibilis vna ratio communis ad vtramque ſapientiam. Reſpõdetur ex doctrina Caietani in opus. de analog. ca. 5. quòd hoc nomen ſapiẽtia importat rationem communem ſapientiæ creatæ & increatæ, non vnam ſimpliciter, ſed ſecundùm quid. Volo dicere, quòd non eſt vna ratio abſtracta ab vtraque ſapiẽtia, ſicut animal importat vnam rationem abſtractam ab homine & equo, in qua neque includitur homo, neque equus, ſed importat vnam rationem, quæ non abſtrahit ſimpliciter à ſapientia creata & increata, imo vtramque includit, confuſo tamen modo. Sicut conceptus entis non abſtrahit ſimpliciter à ſubſtantia & accidente, ſed vtrumque includit, in confuſo tamen. Vnde ſicut conceptus entis non importat vnam rationem ſimpliciter ſuperiorem ad ſubſtantiam & accidens; ita ſapientia non importat vnam rationem ſimpliciter ſuperiorem ad ſapientiam creatam & increatam, ſed vnam ſecundùm quid, ideſt confuſione vnam. Tertio probatur. Sapientia creata in formali ratione ſapientiæ pendet intrinſecè à ſapientia increata, multo magis quàm accidens in ratione entis pendet à ſubſtantia, ergo ſapiẽtia æquiuocè dicitur de illis, ſicut ens de ſubſtantia & accidente. Probatur antecedens. Sapientia creata in ratione ſapientiæ eſt participatio ſapientiæ increatæ. Itaque ratio formalis ſapientiæ creatæ conſiſtit in hoc, quòd ſit participatio increatæ ſapientiæ, ergo. Quartò probatur. Proprietas quædam eſt analogorum, quòd per ſe ſumpta ſtent pro famoſiori ſignificato, ſed hæc nomina diuina quàm ſæpius ſumpta perfe accipiuntur pro perfectionibus diuinis tanquam pro famoſioribus ſignificatis, ergo ſunt analoga. Probatur minor Exod. 3. Ego ſum qui ſum, & infra. Qui eſt miſit me ad vos, & Luc. 18. Nemo bonus, niſi Deus. Matt. 23. Vnus eſt magiſter veſter, qui in cœlis eſt.

Tertia concluſio. Hæc nomina diuina vnico conceptu dicuntur de Deo & creaturis. Hæc concluſio colligitur ex ſecunda concluſione articuli, & efficaciſsimè probatur ratione D. Thomæ in articulo.

Quarta & vltima concluſio. Hæc nomina analogicè dicuntur de Deo, & creaturis. Hæc concluſio ſatis probatur à D. Thoma in hoc articulo, & ſequẽti. Vide circa has concluſiones D. Thomam 1. cont. gent. cap. 32. 33. & 34. & Picum Mirandu. in libro de vno & ente.

AD argumenta in oppoſitum reſpondetur. Ad primum dicitur quòd illa propoſitio aſſumpta in argumento, nõ eſt ea qua D. Thomas probat primam concluſionem. Sed propoſitio, cui inmitur tota ratio D. Thomæ hæc eſt, Quando ratio, cõuenit effectui limitatè, cauſę verò illimitatè; ita q̃ in effectu importatur ratio quædam peculiaris diſtincta ab alijs omnibus perfectionibus, in cauſa verò illa ratio intrinſecè & formaliter claudit omnem aliam perfectionẽ, tunc nomen importans eiuſmodi rationem æquinocè dicitur de cauſa & effectu. Et hæc ratio eſt manifeſta pro prima concluſione D. Thomæ. Quoniam tũc nomen non importat eandem rationẽ cauſæ & effectui: quia ratio illimitata formaliter diſtinguitur à quacũque ratione, quæ per ſe eſt limitata. Iuxta hanc interpretationem rationis D. Thomæ nõ procedit primũ argumentum cũ ſua cõfirmatione. Secundò reſpõdetur q̃ dupliciter contingit effectum adæquare perfectionẽ cauſæ. Primò quantũ ad perfectionẽ ſpecificã, aut genericam; ſecundò quantum ad omnẽ perfectionem non ſolum generică & ſpecificã, ſed etiam gradualem & intenſiuã. Tunc dico, q̃ ad vniuocationẽ nominis, quod dicitur de cauſa & effectu, nõ eſt neceſſaria poſterior adæquatio, ſed ſufficit prior. Et hæc prior adæquatio reperitur inter lucem diaphani, & lucem ſolis, & corpus corruptibile & cœleſte, & inter veritatem ſecundæ cõcluſionis & primæ. ¶ Ad ſecundum Caietanus adhibet optimam doctrinam in hoc commentario, ſed illa eſt magis neceſſaria ad illã quæſtionẽ, vtrùm attributa diuina diſtinguantur ex natura rei & formaliter, quàm ad ſolutionem huius argumenti. Vnde pro ſolutione nota primò quòd argumentum ſupponit falſum, quoniam illa ratio, quæ hoc argumento impugnatur, non eſt ſecunda ratio D. Thomæ, ſed eſt explicatio illius propoſitionis, de qua egimus præcedenti argumẽto. Secũdò nota, quòd ad rationem analogiæ nõ eſt neceſſe, vt nomen analogum explicitè importet dependentiam aut proportionẽ, quæ reperitur in analogatis, ſed ſatis fuerit, quòd ratio formaliter ſignificata per illud nomen conueniat ipſis analogatis cum dependentia aut proportione vnius ad aliud. v. g. ens non importat explicitè dependentiam, quã habet accidens in ratione entis ad ſubſtantiam, eſt tamen analogum, ex eo q̃ ratio formalis entis non conuenit accidenti, niſi dependenter à ſubſtantia, ita quòd accidens in ratione entis pendet à ſubſtantia. His ſuppoſitis dico, quòd ſapientia ex eo dicitur analogicè de ſapiẽtia creata & increata, quia ſapientia increata in ratione formali ſapientiæ eſt perfectio illimitata; ſapientia verò creata in ratione formali ſapiẽtiæ eſt perfectio limitata & participatio quædam increatæ ſapientiæ. Ad argumentũ ergo negatur antecedens. Ad confirmationem reſpondetur primò, quòd anima rationalis non includit formaliter in ſua ratione ſenſitiuum & vegetatiuũ, ſed tantùm virtualiter. Quod non ſufficit ad tollendam vniuocationem: nam numerus vniuocè dicitur de ternario, & binario, quanuis numerus ternarius virtualiter includat binariũ. Cæterum ſapiẽtia diuina formaliter includit cæteras omnes perfectiones, vnde negatur conſequẽtia. Secundo reſpondetur q̃ anima rationalis includit ſenſitiuum & vegetatiuum, non prout anima eſt, ſed prout eſt rationalis. At ſapientia diuina prout ſapientia eſt, formaliter includit omnem perfectionem intrinſecè. Vnde ratio animæ poteſt eſſe vniuoca ad omnem animam, non autem ratio ſapientiæ ad creatam & increatam.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.

AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur q̃ nomina prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secũdùm enim quòd cognoſcimus aliquid, ſecundùm hoc illud nominamus, cùm nomina ſecũdùm Philoſophum * ſint ſigna intellectuum. Sed per prius cognoſcimus creaturã quàm Deũ. Ergo nomina à nobis impoſita per prius cõueniunt creaturis quàm Deo.

¶ 2 Præterea. Secundum Dion. † in lib. de di. no. Deũ ex creaturis nominamus: Sed nomina à creaturis tranſlata in Deũ per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo: ſicut leo, lapis, & huiuſmodi. Ergo omnia nomina, quæ de Deo & de creaturis dicũtur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

¶ 3 Præterea. Omnia nomina, quæ communiter de Deo & creaturis dicuntur, dicũtur de Deo ſicut de cauſa omnium, vt dicit Diony. * Sed quod dicitur de aliquo per cauſam per poſterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal ſanum quàm medicina, quæ eſt cauſa ſanitatis. Ergo huiuſmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

SED contra eſt quod dicitur Ephe. 3. Flecto genua mea ad patrem Domini noſtri Ieſu, ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur: & eadem ratio videtur de nominibus alijs, quæ de Deo & creaturis dicũtur. Ergo huiuſmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogicè dicũtur, neceſſe eſt quòd omnia dicãtur per reſpectum ad vnũ. Et ideo illud vnum oportet, q̃ ponatur in diffinitione omniũ. Et quia ratio quam ſignificat nomen, eſt diffinitio, vt dicitur in 4. Metaph. * neceſſe eſt q̃ illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in diffinitione aliorum, & per poſterius de alijs ſecundùm ordinem, quo appropinquant ad illud primum, vel magis vel minus. Sicut ſanũ, quod dicitur de animali, cadit in diffinitione ſani, quod dicitur de medicina, quæ dicitur ſana inquantum cauſat ſanitatem in animali, & in diffinitione ſani, quod dicitur de vrina, quæ dicitur ſana inquãtum eſt ſignum ſanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicũtur quàm de Deo; quia dicta de Deo nihil aliud ſignificant quàm ſimilitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dicũ de prato, nihil aliud ſignificat quàm quòd pratũ ſimiliter ſe habet in decore cùm floret, ſicut homo cùm ridet, ſecũdùm ſimilitudinẽ proportionis: ſic nomen leonis dictũ de Deo, nihil aliud ſignificat, quàm q̃ Deus ſimiliter ſe habet, vt fortiter operetur in ſuis operibus, ſicut leo in ſuis. Et ſic patet, q̃ ſecundùm quod dicũtur de Deo, eorũ ſignificatio diffiniri non poteſt, niſi per illud, quod de creaturis dicitur. De alijs autẽ nominibus, quæ nõ metaphoricè dicũtur de Deo, eſſẽt etiã eadẽ ratio ſi dicerentur de Deo cauſaliter tantum, vt quidam poſuerũt. Sic enim cùm dicitur, Deus eſt bonus, nihil aliud eſſet, quàm Deus eſt cauſa bonitatis creaturæ. Et ſic hoc nomen, bonũ, dictũ de Deo clauderet in ſuo intellectu bonitatẽ creaturæ. Vnde bonum per prius diceretur de creatura quàm de Deo. Sed ſupra oſtẽſum eſt, * quòd huiuſmodi nomina non ſolum dicũtur de Deo cauſaliter, ſed etiã eſſentialiter. Cùm enim dicitur, Deus eſt bonus, vel ſapiens, non ſolum ſignificatur quòd ipſe ſit cauſa ſapientiæ vel bonitatis, ſed quòd hæc in eo eminentius præexiſtunt. Vnde ſecundùm hoc dicendum eſt, quòd quantum ad rem ſignificatam per nomen per prius dicũtur de Deo quàm de creaturis, quia à Deo huiuſmodi perfectiones in creaturas manant: ſed quantũ ad impoſitionẽ nominis per prius à nobis imponuntur creaturis quas prius cognoſcimus. Vnde & modum ſignificãdi habent, qui competit creaturis, vt ſupra * dictum eſt.

AD primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit quantum ad impoſitionem nominis.

AD ſecundum dicendum, quòd non eſt eadem ratio de nominibus, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, & de alijs, vt † dictum eſt.

AD tertium dicẽdum, q̃ obiectio illa procederet, ſi huiuſmodi nomina ſolum de Deo cauſaliter diceren tur, & non eſſentialiter, ſicut ſanum de medicina.

SVMMA ARTICVLI.

Prima concluſio. Nomina, quæ dicuntur de Deo per metaphoram, per prius dicuntur de creaturis, quàm de Deo. Ratio eſt. Quia dicta de Deo nihil aliud ſignificant quàm ſimilitudines.

Secunda concluſio. Nomina, quæ propriè de Deo prædicantur, prius dicuntur de Deo, ſi attẽdamus ad rem ſignificatam, prius autem dicuntur de creaturis, ſi ad impoſitionem nominum attendamus.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo dubium eſt de prima concluſione. Probatur falſa. Primùm ex D. Thom. q. 2. de verit. art. 11. ad 6. vbi dicit non eſſe neceſſe vt analogum principalius ponatur in definitione analogati minus principalis. Ecce D. Thomas ſibi ipſi apertè cõtradicit. ¶ Secundò. Sapientia creata optimè definitur, q̃ ſit cõtemplatio rerũ per altiſsimas cauſas, ergo nõ eſt neceſſe, q̃ in eius definitione ponatur ſapiẽtia increata quod eſt principalius analogatũ. Et confirmatur. Analogatũ principalius non habet rationẽ generis aut differentiæ reſpectu analogati minus principalis, ergo non eſt ponendum in eius definitione quidditatiua. Patet conſequentia. Quia definitio quidditatiua rei tantum cõſtat ex genere & differentia. ¶ Ad primũ argumentum reſpondetur ex doctrina Caiet. opuſc. de analogia cap. 7. quòd concluſio huius articuli habet verum in analogis proportionis, quæ dicuntur per metaphorã, & in analogis attributionis, quoniã eiuſmodi analoga dicuntur de vno analogato per ordinẽ ad aliud, quod eſt principalius. v. g. ridere dicitur de prato florente per ordinem ad riſum hominis. Ens etiã dicitur de accidente per ordinem ab ſubſtantiã. Cæterum in analogis proportionalitatis, quæ dicũtur propriè de omnibus analogatis, nõ eſt neceſſe, q̃ vnũ analogatũ ponatur in definitione alterius. v. g. principium analogicè dicitur de corde animalis, & de fundamẽto domus; & tamẽ vnũ analogatũ non ponitur in definitione alterius, quoniã eiuſmodi analoga non dicuntur de vno per reſpectum ad aliud, ſed proportionabiliter de vtroq;. Et de iſtis analogis loquitur D. Tho. loco in argumento citato. ¶ Ad ſecundum argumentũ D. Tho. de veri. q. 2. citata videtur docere q̃ ſapientia, & cætera nomina, quæ propriè dicũtur de Deo ſunt analoga analogia proportionalitatis, & non attributionis. Vnde iuxta doctrinã traditã in præcedẽti ſolutione nõ eſt neceſſe, q̃ analogatũ principalius. v. g. ſapientia increata ponatur in definitione analogati minus principalis, ſcilicet ſapientiæ creatæ. Cæterũ in hoc articulo & præcedẽti apertiſsimè docet, eiuſmodi nomina eſſe analoga attributionis. Quæ ſentẽtia eſt veriſsima. Neq; obſtat ratio, qua vtit D. Tho. in illa q. 2. de veri. quæ in hoc cõſiſtit. Ad analogiã attributionis requiritur determinata diſtãtia inter ipſa analogata, ſed inter Deũ & creaturas nõ eſt diſtãtia determinata, quia Deus in infinitũ excedit omnẽ creaturã, ergo. Non, inquam, obſtat hæc ratio: quia ad analogiam attributionis ſatisfuerit diſtantia finita ex parte

In cor. art.

Universidad de Deusto
Biblioteca

analogati minus principalis. Et ita est in nostro propo- A
sito. Nam ex parte creaturarum determinata distantia est respectu Dei. Nam tanto distat magis vna creatura à Deo, quàm alia, quanto imperfectiore habet naturã, v.g. formica tãto magis distat à Deo, quã angelus, quãto natura angelica perfectior est natura formicæ. Hac ergo solutione reiecta notandũ est primò, q hæc nomina duplici analogia dicũtur de Deo & creaturis, vt admonuit M. Soto in anteprædicamẽtis. Altera est proportionalitatis, quæ in hoc consistit q sicut se habet perfectio diuina, v.g. sapientia ad Deum; ita creata perfectio se habet ad creaturã. Altera est attributionis per ordinẽ ad vnũ exẽplar, ad vnum efficiens, & ad vnum finem.
Secundò est notandũ, quòd in analogis attributionis B
quædã important formales habitudines ad vnũ, vt sanum vt dicitur de vrina & medicina, importat diuersas habitudines formaliter ad sanitatẽ quæ est in animali. Quædam vero non important formales habitudines vnius analogati ad aliud, sed fundamẽtales, idest important formã, quæ conuenit analogato minùs principali per habitudinẽ ad principalius analogatũ. Hæc analoga secũdi generis sunt omnia illa, quæ formaliter prædicantur de omnibus analogatis, cuiusmodi sunt omnia nomina, quæ propriè dicuntur de Deo & creaturis.

His suppositis sit prima conclusio ad argumentum, C
quòd hæc nomina prout sunt analoga analogia proportionalitatis nõ requirunt quòd in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu procedit doctrina D. Thomæ in quæst. 2. citata de veritate.

Secunda conclusio. In analogis quæ important formalem habitudinẽ ad analogatum principalius necessum est, vt in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu loquitur D. Tho. in hoc articulo.

Tertia conclusio. In analogis attributionis, quæ non important formalem habitudinẽ ad vnũ, sed tantũ fundamentalem, in definitione analogati minus principalis non necessariò ponitur principalius analogatũ. Et D
huius generis sunt omnia nomina quæ proprie dicuntur de Deo & creaturis. Sed est aduertendũ, quòd istud tertiũ dictũ debet limitari ad diffinitionem, quæ datur per immediatũ genus & differentiã. Nam si hæc analogata minus principalia diffiniãtur exactissimè à prima potentia vsque ad vltimum actũ, necessariũ est omnino, quòd in eorum definitione ponatur analogatum principalius. Verbi gratia potest quis definire albedinẽ per immediatum genus, videlicet, est color disgregatiuus visus; In qua definitione non ponitur substantia. At si explicetur totaliter natura albedinis necessariò E
est ponenda substantia in eius definitione, vsque ad rationem accidentis, quæ non potest explicari, nisi per ordinẽ ad substantiam. Ita similiter est dicendũ de sapientia, & de alijs nominibus Dei. Ferr. 1. lib. cont. gen. cap. 34. aliter soluit hoc argumentũ. Sed nostra solutio est Caietani in hoc articulo. Ad confirmationẽ respondetur, quòd sicut vnũ correlatiuum ponitur in definitione alterius, non tanquã genus aut differẽtia, sed tanquam necessariũ additamentum: ita in definitione analogati minus principalis ponitur analogatum principalius, non tanquam genus aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum sine quo explicari nequit perfectè natura analogati minus principalis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm nomina quæ important relationem ad creaturas dicantur de Deo ex tempore.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant diuinam substãtiam, vt communiter dicitur. Vnde & Ambrosius † dicit quòd hoc nomen, Dominus, est nomẽ potestatis, quæ est diuina substantia: & creatio significat Dei actionẽ, quæ est eius essentia. Sed diuina substantia nõ est temporalis, sed æterna. Ergo huiusmodi nomina non dicũtur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

¶ 2 Præterea. Cuicunque conuenit aliquid ex tẽpore, potest dici factum. Quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non conuenit esse factum: ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

¶ 3 Præterea. Si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tẽpore propter hoc quòd important relationem ad creaturas, eadẽ ratio videtur de omnibus, quę relationẽ ad creaturas importãt. Sed quædam nomina important relationẽ ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim sciuit creaturam & dilexit, secundùm illud Ierem. 31. In charitate perpetua dilexi te. Ergo & alia nomina, quæ important relationem ad creaturas; vt dominus & creator, dicuntur de Deo ab æterno.

¶ 4 Præterea. Huiusmodi nomina relationem significãt. Oportet igitur quòd relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tãtum. Sed non potest esse quòd sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur dominus à relatione oppositа, quæ est in creaturis, nihil autem denominatur à suo oppositо. Relinquitur ergo quòd relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quòd huiusmodi nomina nõ dicantur de Deo ex tempore.

¶ 5 Præterea. Secundum relationem dicitur aliquid relatiuè: puta secundùm dominiũ dominus, sicut secundùm albedinem albus. Si igitur relatio dominij non est in Deo secundùm rem, sed solum secũdùm rationem, sequitur, quòd Deus non sit realiter dominus: quod patet esse falsum.

¶ 6 Præterea. In relatiuis, quæ non sunt simul natura, vnum potest esse altero non existente: sicut scibile existit non existente sciẽtia, vt dicitur in prædicamentis. Sed relatiua, quæ dicuntur de Deo & creaturis, non sunt simul natura: Ergo potest aliquid dici relatiue de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, dominus & creator, dicuntur de Deo ab æterno, & non ex tempore.

SED contra est quod dicit Augustin. 5. de Trin. * quòd hæc relatiua appellatio, dominus, Deo conuenit ex tempore.

RESPONDEO dicendum, quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tẽpore de Deo dicuntur, & nõ ab æterno. Ad cuius euidentiã sciendum est, quòd quidam posuerunt relationem nõ esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc, quòd ipsæ res naturales ordinem

ordinem & habitudinem habent adinuicem. Verumtamen sciendum est quòd cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit res naturæ & rationis. Quandoque enim ex vtraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundùm apprehensionẽ rationis tantum, vt pote cùm dicimus idem eidẽ idem. Nam secundùm quòd ratio apprehendit bis aliquod vnum, statuit illud vt duo: & sic apprehendit quãdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus, quæ sunt inter ens & non ens: quas format ratio inquantum apprehendit nõ ens vt quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, B
quæ consequuntur actum rationis, vt genus & species & huiusmodi. Quædam verò relationes sunt quantum ad vtrumque extremum res naturæ: quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundùm aliquid realiter conueniens vtrique, sicut patet de omnibus relationibus, quæ consequuntur quantitatem, vt magnum & paruum, duplum & dimidium & huiusmodi. Nã quantitas est in vtroque extremorum, & simile est de relationibus, quæ consequuntur actionem & passionem, vt motiuum & mobile, pater & filius, & similia. Quandoq; verò relatio in vno extremorum est res naturæ, & C
in altero est res rationis tantum, & hoc contingit, quandocunque duo extrema non sunt vnius ordinis; sicut sensus & scientia referuntur ad sensibile & scibile, quæ quidem inquantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis & intelligibilis. Et ideo in scientia quidem & sensu est relatio realis, secundùm quòd ordinantur ad sciendum vel sentiẽdum res: sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem huiusmodi; vnde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam & sensum, sed secundùm rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea, vt terminos relationum sciẽtiæ & sensus. Vnde Philosophus dicit in. 5. Metaphy. † quòd non dicuntur relatiuè, eo D
quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram. Vnde huiusmodi relatio nõ est realiter in columna, sed in animali. Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, & omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, & non econuerso, manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum: sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundùm rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum, & sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non pro- E
pter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

AD primum ergo dicendum, quòd relatiua quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relatiuas, vt dominus, seruus, pater & filius, & huiusmodi: & hæc dicuntur relatiua secundùm esse. Quędam verò sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quædam habitudines, sicut mouens & motum, caput & capitatum, & alia huiusmodi quæ dicuntur relatiua secundùm dici. Sic igitur & circa nomina diuina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nã quædam significant ipsam habitudinem ad creaturã, vt Dominus. Et huiusmodi non significant substantiã A
diuinam directè, sed indirectè inquantum præsupponunt ipsam: sicut dominium præsupponit potestatem: quæ est diuina substantia. Quædam verò significant directè essentiam diuinam, & ex consequenti importãt habitudinem, sicut saluator, creator, & huiusmodi, significant actionem Dei, quæ est eius essentia. Vtraq; tamẽ nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quòd significant essentiam, vel directè, vel indirectè.

AD secundum dicendum, quòd sicut relationes, quæ de Deo dicuntur ex tempore, nõ sunt in Deo nisi B
secundùm rationem: ita nec fieri, nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundùm rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, Domine refugium factus es nobis.

AD tertium dicendum, quòd operatio intellectus & voluntatis est in operante, & ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò consequuntur actiones procedentes secundùm modũ intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, vt saluator, creator, & huiusmodi.

AD quartum dicendum, quòd relationes significa- C
tæ per huiusmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundùm rationem tantum: oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundũ rem. Nec est inconueniens quòd à relationibus realiter existentibus in re Deus denominetur: tamen secundùm quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo, vt sic Deus dicatur relatiue ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum: sicut Philosophus dicit in. 5. metaph. quòd scibile dicitur relatiuè, quia scientia refertur ad ipsum. * Lib. 5. metaphy. tex. 20. tom. 3.

AD quintum dicendum, quòd cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subiectionis realiter sit in creatura: sequitur quòd Deus non secundùm rationem tantũ, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est.

AD sextum dicendum, quòd ad cognoscendum vtrùm relatiua sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum, de quibus relatiua dicuntur, sed significationes ipsorum relatiuorum. Si enim vnum in sui intellectu claudat aliud, & econuerso, tunc sunt simul natura, sicut duplum dimidium, & pater & filius, & similia. Si autem vnum in sui intellectu claudat aliud, & non econuerso, tunc non sunt simul natura. Et E
hoc modo se habent scientia & scibile. Nam scibile dicitur secundùm potentiam: scientia autem secundùm habitum vel secundùm actum. Vnde scibile secundùm modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipiatur scibile secundùm actum, tunc est simul cum scientia secundùm actum. Nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis: quia tamen in significatione Domini clauditur quòd habeat seruum & econuerso, ista duo relatiua dominus & seruus sunt simul natura. Vnde Deus non fuit Dominus antequam haberet creaturam sibi subiectam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Aliqua nomina huiusmodi cõueniunt Deo ex tempore.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio in solutione ad tertium. Nomina quæ important respectum ad creaturas consequētem actionem intellectus aut voluntatis diuinæ, conueniunt Deo ab æterno. Ratio est. Quia operatio diuini intellectus aut voluntatis est æterna.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est primò, quòd eius materia disputatur à Theologis in. 1. d. 30. & eius quæstio fuit satis celebris apud antiquissimos autores. D. Aug. lib. 5. de Trin. c. 16. apertè docet, q̃ hoc nomẽ, Dominus, cõuenit Deo ex tempore: at lib. 12. de ciuit. cap. 15. non audet definire, an Deus ab æterno appelle B tur dominus, vel potius ex tempore. Secundò est notandum, q̃ duo poterant obstare, quominus hęc nomina conuenirent Deo ex tempore. Primum quia importarent relationem realem. Secundum, quia importarẽt relationẽ rationis, quæ non posset aduenire Deo absq; eius mutatione; vtrunque tamen inconueniens remouetur à D. Tho. in hoc art. Definit enim, q̃ ista nomina nõ important relationẽ realẽ ad creaturas, sed relationẽ rationis, & q̃ hæc relatio rationis exigit quidẽ mutationẽ realẽ ex parte creaturarũ, non verò ex parte Dei.

DVbitatur primò de veritate primæ conclusionis, scilicet, an hæc nomina conueniant Deo ex C tempore, & important relationem rationis ad creaturas, an potius relationem realem? Et in hac re tres circunferuntur sententiæ. Prima asserit, quòd hæc nomina ex tempore conueniunt Deo, & præterea dicit, quòd important relationes reales in Deo ad creaturas, quæ relationes ex tempore etiam aduenient Deo. Hãc sententiam docet Gabriel in dist. citata. q. 5. & Gregor. Arimin. in. 1. d. 22. Marsil. in. 1. q. 32. hanc sententiam reputat valde probabilem. Et probatur primo. Relatio realis potest aduenire subiecto absque eius mutatione, ergo nihil inconuenit quòd in Deo sit relatio realis ex tempore adueniens. Antecedens asseritur ab Aristo. 5. D Physic. & patet. Nã Petrus albus redditur similis absq; sui mutatione ex eo solũ, q̃ Paulus nascitur albus, ergo. ¶ Secundò probatur. Creare, iustificare, &c. sunt actiones reales in Deo, & tamen ex tempore conueniũt illi, ergo id ipsum dici potest de relationibus ad creaturas. ¶ Tertiò & vltimò probatur. Deus est causa realis creaturarũ, at causa realis refertur realiter ad effectum, ergo.

Est secunda sentẽtia Scoti in dist. citata. q. 1. qui duo asserit. Alterum est, q̃ in Deo nulla reperitur relatio realis ad creaturas. Alterum est, quòd Deus denominatur, non ab aliqua relatione reali aut rationis quæ sit in ipso: sed à relatione reali quæ est in creatura. Itaque Deus E dicitur dominus à relatione, quæ est in subiecta creatura. Quemadmodum opus factum ab homine appellatur humanum, non ab humanitate quæ sit in ipso opere, sed ab humanitate quæ est in homine efficiente tale opus. Probatur hæc sentẽtia primò ex testimonio Magistri senten. dist. citata asserentis, Deum appellari dominum non à relatione quæ sit in ipso. Et confirmat Magister istam sententiam ex D. Aug. 5. de Trini. cap. vltimo vbi habet eadem verba. ¶ Secundò probatur. Deus realiter est Dominus, ergo à relatione reali appellatur Dominus. Patet consequentia. Quia relatio rationis non potest tribuere denominationem realem. Viterius, sed non denominatur à relatione reali quæ sit in Deo, ergo à relatione reali, quæ est in creatura. Et cõfirmatur ex D. Tho. in hoc art. asserente Deum appellari realiter dominum à reali subiectione, quam habet creatura ad ipsum. ¶ Tertiò probatur. Scibile refertur ad scientiam non per relationem quæ sit in ipso scibili, sed per relationem, qua scientia refertur realiter ad ipsum scibile, ergo similiter dici potest, Deum referri realiter ad creaturam per relationem, qua creatura refertur realiter ad ipsum Deum. Consequentia patet. Quia relatio, quæ reperitur inter Deum, & creaturas est eiusdem generis cum relatione, quæ reperitur inter scientiam & scibile. Antecedens vero probatur ex Aristot. 5. metaph. tex. 20. vbi inquit, quòd scibile est relatiuũ, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad illud.

Est tertia sententia, quæ colligitur ex D. Tho. in hoc articulo, & asseritur expresè ab illo. 2. lib. contrà gent. c. 12. & 13. quæ consistit in duobus. Primum est. Nulla est relatio realis in Deo ad creaturas. Alterum est. In Deo sunt aliquæ relationes rationis, quibus refertur ad creaturas. Itaq; Deus appellatur Dominus, non à relatione reali, quæ est in subiecta creatura, sed à relatione dominij, quæ est relatio rationis in Deo.

Sit prima conclusio. Nulla reperitur realis relatio ad creaturas in Deo. Ista conclusio asseritur contra primã sententiam. Et est communis sententia Theologorum sequentium Magistrum in. d. 30. citata, & est adeò certa, vt oppositum reputetur à viris grauissimis non modo temerarium, sed & proximum errori. Probatur primùm ex D. Aug. lib. 4. de Trin. cap. vltimo, vbi dicit, q̃ sicut numus constituitur pretium absq; aliqua realitate adueniente illi, ita Deus ex tempore fit dominus creaturarum. Et eodem libro. c. 4. & 5. inquit, q̃ Deo nihil neque absolutum, neq; relatiuum aduenit ex tempore. Respondet Grego. Arimin. q̃ nihil reale aduenit Deo, quod realiter tãquam res à re ab ipso distinguatur. Sed contra hoc est argumentum. Primò, quia adhuc est subiudice, & in dubio, an relatio realiter differat tanquam res à re à suo fundamento. Et probabilior forte est affirmatiua sententia. Secundo. Relatio realis saltẽ formaliter realiter distinguitur à suo fundamento, ergo si Deo aduenit ex tempore relatio realis, aliqua forma realis cõuenit Deo de nouo, hoc autẽ est contra August. vbi supra, & contra veritatẽ, quia iam poneremus aliquã realem mutationẽ formaliter in Deo. Et cõfirmatur. Omnis forma realis de nouo aduenięs subiecto confert illi aliquod esse reale, ergo si relatio realis est forma de nouo aduenieus Deo cõfert illi de nouo aliquod esse reale, & ex consequenti causat aliquã realẽ mutationem in Deo, saltem formalem. Tertiò probatur. Illa relatio realis posita in Deo vel est formaliter loquendo accidens, vel substantia, neutrum esse potest, ergo. Quòd non sit accidens patet ex dictis à D. Thom. supra. q. 3. art. 6. vbi efficacissimè probat nullum accidens posse reperiri in Deo. Quòd non sit substantia probatur. Deo nulla ratio substantialis potest aduenire ex tempore, nam aliàs mutaretur Deus substantialiter, ergo. Et confirmatur. Illa substantia esset relatiua, ergo totum eius esse esset ad aliud, scilicet ad creaturam, at impossibile est, quòd totum esse diuinæ substantiæ sit ad creaturam: quia hęc esset magna in diuina substantia imperfectio, ergo.

Secunda conclusio. Deus refertur ad creaturas non per relationes quæ sunt in ipsis creaturis, sed per relationes rationis, quæ sunt in ipso Deo. Hæc conclusio sta-

tuitur contra Scotum, sed est communis sententia apud Theologos, & probatur ratione D. Tho. 2. cõtra gentes. cap. 13. Relationes, quæ sunt in diuersis extremis sunt oppositæ, ergo vnum extremum non potest denominari à relatione, quæ est in alio extremo, v. g. filius non denominatur à relatione, quæ est in patre, ergo Deus non potest denominari à relatione, quę est in creatura. Et confirmatur. Relatio creaturæ ad Deum prout subijcitur ipsi Deo, est relatio seruitutis, & non dominij, ergo si Deus denominaretur ab illa relatione, non denominaretur dominus, sed seruus.

Tertia conclusio. Multæ relationes cõueniunt Deo ex tempore. Ista conclusio colligitur ex duabus præce dentibus, & satis probatur & explicatur à D. Thom. in B litera articuli.

AD argumenta primæ sentẽtiæ respondetur. Ad primum dico, quòd Aristo. 5. Physic. docet, relationem aduenire subiecto absque eius reali mutatione absoluta; nõ tamen aduenit relatio realis absq; mutatione reali relatiua. Nam subiectum realiter mutatur adueniente noua relatione de non esse relatum, ad esse relatum. Eiusmodi autem realis mutatio relatiua nullo modo est ponenda in Deo. Aliter soluit argumẽtum hoc Ferrar. lib. 2. contra gent. c. 12. circa quartam rationem. ¶ Ad secundum quidam Theologi graues C dicunt, quòd creare, iustificare &c. importãt perfectiones diuinas, non tamen conuenientes Deo ex tempore, sed ab æterno. Quoniam, inquiunt, creare & iustificare sunt actiones immanentes Dei, quæ proinde sunt perfectiones intrinsecæ ipsius Dei nõ distinctæ ab eius essentia. Itaque creatio iuxta istam sententiam nihil aliud est, quàm volitio voluntatis diuinæ, qua voluit ab æterno creare res ad extra in tali tempore. Alij verò Theologi è contra docent, quòd creare, & iustificare denotant actiones transeuntes: ac proinde nullam realem perfectionem ponunt in Deo, sed tantum respectum rationis ad creaturas. Hæc difficultas non est hu ius loci, sed pertinet ad quæstionem 25. art. 1. vide ibi- D dem dominum Caietanum, & Ferrar. 2. contra gentes. cap. 19. & 16. Pro nunc breuiter respondetur, q̃ creare, & iustificare &c. vel non important aliquam perfectionem in Deo, sed solùm respectum rationis, vel si important perfectionem in Deo, illa non cõuenit Deo ex tempore, sed ab æterno, & ita illud argum. nihil probat ad nostrum propositum. ¶ Ad tertium negatur cõsequentia, & ad probationem respondetur ex D. Tho. in corpore articuli, quòd ad relationem realem mutuã oportet, quòd extrema sint eiusdem rationis. Sed oportet explicemus in quo consistat, quòd extrema sint eiusdem rationis. Dico breuiter, consistere in hoc, q̃ in E vtroque extremo sit eadem ratio fundãdi relationem, eadẽ, inquam, specificè aut quasi specificè. Explicatur hoc, & primùm in relatiuis primi generis quæ fundantur in quantitate est res manifesta: nam æqualitas fundatur in quantitate, quæ formaliter reperitur in vtroq; extremo. In relatiuis secundi generis, quæ fundantur in actione, & passione explicatur hoc. Nam relatio, quę est agentis ad passum fundatur in actione, quæ est perfectio vtriusq; & agentis & patientis. Nam omne agẽs creatum perficitur & actuatur per suam actionem. Similiter patiens perficitur per actionem quatenus ex vi actionis procedentis ab agente suscipit in se aliquam perfectionem. In relatiuis autem tertij generis, quæ fundantur in mensura, non reperitur eadem ratio fundandi in vtroque extremo. Quoniam ratio quæ fundat relationem est perfectio realis vnius extremi, & non alterius, v. g. relatio, quæ reperitur inter scientiam & scibile fundatur in mensuratione, qua scientia mẽsuratur à scibili: hæc autem mensuratio in scientia est realis perfectio ipsius sciẽtiæ, nam est specificatio formalis eius. At in scibili mensurante nullam ponit perfectionem. Ex quo sequitur primò, quòd in relatiuis tertij generis non potest esse relatio mutua realis in vtroque extremo; sed ex parte vnius extremi est realis, ex parte verò alterius est relatio rationis. Itaque scientia realiter refertur ad scibile: scibile autem sola relatione rationis ad B scientiam refertur. Sequitur secundò, quòd relatio creaturarum ad Deum est relatio realis; Dei verò ad creaturas est relatio rationis. Quoniam non est eadem ratio fundandi in vtroque extremo, scilicet in Deo, & creaturis. Nam ratio fundandi in creaturis est realis perfectio ipsarum; in Deo autem nullam ponit perfectionem. v. g. creatio, qua creaturæ producuntur in esse, est magna perfectio creaturarum, non autem ipsius Dei. Vnde relatio, quæ fundatur in creatione erit realis ex parte creaturæ, rationis autem ex parte Dei.

Ad argumenta secundæ opinionis respondetur. Ad primum respondetur Magistrum sententiarum, & D. C Augustinum nihil aliud docere, quàm q̃ in Deo non reperiuntur aliquæ relationes reales ad creaturas, non autẽ negant reperiri in Deo relationes rationis. ¶ Ad soluendum argumentum secundum & tertium oportet, explicemus breuiter illam quæstionem quam disputat Scotus vbi supra, an vnum relatiuum referatur ad aliud sumptum formaliter in esse relatiuo, an potius in esse absoluto. Itaque dubitatio est, an scientia referatur ad scibile, ita vt scibile terminet relationem scientiæ per aliquid absolutum, an potius per aliquid respectiuum? Et similiter an Deus terminet relationem seruitutis per esse absolutum ipsius Dei, an potius per esse respectiuum D ipsius dominij? In qua re Scotus docet vbi supra, quòd terminat secundum esse absolutum, & videtur Scotus loqui de omnibus relatiuis. Caietanus è contra in hoc articulo docet, quòd in omni genere relationis terminus relationis formaliter non est quid absolutum, sed respectiuum. Itaque pater terminat relationem filij sub ratione relatiua paternitatis, & similiter Deus terminat relationem seruitutis creaturarum sub ratione formali respectiua dominij, idest quatenus est dominus. Ferrarienſis libro. 2. contra gentes, cap. 11. docet, quòd terminus relationis secundum se est aliquid absolutũ, & hoc præsertim in relatiuis tertij generis. Sed tamen non potest explicari à nobis terminus alicuius relationis, nisi explicetur sub esse respectiuo. Itaque Deus secundum suum esse absolutum terminat relationem seruitutis, at non potest à nobis explicari quo pacto terminet istam relationem, nisi consideremus ipsum Deum prout est dominus formaliter.

In hac re breuiter sit prima conclusio. In relatiuis secundùm dici verissima est sententia Ferrarienſis. v. g. potentia respicit actum secundum absolutam rationẽ actus. Probatur conclusio. Relatiuum secundùm dici propriè & formaliter est quid absolutum. Nam relatio transcendentalis, quam intrinsecè importat, non est simpliciter relatio, ergo eiusmodi relatiuum respicit terminum secundùm esse absolutum ipsius termini.

Secunda

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio. In relatiuis secundùm esse primi & secundi generis, relatiuum respicit terminum secundùm esse respectiuum formaliter, v.g. pater refertur ad Filium sub ratione formali filiationis, & oppositum huius sententiæ est improbabile. Probatur primò. In eiusmodi relatiuis est eadem ratio fundandi relationē in vtroque extremo, ergo hæc relatiua mutuo se respiciunt secundùm formalem rationem relationis. Probatur secundò. Pater refertur ad Filium diuinum sub ratione formali filiationis, sed eadem est omnino ratio quantum ad hoc in relationibus creatis, ergo. Probatur maior. Secundum q̄ Pater refertur ad Filium, Filius realiter distinguitur à Patre, sed non distinguitur à Patre secundùm suum esse absolutum, sed solum secundū esse respectiuum, ergo.

Tertia conclusio. In relatiuis tertij generis terminus formaliter loquendo est quid respectiuum & non absolutum. Hæc conclusio statuitur contra sententiam Scoti, & Ferrariensis, est autem doctrina Caieta. in hoc articulo. Probatur. Relatiuum secundùm quòd refertur ad terminum opponitur ipsi termino oppositione relatiua, sed relatiuum & terminus non opponuntur oppositione relatiua secundùm esse absolutum, ergo terminus in ratione formali termini non est quid absolutum, sed respectiuum. Maior in omni genere relationis est manifesta. Minor probatur. Creatura prout habet relationem seruitutis non opponitur Deo considerando ipsum Deum in esse substantiali, sed tantū considerando ipsum in esse domini, quod esse est respectiuum. Lege alia argumenta in hoc commentario Caietani. ¶ Contra istam tamen conclusionē pugnant duo testimonia. Alterum est Aristo. 5. Metaph. tex. 20. vbi inquit, quòd scibile non refertur ad scientiam, nisi quia scientia refertur ad ipsum. Ex quo testimonio apertè colligitur, quòd in scibili nulla est relatio, per quam formaliter terminet relationem scientiæ ad ipsum, & ex consequenti terminat secundùm esse absolutum. ¶ Alterum testimonium est D. Tho. q. 7. de potentia, artic. 10. ad. 4. vbi dicit, quòd in Deo tria reperiuntur, vt dicatur Dominus; Potestas coerciua creaturarum, ordo dominij ad ipsas creaturas, & terminare subiectionem, & relationem seruitutis creaturarum. Primum & tertiū inquit D. Tho. realiter sunt in Deo. Secundum verò, scilicet ordo dominij non est in Deo, nisi per operationē intellectus. Ex quo testimonio sic argumentor. In Deo realiter reperitur terminare relationem seruitutis, sed non reperitur realiter in Deo ordo dominij, ergo Deus terminat relationem seruitutis secundùm suum esse absolutum reale, quod habet, & non secundùm esse respectiuum dominij. ¶ Ad primum testimonium respondetur, q̄ Arist. in illo loco non intendit docere, vt falsò putauit Scotus, quòd scibile per eandem relationem referatur ad scientiam, per quam scientia refertur ad ipsum scibile. Neq; intendit docere, vt putauit Ferrariensis, quòd scibile ex eo refertur ad scientiam, quia scientia refertur ad ipsum: ita quòd proximum fundamentum relationis scibilis ad scientiam sit relatio scientiæ ad scibile. Vera ergo intelligentia Aristo. in loco illo est vna ex duabus. Prima est Caiet. in hoc loco, quòd relatio scibilis ad scientiam habet, quòd sit realis ex eo solum, quòd scientia realiter refertur ad scibile. Pro cuius intelligentia est notandum, quòd relatio scibilis potest dupliciter considerari. Primò secundùm se quatenus est forma relatiua, per quam scibile refertur ad scientiā. Secundò prout constituit ipsum scibile non in ratione relatiui, sed in ratione termini terminantis relationem scientiæ. Si primo modo consideretur est omninò relatio rationis, & nullo modo pertinet ad aliquod prædicamentum reale. Si verò secūdo modo cōsideretur, est quidē simpliciter loquendo relatio rationis, sed tamen reducitur ad prædicamentum reale, nam terminus cuiuscunque rei reductiuè ponitur in illo prædicamento, ad quod pertinet res terminata. v.g. punctus lineæ reductiuè ponitur in prædicamento quantitatis. Ex hoc ergo sequitur, quòd relatio scibilis quanuis simpliciter sit relatio rationis, tamen quatenus est forma relatiua, per quam scibile terminat relationem scientiæ ad ipsum, reducitur ad prædicamentum reale relationis, & hoc est, quod docuit Aristo. in illo loco citato. Secunda intelligentia est illius loci, quòd relatio scibilis ad scientiam fundatur in eodem fundamento, in quo fundatur relatio scientiæ ad scibile. Itaque specificatio, seu mensuratio, qua scientia specificatur à scibili est fundamentum proximum geminæ relationis, quarum altera est realis, & altera rationis, & hoc intendit Aristot. in illis verbis insinuans, quòd tota ratio fundandi vtranq; relationem reperitur in scientia realiter, & non in scibili. Quoniam specificatio scientiæ nihil reale ponit in scibili specificante. Quod diximus de relatione, quæ est inter scientiam, & scibile proportionabiliter est dicendum de relationibus Dei ad creaturas. Nam tota ratio fundandi reperitur realiter in creaturis & non in Deo. ¶ Ad secundum testimonium D. Tho. primùm respondetur cum D. Caiet. in hoc art. quòd D. Tho. in illo loco loquebatur de termino relationis seruitutis non formaliter, sed fundamentaliter. Itaque vult dicere, quòd in Deo realiter loquendo reperitur fundamentum illius relationis rationis, per quam formaliter terminat relationem seruitutis. Secundò respondetur, quòd relatio dominij quatenus constituit Deum in ratione termini terminantis relationem seruitutis pertinet reductiuè ad prædicamentum reale, & denominat Deum realiter Dominum, quanuis secundùm se & simpliciter loquendo sit mera relatio rationis. Vult ergo dicere D. Tho. quòd relatio dominij in Deo est relatio rationis conueniens illi per operationem intellectus. At quatenus constituit Deum in ratione termini terminantis realiter relationem realem seruitutis pertinet ad prædicamentum reale, & denominatur realiter Dominus. Sed est argumentum. Deus ante operationem intellectus terminat relationem seruitutis, sed relatio dominij non conuenit Deo ante operationem intellectus, ergo non terminat formaliter sub ratione dominij. Probatur minor. Quoniam relatio rationis non est ante operationem intellectus. Respondetur, quòd aliqua entia rationis sunt quæ habent extra intellectum vtrunque fundamentum, & remotum, & proximum. Huiusmodi sunt priuationes, vt cæcitas; & istæ relationes, & eiusmodi entia rationis quę Deo ex tēpore cōueniunt, simpliciter habent esse in suo genere ante operationem intellectus. Quoniam totum esse entis rationis consistit in hoc, quod habeat esse obiectiuum intellectus, at ista entia rationis, quæ habent proximum fundamentū in re, habent esse obiectiuum intellectus ante operationem ipsius intellectus, non quidem in actu completo, sed in potētia proxima, quòd satis est, vt ens rationis

rationis dicatur esse simpliciter in suo genere. Quemadmodum dicūt Metaphysici, quòd vniuersale fit per abstractionem, ita q̄ ante actualem comparationem naturæ ad sua individua reperitur vniuersalitas ex eo, q̄ iam est positum eius fundamentum proximum, scilicet abstractio naturæ à singularibus conditionibus. Ita ergo dico in præsentia, quòd relatio dominij eo q̄ habet proximum fundamentum in re, simpliciter habet esse in suo genere, antequam intellectus comparet Deum ad creaturas subiectas. Vnde negatur minor. Ex his respondendum est ad secundum & tertium argumentum Scoti. Et quidem tertium argumentum solutum manet ex illa explicatione adhibita ad testimonium Aristot. 5. Metaph. tex. 20. Ad secūdum respondetur, quòd seruitus, quæ realiter denominat creaturā seruam denominatione intrinseca, denominat Deum realiter Dominum denominatione extrinseca, nō quidem immediatè, vt putauit Scotus, sed mediante relatione dominij, quæ se tenet ex parte Dei. Itaq; in denominatione dominij duo intelligimus, alterum est ipsa formalis denominatio, qua Deus appellatur Dominus. Et hæc non est à relatione seruitutis, sed à relatione dominij, alterum est realitas huius denominationis, & hęc non est à relatione dominij, sed tota desumitur à relatione seruitutis, quæ est relatio realis in creatura. Lege dominum Caietanum circa solutionem ad quartum in hoc articulo.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm hoc nomen Deus sit nomen naturæ.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen Deus nō sit nomē naturæ. Dicit enim Damas. in. 1. † libro, q̄ Deus dicitur à Theyn, quod est curare & fouere vniuersa, vel ab Ethyn, id est ardere. Deus enim noster ignis cōsumens est, vel à Theasthe, quod est cōsiderare omnia. Hęc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, Deus, operationem significat & non naturam.

¶ 2 Præterea. Secundùm hoc aliquid nominatur à nobis secundùm quod cognoscitur. Sed diuina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus, non significat naturam diuinam.

SED contra est quod dicit Ambros. in lib. de fide. † quòd Deus est nomen naturæ.

RESPONDEO dicendum, quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandū, & id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoq; ab aliqua eius operatione vel proprietate. Sicut substātiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia lædit pedem: non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, vt calor, frigus, albedo, & huiusmodi, non ab alijs denominantur. Vnde in talibus idem est quod nomen significat, & id à quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, vt supra † dictum est. Vnde hoc nomen, Deus, est nomē operationis quantum ad id, à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab vniuersali rerum prouidentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet prouidētiam vniuersalem de rebus. Vnde dicit Dionys. † 12. cap. de diuin. nomin. quòd Deitas est quæ omnia videt prouidentia & bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen, Deus, assumptum impositum est ad significandum Diuinam naturam.

Art. 1. huius quæst.

Cap. 12. parūm ante medium.

AD primum ergo dicendum, q̄ omnia quæ posuit Damascen. pertinent ad prouidentiam, à qua imponitur hoc nomen, Deus, ad significandum.

AD secundum dicendum, quòd secundùm quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus & effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Vnde, quia substātiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciēdo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secūdùm quod in se est significat. Significat enim diffinitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim, quam significat nomen, est diffinitio, vt dicitur in. 4. Metaph. † Sed ex effectibus diuinis diuinam naturam non possumus cognoscere secundùm quod in se est, vt sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ & causalitatis & negationis, vt supra dictū est. † Et sic hoc nomen, Deus, significat naturam diuinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens: quod est principium omnium & remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Lib. 4. metaph. text. 28. tom. 3.

Q. 13. ar. 1.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Licet hoc nomen sit impositum ab operatione, res tamen quam significat est Natura diuina.

COMMENTARIVM.

Circa istum articulum vide quæ diximus in primo articulo, conclusione tertia & quarta.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm hoc nomen Deus sit incommunicabile.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen Deus sit communicabile. Cuicunque enim communicatur res significata per nomen, communicatur & nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus (vt dictum est †) significat Diuinam naturam, quæ est communicabilis aliis: secundùm illud. 2. Pet. 1. Magna & pretiosa promissa nobis donauit, vt per hoc efficiamur Diuinæ consortes naturę. Ergo hoc nomē, Deus, est cōmunicabile.

76 q. 39. ar. 4. 1. Et. 1. d. 3. q. 1. art. 2. 3. Et. d. 11. q. 2. ar. 1. 4. Et po. q. 7. ar. 3. 1. † Art. præc.

¶ 2 Præterea. Sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, Deus, non est nomē proprium, sed appellatiuum: quod patet ex hoc, quòd habet plurale, secundùm illud Psal. 81. Ego dixi, Dij estis. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

¶ 3 Præterea. Hoc nomē, Deus, imponitur ab operatione, vt dictum est *. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus siue ab effectibus sunt commu-

Arti. præc.

Universidad de Deusto
Biblioteca

communicabilia, vt bonus, sapiens & huiusmodi. Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile.

SED contra est quod dicitur Sap. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt: & loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen, Deus, est nomen incommunicabile.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Vno modo propriè. Alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est, quod secundùm totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundùm aliquid eorum, quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, leo, propriè communicatur omnibus illis in quibus inuenitur natura, quam significat hoc nomen leo. Per similitudinem verò communicabile est illis, qui participant quid leoninum, vt puta audaciam, vel fortitudinem: qui metaphoricè leones dicuntur. Ad sciendum autem quæ nomina propriè sunt communicabilia, considerandum est, quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, cōmunis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundùm rem & rationem: natura autem Solis non est communis multis secundùm rem, sed secundùm rationem tantum. Potest enim natura Solis intelligi vt in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo: quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem à singulari. Vnde esse in vno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ specici. Vnde seruato intellectu naturæ speciei potest intelligi vt in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est diuisum ab omnibus alijs. Vnde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile & re & ratione. Non enim potest in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Vnde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis propriè, sed solum secundùm similitudinem, sicut aliquis metaphoricè potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ verò, quæ non individuantur per aliud suppositū, sed per seipsas: quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundùm quod sunt in seipsis, nō possent communicari nec re neque ratione: sed fortè per similitudinem: sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundū quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia: ideo vt dictum est, Art. 1. huius q. ad. 2. argum. * imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Vnde quantum pertinet ad rationē nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum cōpositarum, & de nominibus, quę à nobis imponūtur ad significandū naturas simplices subsistētes. Vnde, cū hoc nomen, Deus, impositum sit ad significandū naturā diuinā, Art. præce. q. 11. ar. 3. * vt dictū est: natura autē diuina multiplicabilis nō est, vt supra * ostensum est: sequitur quòd hoc nomen, Deus, incōmunicabile quidē sit secundū rē, sed cōmunicabile quidem sit secūdùm opinionē: quemadmodum hoc nomen, Sol, esset communicabile secundùm opinionem ponentium multos Soles. Et secūdùm hoc dicitur Galat. 4. His qui natura non sunt Dij seruiebatis. † Glos. non sunt Dij natura, sed opinione hominum. Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundùm suam totam significationem, sed secundum aliquid eius per quandam similitudinem, vt Dij dicantur, qui participant aliquid diuinum per similitudinem secundùm illud; Ego dixi, Dijestis. Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deū non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi secundùm quod consideratur vt hoc aliquid, illud nomē esset omnibus modis incōmunicabile: sicut fortè est nomen Tetragrammaton apud Hebræos. Et est simile, si quis imponeret nomen Soli, designans hoc individuū.

AD primum ergo dicendum, quòd natura diuina non est communicabilis, nisi secundùm similitudinis participationem.

AD secundum dicēdum, quòd hoc nomen, Deus, est nomen appellatiuum & non proprium: quia significat naturam diuinam, vt in habente: licet ipse Deus secundùm rem non sit nec vniuersalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus: sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundùm rei veritatem est incommunicabile, secundùm quod dictum est de hoc nomine Sol *.

AD tertium dicendum, quòd hæc nomina, bonus, sapiens, & huiusmodi similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: non tamen sunt imposita ad significandum diuinam naturam: sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè. Et ideo etiam secundùm rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, Deus, impositum est ab operatione propria Deo: quam experimur continuè ad significandam diuinam naturam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si attendamus ad rem significatam, est incommunicabile. Ratio est. Quia diuina substātia est omnino incommunicabilis, scilicet, ad extra.

Secunda conclusio. Ex parte modi significandi & secundùm quandam similitudinem, & secūdùm participationem imperfectam, communicabile est. Ratio est. Quia in creaturis inuenitur aliqua similitudo imperfecta diuinæ substantiæ.

Tertia conclusio. Si esset aliquod nomen Dei significans ipsum prout est hoc aliquid, ideſt suppositum subsistens, esset omnino incommunicabile, & huiusmodi fortassis erat illud Iehoua.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm hoc nomē Deus dictum de Deo per participationem, & per naturam, & per similitudinem, sit æquiuocum.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen, Deus, vniuocè dicatur de Deo per naturam & per participationem, & secundùm opinionē. Vbi enim est diuersa significatio, non est contradictio affirmātis & negantis: æquiuocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens, idolum non est Deus; contradicit pagano dicenti, idolum est Deus. Ergo Deus vtrobique sumptum vniuocè dicitur.

¶ 2 Præterea. Sicut idolum est Deus secundū opinionem & non secundùm veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundùm opinionem & non secundùm veritatem; sed hoc nomen, beatitudo, vniuocè dicitur de hac beatitudine opinata, & de hac beatitudine vera: ergo & hoc nomen Deus, vniuocè dicitur de Deo secundùm veritatem, & de Deo secundùm opinionem.

¶ 3 Præterea. Vniuoca dicuntur quorum est ratio vna. Sed catholicus cum dicit vnum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, & super omnia venerandam, & hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen vniuocè dicitur vtrobique.

SED contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, vt dicitur in * 1. Periher. Sed animal dictū de animali verò & de animali picto, æquiuocè dicitur. Ergo hoc nomen, Deus, dictum de Deo vero, & de Deo secundùm opinionem æquiuocè dicitur.

¶ 4 Præterea. Nullus potest signare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam diuinam. Ergo cùm dicit, idolum est Deus, non signat veram Deitatem: hanc autem signat catholicus dicens vnum esse Deum. Ergo hoc nomen, Deus, non dicitur vniuocè, sed æquiuocè de Deo vero, & de Deo secundùm opinionem.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen Deus, in præmissis tribus significationibus non accipitur neq; vniuocè, neq; æquiuocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet. Quia vniuocorum est omnino eadem ratio, æquiuocorum est omnino ratio diuersa, in analogicis verò, oportet quòd nomen secundùm vnam significationem acceptum ponatur in diffinitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum ponitur in diffinitione entis secundùm quod de accidente dicitur: & sanum dictum de animali ponitur in diffinitione sani secundùm quod dicitur de vrina & de medicina. Huius enim sani, quod est in animali, vrina est significatiua, & medicina factiua. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, Deus, secundùm quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundùm quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cùm enim aliquem nominamus Deum secundùm participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cùm idolum nominamus Deum, hoc nomine, Deus, intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus, & sic manifestum est, quòd alia & alia est significatio nominis: sed vna illarū significationū clauditur in significationibus alijs. Vnde manifestum est quòd analogicè dicitur.

AD primum ergo dicēdum, quòd nominum multiplicitas non attenditur secundùm nominis prædicationem, sed secundùm significationem. Hoc enim nomen homo, de quocunque prædicetur, siue verè, siue falsè, dicitur vno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, homo, intenderemus significare diuersa, putà, si vnus intenderet significare per hoc nomen, homo, id quod verè est homo, & alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Vnde patet q̄ catholicus dicens idolum non esse Deū, contradicit pagano hoc asserenti: quia vterque vtitur hoc nomine, Deus, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, nō vtitur hoc nomine secundùm quod significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine vtantur, vt eū dicitur, omnes Dij gentium dæmonia.

Et similiter dicendum ad secundum & tertium. Nā illæ rationes procedunt secundùm diuersitatem prædicationis nominis, & non secundùm diuersam significationem.

AD quartum dicendum, quòd animal dictum de animali vero & de picto, non dicitur purè æquiuocè. Sed † Philosophus largo modo accipit æquiuoca secundū quòd ineludunt in se analoga: quia & ens quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquiuocè prædicari de diuersis prædicamentis. In antepræd. c. de æquiuocis, tom. 1.

AD quintum dicēdum, quòd ipsum naturam Dei prout in se est, neque catholicus, neq; paganus cognoscit, sed vterque cognoscit eam secundùm aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, vt supra † dictum est. Et secundùm hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus cum dicit, idolum est Deus in qua accipit ipsum catholicus dicens, idolum non est Deus. Si verò aliquis esset, qui secundùm nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi fortè sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus. q. 12. ar. 12.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Neque est vniuocum, neque purè æquiuocū, sed analogum. Hæc patet ex dictis.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrùm hoc nomen, Qui est, sit maximè proprium Deo.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, qui est, non sit maximè proprium nomē Dei. Hoc enim nomen, Deus est, nomen incommunicabile, vt † dictum est. Sed hoc nomen, qui est, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, qui est, non est maximè proprium nomen Dei. 1. d. 8. q. 1. art. 1. & 3. po. q. ar. 1. ca. & q. 7. ar. 1. c. fi. & 1. & q. 10. art. 1. 9. & Dion. 5. l. 3. in princ pio. 76. † Art. 9. huius quæst.

¶ 2 Præterea. Diony. dicit † 3. cap. de diui. nomin. quòd boni nominatio excellēter est manifestatiua omnium Dei processionum. Sed hoc maximè Deo conuenit, quòd sit vniuersale rerum principium, ergo hoc nomen Bonum, est maximè proprium Dei, & non hoc nomen, qui est. † cap. 3. in prin. illius.

¶ 3 Præterea. Omne nomen diuinum videtur importare relationem ad creaturas: cùm Deus nō cognoscatur à nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, qui est, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomē, qui est, nō est maximè propriū nomē Dei.

SED contra est quod dicitur Exod. 3. quòd Moysi quærenti, si dixerint mihi quod est nomen eius; quid dicam eis? & respondet ei Dominus, sic dices eis. Qui est misit me ad vos. Ergo hoc nomen, qui est, est maximè proprium nomen Dei.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen, qui est, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei. Primò quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Vnde cùm esse Dei sit ipsa eius essentia; & hoc nulli alij conueniat, vt supra † ostensum est: manifestum est quòd inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deũ. Vnumquodque enim denominatur à sua forma. Secundò propter eius vniuersalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia: vel si conuertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundùm rationem. Vnde quodammodo informant & determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ secundum quòd in se est: sed quemcunque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata & magis communia & absoluta, tanto magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Vnde & Damascenus dicit, quòd principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est, qui est: totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum & indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substãtiæ rei: sed hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitũ. Tertio verò ex eius significatione. Significat enim esse in præsenti. Et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cuius esse non nouit præteritum vel futurũ, vt dicit Augustin. 5. † de Trinitate.

3.1.art.4.

Li.1.ortho do.fidei.c. 12.

Libr. 5. de Trin. c. 2. tom. 3. Et libro. 83. quæst. q.17 tom.4.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc nomen qui est, est magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen Deus, quantum ad id, à quo imponitur, scilicet ab esse: & quantum ad modum significandi & consignificandi, vt dictum est. † Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significãdum, est magis propriũ hoc nomen, Deus, quòd imponitur ad significandum naturam diuinam. Et adhuc magis proprium nomen est, Tetragrammaton: quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, & (vt sic liceat loqui) singularem.

In cor. art.

AD secundum dicendũ, quòd hoc nomen, bonũ, est principale nomen Dei, inquantũ est causa, nõ tamẽ simpliciter. Nam esse absolutè præintelligitur causæ.

AD tertium dicendum, quòd non est necessarium quòd omnia nomina diuina, importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: inter quas prima est ipsum esse, à qua sumitur hoc nomen, qui est.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Hæc conclusio probatur tripliciter à D.Thoꝛ vt patet in litera.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum notãdum est primò, quòd istud nomen esse Deo maximè proprium nihil est aliud, quàm quòd sit illi maximè intrinsecũ.

Secundò est notandum, quòd Lyranus, Burgensis, & Caietan. Exod. 3. dicunt, quòd in litera Hebræa non legitur de præsenti, qui est, sed de futuro, qui erit. Cæterum in nostra editione vulgata, & apud 70. de præsenti habetur, qui est, & ita communiter legunt sancti patres. Vide D. Hieronym. in epist. ad Marcellam, & cap. 7. & 32. in Ierem. & D. Aug. lib. 8. de ciuit. cap. 6. Quocirca ista lectio est à nobis præferenda.

Tertiò nota solutionem ad primum huius art. & lege circa illam Caiet.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrùm possint formari de Deo propositiones affirmatiuæ.

1.d.22. qu.1.ar.2. quæstiun. 1. Cont. gent. cap. 30. Lib. de causis prop. 5. 1. Lib. de Trin. cap. 3. 2. Lib. de Trin. cap. 3. 3. Lib. de Trin. cap. 3.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd propositiones affirmatiuæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius † 2. cap. cælestis hierarch. quòd negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ.

¶ 2 Præterea. Boetius dicit in † lib. de Trin. quòd forma simplex subiectum esse non potest. Sed Deus maximè est forma simplex, vt suprà † ostensum est. Ergo nõ potest esse subiectum: sed omne illud, de quo propositio affirmatiua formatur, accipitur vt subiectum. Ergo de Deo propositio affirmatiua formari non potest.

¶ 3 Præterea. Omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus: sed Deus habet esse absq; omni compositione, * vt suprà probatum est. Cùm igitur omnis intellectus affirmatiuus intelligat aliquid cum compositione, videtur quòd propositio affirmatiua verè de Deo formari non possit.

SED contra est, quòd fidei non subest falsum: sed propositiones quædam affirmatiuæ subduntur fidei, vt pote quòd Deus est trinus & vnus, & quòd est omnipotens. Ergo propositiones affirmatiuæ possunt verè formari de Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd propositiones affirmatiuæ possunt verè formari de Deo. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd in qualibet propositione affirmatiua vera oportet quòd prædicatum & subiectum significent idem secundùm rem aliquo modo, & diuersum secundùm rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim, quòd homo & albus sunt idem subiecto, & differunt ratione. Alia enim est ratio hominis, & alia ratio albi. Et similiter cùm dico, homo est animal: Illud enim ipsum quod est homo, verè animal est. In eodem enim suppposito est & natura sensibilis, à qua dicitur animal, & rationalis, à qua dicitur homo. Vnde & hîc etiam prædicatum & subiectum sunt idem supposito, sed diuersa ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo inuenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti trahit ad partem suppositi: quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis: secundùm quod dicitur quòd prædicata tenentur formaliter, & subiecta materialiter. Huic verò diuersitati, quæ est secundùm rationem, respondet pluralitas prædicati & subiecti: identitatẽ verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino vnus & simplex: sed tamen intellectus noster secũdùm diuersas conceptiones ipsum cognoscit, eò quòd non potest ipsum vt in seipso est videre. Sed tamen quamuis intelligat ipsum sub diuersis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis conceptionibus respondet vna & eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundùm rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati & subiecti: vnitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

AD primum ergo dicendum, quòd Dionys. dicit affirmationes de Deo esse incompactas vel inconuenientes secundùm aliam translationem, inquantũ nullum nomen Deo competit secundùm modum significandi, vt suprà † dictum est.

AD secundum dicendum, quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundùm qp in seipsis sunt comprehendere: sed apprehendit eas secundum modum compositorum in quibus est aliquid quod subijcitur, & est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, & attribuit ei aliquid.

AD tertium dicendum, quòd hæc propositio, intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est duplex: ex eo quod hoc aduerbiũ, aliter, potest determinare hoc verbum, intelligit, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est. Et est sensus. Quicunque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito: quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quàm rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligit eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia, quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositè: non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

Conclusio articuli est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum solent aliqui disputare, vtrùm diuina attributa distinguantur ex natura rei & formaliter in Deo, an vero sola ratione? Sed ista quæstio commodiùs disputabitur infra quæstione. 28. artic. 2.

QVÆSTIO XIIII.
De scientia Dei.

POST considerationem eorum, quæ ad diuinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est, quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum: Primò agemus de scientia & voluntate (nam intelligere in intelligente est, & velle in volente) & postmodum de potentia Dei, quæ consideratur vt principium operationis diuinæ in effectum exteriorem procedẽtis. Quia verò intelligere quoddam viuere est: post considerationem diuinæ scientiæ, considerandum est de vita diuina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate & falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secũdum quòd sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

CIRCA scientiam verò quæruntur sex decim.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in Deo sit scientia.

1.d.35.ar.1. Et. 1. cõtra. ca.44. & po.q.8. art. 1. c.2. & q.9.ar.5 cor. Et ver. q.2. ar. 1. Et opus. 3.ca.28. & 35. Et 12. me.l.6.co. 5.&6. Q.3. ar. 5.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cùm sit medius inter potentiam & actum. Ergo scientia non est in Deo.

¶ 2 Præterea. Scientia, cùm sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

¶ 3 Præterea. Omnis scientia vel vniuersalis, vel particularis est. Sed in Deo non est vniuersale & particulare, vt ex superioribus patet †. Ergo in Deo non est scientia.

SED contra est, quòd Apost. dicit Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei!

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo perfectissimè est scientia. Ad cuius euidentiam consideran dum est, quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur: quia non cognoscentia nihil habẽt nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Vnde manifestum est, quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata & limitata. Nutura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinẽ & extẽsionem. Propter quod dicit † Philosophus. 3. de anima. quòd anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ est per materiã. Vnde & suprà diximus, quòd formę secundùm quòd sunt magis immateriales, secundùm hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quòd immaterialitas alicuius rei est ratio quòd sit cognoscitiua, & secundùm modum immaterialitatis est modus cognitionis. Vnde in 2. † de anima dicitur, quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitiuus est, quia receptiuus est specierum sine materia: & intellectus adhuc magis cognoscitiuus, quia magis separatus est à materia, & immixtus, vt dicitur in * 3. de anima. Vnde cum Deus sit in summo immaterialitatis (vt ex † superioribus patet) sequitur, quòd ipse sit in summo cognitionis.

Libr. 3. de anima.tex. 37.tom. 2. 2. de anim. tex. 124. to. 2. 3. de anima. tex.4. vsq; ad 7. to.2. † 9.7.ar.1.

AD primum ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo (vt suprà dictum est †) oportet, quòd quandocunque nomen sumptum à quacunque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Vnde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus †, vel substantia, & actus purus.

q.6. art.4. & q.13.ar tic.5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

q.3. art.4.

AD secundum dicendum, quòd ea quæ sunt diuisim & multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter & vnite, vt suprà † dictum est. Homo autem secundùm diuersa cognita habet diuersas cognitiones. Nam secundùm quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam: scientiam verò, secundùm quòd cognoscit conclusiones: sapientiam, secundùm quod cognoscit causam altissimam: consilium vel prudentiã, secundùm quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia

Art. 7. huius quæst.

Deus vna & simplici cognitione cognoscit, † vt infrà patebit. Vnde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen, quòd ab vnoquoque eorum secundùm quod in diuinam prædicationẽ venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & retineatur quicquid perfectionis est. Et secundùm hoc dicitur Iob. 12. Apud ipsum est sapientia & fortitudo, & ipse habet consilium & intelligentiam.

AD tertium dicendum, quòd scientia est secundũ modum cognoscentis. Scitum enim est in sciente secundũ modũ scientis. Et ideo cum modus diuinæ essentiæ sit altior, quàm modus, quo creaturæ sunt, scientia diuina non habet modum creatæ scientiæ, vt scilicet sit vniuersalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potẽtia: vel secundùm aliquem talem modum disposita.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est in summa. Quia Deus est maximè immaterialis: immaterialitas autem est ratio cognoscendi.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis disputatur ab scholasticis in primo. dist. 35. Notandum est primò in hoc articulo, quòd eius conclusio est certa secundùm fidem, habeturque passim in sacris literis. Sufficiant nobis duo testimonia citata à D. Thoma; Alterum in argumento Sed contra, & alterum in solutione ad secundum. Omnes philosophi graues hanc sententiam docuerunt illustrati lumine rationis, præsertim Aristot. lib. 12. Metaph. tex. 36. & sequentibus. & lib. 10. Ethi. cap. 8. Et quidem hoc, nomen Deus, deriuatum est à verbo Græco, Theaste, quod idem pollet atque considerare & cognoscere, vt aduertit Damasce. libro. 2. de fide Orthod. cap. 11. Ex quo colligitur, cõmunem fuisse animi conceptionem apud omnes gentes, quòd Deus est naturæ cognoscitiuæ. Vide rationes pro hac conclusione apud D. Thomam. 1. contra gent. cap. 44. potissima ratio est illa, quæ habetur in hoc articulo, quam D. Thomas desumpsit ex Aristot. libro. 2. de Anima. text. 27. & 124. In qua ratione duæ propositiones notandæ continentur. Altera est. Immaterialitas est ratio cognoscibilitatis. Et est intelligenda in hoc sensu, quòd immaterialitas est ratio vt aliqua res sit intelligibilis, & etiam intellectiua. Itaque omnis natura immaterialis eo solùm quòd immaterialis est, habet vtrumq; & quòd sit intelligibilis passiuè, & quòd sit intellectiua. Altera propositio est, quòd cognoscens in hoc potissimum differt à non cognoscente, quòd res non cognoscens coarctata est & limitata ad propriam formam, & non potest suscipere in se formam alterius rei: at cognoscens aptum natum est habere in se formam alterius rei. Primam propositionem impugnant Gabriel distinct. citata. quæst. 1. & Aureolus eadẽ distinctione apud Capreolũ quæst.

A vnica, & arguitur contra illam. Sequitur ex ea, quòd accidentia intellectualia sint intellectiua actiuè, consequens est falsissimum, ergo. Patet sequela. Quia sunt immaterialia. ¶ Secundò. Materia non est impeditiua cognitionis, ergo immaterialitas non est ratio cognoscibilitatis. Probatur antecedens. Anima rationalis dũ existit in corpore perfectiùs intelligit; aut saltem æquè perfectè, atque cum est à corpore separata, ergo materia non impedit cognitionem. ¶ Tertiò. Posset Deus facere aliquam creaturam immaterialem, quæ non esset cognoscitiua; & similiter posset facere creaturam materialem, quæ esset cognoscitiua, ergo immaterialiB tas non est ratio adæquata cognoscibilitatis. Respondetur tamen, quòd illa prima propositio D. Thom. desumpta est ex Aristot. in. 2. de anima vbi supra, & est recepta ab omnibus Philosophis, & Theologis. Neque potest alia ratio cognoscibilitatis assignari præter immaterialitatem. ¶ Vnde ad primum argumentum respondetur quòd illa ratio procedit in naturis substantialibus dumtaxat quod attinet ad cognoscibilitatem actiuam. Nam cum cognoscere sit operatio perfecta non potest competere nisi tantum subsistenti. ¶ Ad secundum negatur antecedans. Ad probationem primùm dico falsum esse, quòd anima rationalis æquè perC fectè intelligit in hoc statu, atque in statu separationis à corpore. De qua re disputatur infra quæst. 89. Secundò dico quòd anima in hoc statu non pendet à corpore in operatione intellectus tanquam ab instrumento effectiuo intellectionis, sed solùm pendet à corpore tanquam ab obiecto. Vnde corpus non est illi impedimentum per se loquendo ad operationem intellectus habendam. ¶ Ad tertium respondetur, quòd in præsentia D. Thomas loquitur non per ordinem ad potentiam Dei absolutam, sed attendendo ad naturas rerum. Secundò dico, vtrumq; esse impossibile secundùm omnem potentiam, & quòd aliqua creatura materialis sit D cognoscitiua, & quòd creatura immaterialis non sit ex sua natura cognoscitiua.

Circa secundam propositionem notandum est primò, D. Thomam non dicere, necessarium esse ad cognitionem, quòd cognoscens suscipiat in se formam rei cognitæ; nam certè hoc falsum esset. Etenim Deus, qui summè cognoscitiuus est, nullam in se recipit formam. Sed consultò dixit D. Thomas, necessarium esse, vt cognoscens habeat in se formam rei cognitæ. Et hæc propositio in hoc sensu explicata fundatur in illa sententia Aristot. 3. de anima, quòd intellectus in actu, est intellectum in actu, idest res intellecta. Itaque secunE dum Aristotelem cognitio consistit in hoc, quòd intellectus in actu sit formaliter res ipsa intellecta in esse intelligibili: si quidem intellectus sit in actu primò, sufficit quòd sit res intellecta etiam in actu primo, idest secundùm speciem in intelligibilem. Si verò sit in actu secundo requiritur, quòd sit res intellecta in actu vltimo consummato per expressam rei cognitæ similitudinem, quam appellamus verbum siue conceptum. Sed oportet aduertere, tripliciter cognoscens posse habere in se formam rei cognitæ. Primò per identitatem formalem cognoscentis cum forma rei cognitæ in esse inteligibili. Et hoc modo Deus habet in se formam rerum omnium cognoscibilium. Nam diuinus intellectus formaliter est idem cum Diuina essentia in esse intelligibili, idest prout essentia est expressa similitudo

similitudo omnium rerum cognoscibilium. Secundò modo cognoscens potest habere formam rei cognitæ ex eo quòd actuatur ab illa, non quidem per inhæsionem, aut veram informationem, sed quatenus ab illa in esse intelligibili sumpta determinatur & constituitur in actu ad intellectionem, & ipsa forma est principium specificatiuum intellectionis. Isto modo Diuina essentia est in intellectu videntis Deum. Et similiter essentia angeli in esse intelligibili sumpta actuat intellectum ipsius angeli ad cognitionem, quam habet angelus sui ipsius. De qua re latiùs disputabitur infra. q. 55. arti. 1. Tertiò tandem forma rei cognitæ potest esse in cognoscente per veram informationem, & inhæsionem: quo modo res à nobis cognitæ sunt in nostro intellectu per B species intelligibiles. Primo & secundo modo cognoscens in actu est cognitum in actu per identitatem rei cognitæ. Tertiò vero modo est cognitum in actu per similitudinem eius formalem, quæ est species eius intentionalis. Sed est aduertendum ex D. Tho. in quodlib. 8. art. 4. & quæst. 2. de veritate. art. 2. quòd species rei cognitæ est eadem forma cum illa, quam res cognita habet extra intellectum, licet habeat aliud esse. Nam forma extra intellectum habet esse naturale, intra intellectum vero habet esse intentionale. Itaq; species lapidis est eadem forma cum forma naturali, quam habet lapis solùm differẽs ab illa in modo essendi. Ex quo C sequitur quòd sicut habens formam lapidis in esse naturali est lapis naturalis, ita intellectus habens speciem lapidis, est lapis in esse intentionali. Secundò notãdum est circa eandem propositionem, quòd dupliciter aliqua forma potest recipi in subiecto extraneo, primo secundùm esse naturale, vt calor recipitur in qua, & hic modus receptionis non deseruit ad cognitionem. Nam sensibile positum supra sensum non causat sensationẽ, vt habetur in. 2. de anima. Secundò potest recipi secundùm esse intentionale, idest secundùm esse repræsentiuum. Quomodo species recipitur in potentia cognoscitiua. Et hic modus receptionis deseruit ad cognitioD nem. Notãdum est tertiò, quòd bifariam aliquod subiectum potest recipere formas intentionales. Vno modo per se, & propter operationem propriam recipientis, sicut visus recipit species visibiles propter visionem, quæ est propria operatio visus. Altero modo per accidens & propter aliud, idest propter operationem alterius subiecti: & hoc modo diaphanum recipit species visibiles tanquam medium deferens illas ad potentiam visiuam. Primus modus receptionis manifestè ostẽdit quòd recipiens est naturæ cognoscitiuæ. Secundus verò modus receptionis non ostendit, quòd recipiens habeat cognoscitiuam naturam. Quartò est notandum, E quòd inter receptionem formæ quæ recipitur secundũ esse naturale, & receptionem formæ intentionalis in potentia cognoscitiua hoc potissimum differt, quòd ex priore receptione resultat quoddam tertium compositum distinctum à recipiente & recepto, v. g. in compositione substantiali ex materia & forma, resultat compositum substantiale, quod re differt ab vtraque parte componente. Similiter in compositione accidentaria albedinis cum corpore resultat album, quod re differt à corpore & albedine. Cæterum in compositione intentionali, quæ fit ex potentia cognoscitiua & specie non resultat vnum tertium, sed potentia fit res ipsa cognita. Itaque vnum componens fit aliud. v. g. ex intelA ectu & specie lapidis resultat, quòd intellectus sit lapis in esse intentionali, & ob hanc causam Auerro. 3. de anima text. 5. & 12. metaph. tex. 39. dicit, quòd ex intellectu & specie intelligibili sit magis vnum, quàm ex materia & forma substantiali. Quoniam materia non fit ipsa forma, at intellectus fit res ipsa intellecta in esse intentionali. Sed arguet quis. Intellectus non fit species intentionalis, ergo vnum componens non fit aliud, sed aliud tertium resultat ex intellectu & specie. Respondetur ad hoc, quòd intellectus non fit ipsa species, sed fit res intellecta in esse intentionali. Et quoniam species, vt dixi, est eadem forma cum forma rei intellectæ, hinc est, quòd ex ista compositione non resultat propriè vnum tertium, sed vnum componens simpliciter fit aliud. Probatur autem à posteriori, quòd ex intellectu & specie non resulteat vnum tertium. Nam aliàs sequeretur, quòd cognitio formaliter loquendo non esset actus intellectus, sed illius tertij resultantis ex intellectu & specie, consequens est falsissimum, ergo. Probatur sequela. Cognitio procedit ab intellectu quatenus est in actu per speciẽ, ergo si intellectus prout est in actu est aliquod tertium resultans ex intellectu & specie, cognitio formaliter loquẽdo non procedit ab intellectu, sed ab illo tertio. Igitur vt ponimus hæc duo saluare, scilicet, & quòd cognitio formaliter procedit ab intellectu, & quòd intellectus cognoscit quatenus est in actu per speciem, necessum est dicamus, quòd ex specie & intellectu non resultat vnum tertium, sed resultat, quòd intellectus sit ipsa res cognita in actu in esse intelligibili. Itaque principium proximum cognitionis est intellectus prout est res intellecta in actu primo.

Circa solutionem ad primum est dubium, vtrum scientia Dei sit propter quid? Probatur pars negatiua. Scientia propter quid est illa, qua cognoscitur effectus per suam propriam & adæquatam causam, sed Deus non cognoscit creaturas per causas proprias & adæquatas, sed per causam vniuersalissimam & inadæquatam, scilicet, per suam essentiam, ergo cognitio creaturarum in Deo non est scientia propter quid. In hoc dubio Durandus distin. citata. quæst. 4. dicit duo. Alterũ est, quòd scientia Dei, quam habet sui ipsius nõ est propter quid, quia non cognoscit seipsum per aliquam causam. Alterum est, quòd scientia, quam habet Deus creaturarum potest aliquo modo dici sciẽtia propter quid, non tamen simpliciter. Probatur. Quia Deus cognoscit creaturas per causam vniuersalem, & æquiuocam ipsarum, scilicet per essentiam suam, non autẽ per causas adæquatas & proprias, ergo aliquo modo eius scientia est propter quid, & non simpliciter.

Sit prima conclusio. Scientia, quam Deus habet sui ipsius non impropriè potest appellari propter quid. Probatur. Nam licet in diuinis attributis vnum non sit causa alterius, tamen vnum, est alterius ratio. v. g. immutabilitas Dei non est causa æternitatis, quia sunt vna simplicissima Dei perfectio, est tamen eius ratio, ita quòd Deus est æternus, quia immutabilis. Et si per impossibile immutabilitas & æternitas realiter distinguerentur, immutabilitas esset causa æternitatis, ergo scientia Dei quatenus cognoscit vnum attributum esse rationem alterius potest appellari propter quid. Probatur consequentia. Quia est cognitio rei per suam rationem.

Secunda conclusio. Sciẽtia, quã Deus habet creatu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rarum est propter quid. Probatur. Nã Deus cognoscit A
ex parte rei cognitæ vnam creaturam per aliam tanquam per causam. v. g. cognoscit, q̃ homo est risibilis, quia est discursiuus, ergo huiusmodi cognitio est scientia propter quid. Dixi ex parte rei cognitæ consultò; Nam ex parte cognoscentis Deus non cognoscit vnã creaturã per aliam, ita q̃ habeat vnam cognitionem causæ, & aliam cognitionem effectus, sed vnica simplicissima cognitione cognoscit in sua essentia omnes creaturas: sed tamẽ ad rationem scientiæ propter quid satis fuerit, q̃ ex parte rei cognitę cognoscatur effectus per suam causam. Ad argumentum, ergo respondetur facile, quòd Deus cognoscit creaturas non solum per B
causam vniuersalem & inadæquatam, sed etiã per causas proprias & adæquatas ex parte rei cognitæ, vt explicuimus circa secundum dictum.

Circa solutionem ad tertium est dubium, an scientia Dei sit appellanda vniuersalis, vel particularis? Durandus vbi supra. q. 4. tenet partem affirmatiuam. Et probat. Deus cognoscit naturas rerum secundum rationes vniuersales & communes ipsarum, ergo eius scientia est vniuersalis. Præterea cognoscit omnes rationes singulares, quæ reperiuntur in creaturis, ergo scientia eius est singularis.

Ad hoc dubium dico primum. Dei scientia simpliciter & propriè non est vniuersalis, neque particularis, C
sed eminenter vtrunque. Hæc est sententia D. Tho. in hac solutione ad tertium, & probatur. Primarium obiectum scientiæ Dei, scilicet, Diuina essentia, non est vniuersale, neque particulare, sed eminenter vtrunque, ergo & scientia est eminenter vtrunque. Antecedens est manifestum. Consequentia probatur. Nam propria ratio scientiæ pensanda est ex eius primario obiecto. Secundò dico. Si attendamus ad obiectum secundarium diuinæ scientiæ, scilicet ad creaturas, scientia Dei non est propriè vniuersalis, neq; particularis. Probatur. Nã scientia vniuersalis proprie loquendo illa est, quæ con- D
siderat rationem vniuersalem obiecti non descendẽdo ad rationes eius particulares. Item scientia particularis propriè est illa quæ considerat rationes particulares, & non vniuersales & communes, scientia autem Dei omnia considerat, & vniuersalia & particularia circa creaturas, ergo. Tertiò dico. Secundum quid scientia Dei in ordine ad obiectũ secundariũ potest dici & vniuersalis & particularis, propter rationem factam à Durando.

81 Verit. q. 2. art. 2. & 1. cont. c. 47. & 48. & l. 4. c. 11. co. 3. Et. 1. d. 25. arti. 2. Et 12. me. l. 8. co. 4. †Propos. 15 in prin. tomo 3. inter opera Aristot. Libr. 3. de anim. tex. 11. & 28 to. 1. †Lib. 3. de Trini. non multum remotè ante fi. cem.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm Deus intelligat se.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim in libro † de causis, quòd omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa: sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo mouetur. Et sic non competit sibi redire ad essentiam suam, ergo ipse non est sciens essentiam suam.

¶ 2 Præterea. Intelligere est quoddam pati & moueri, vt dicitur in 3. † de anima: scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, & scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil mouetur vel patitur vel perficitur à seipso, neque similitudo sibi ipsi est, vt Hilarius † dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

¶ 3 Præterea. Præcipuè Deo sumus similes secundùm intellectum: quia secundùm mentem sumus ad imaginem Dei, † vt dicit Aug. Sed intellectus noster non intelligit se nisi sicut intelligit alia, vt dicitur in. 3. † de anima. Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia. Lib. 1. Tex. & lib. 2. per. 11. com. † Lib. 2. anim. 15.

SED contra est quod dicitur. 1. ad Cor. 2. Quę sunt Dei nemo nouit nisi spiritus Dei.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorem effectum obiectum operationis quod significatur vt terminus, sit aliquid extra operantem: tamẽ in operationibus, quæ sunt in operante obiectum, quod significatur vt terminus operationis, est in ipso operante: & secundùm quod est in eo, sic est operatio in actu. Vnde dicitur in * lib. de anima, quòd sensibile in actu est sensus in actu, & intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secũdùm hoc tantum sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili: quia vtrunq; est in potentia. Cũ igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet q̃ in eo intellectus & intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet vt neq; careat specie intelligibili: sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia, neq; species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus diuini sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens, sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus diuinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit. Lib. 3. tex. com. 36. tom. 2.

AD primum ergo dicendum, q̃ redire ad essentiã suam, nihil aliud est, quàm rem subsistere in seipsa. Forma enim inquantum perficit materiam dando ei esse quodammodo supra ipsam effunditur: inquantũ verò in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitiuæ, quę nõ sunt subsistentes, sed actus aliquorũ organorũ, non cognoscunt seipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitiuæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in lib. de causis, q̃ sciens essentiam suam redit ad essentiam suã. Per se autem subsistere maximè conuenit Deo. Vnde secundùm hunc modum loquendi, ipse est maximè rediens ad essentiam suam, & cognoscens seipsum. Lect. 16. in 2. de anim.

AD secundum dicendum, quòd moueri & pati sumuntur æquiuocè secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moueri vel pati: vt dicitur in. 3. de † anima. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc conuenit intellectui, qui quandoq; est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, & assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, & perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio & suum intelligere. E

AD tertium dicendum, quòd esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundùm quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster posibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eò quòd

eò quòd est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Vnde intellectus noster posibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius, & sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut & alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere: & per actum cognoscit potentiam intellectiuam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existẽtium quàm in ordine intelligibilium: & ideo per seipsum, seipsum intelligit.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Deus cognoscit se per semetipsum. Ratio est. Quia cũ Deus sit actus purus, oportet, quòd in eo intellectus & intellectum sint idem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo recolenda sunt quæ diximus articulo præcedenti in primo notabili circa secundã propositionem. Deinde est breue dubium circa illam probationem literæ, qua D. Thom. probat, Deum esse actum purum in esse intelligibili, quæ est huiusmodi. Intellectus diuinus nunquam caret specie intelligibili, & species intelligibilis est ipsamet substantia diuini intellectus, ergo intellectus diuinus est actus purus. Contra hanc rationem arguitur. Intellectus angeli in ordine ad cognitionem ipsius angeli nunquam caret specie intelligibili; quia angelus cognoscit se per suam essentiam, & species intelligibilis est idem cum substãtia intellectus angeli, nam vt dixi, est ipsa essentia angeli, & tamen intellectus angeli respectu cognitionis suiipsius non est actus purus, ergo illa ratio D. Tho. est inualida. Caietanus in hoc articulo respondet, q̃ D. Tho. in illa ratione non loquitur de specie, quæ est principium cognitionis, sed de specie quæ est similitudo expressa, & est terminus formalis cognitionis, quam appellamus verbum. Quo supposito dicit, in angelo eiusmodi speciem etiam in cognitione sui ipsius esse realiter distinctam à substantia intellectus angelici; quoniam angelus in cognitione sui ipsius format verbum, qui est formalis terminus illius cognitionis, & realiter differt ab intellectu. Hæc tamen solutio Caietani non videtur ad mentem D. Tho. & præterea supponit vnum valde dubium. Est enim positum in opinione Thomistarum, vtrùm angelus in cognitione suiipsius formet verbũ, nec ne? Quocirca aliter respondetur, D. Tho. loqui de specie intelligibili, quæ est principium cognitionis. Et ad argumentum negatur, quòd essentia angeli, quæ est species in illa cognitione sit idem realiter formaliter cũ intellectu angeli. De qua re infra. q. 54. art. 3. vbi Diuus Thomas docet, intellectum angeli realiter distingui ab essentia angeli. At in Deo essentia diuina, quæ est species intelligibilis, formaliter est vnum cum diuino intellectu, etiam in esse intelligibili. B C D E

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Deus comprehendat seipsum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in † lib. 83. quæstionum, quòd id quod comprehẽdit

se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se. Si dicatur quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: Contra, verius est vnumquodq; secundùm quod est apud Deum, quàm secundùm quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus: verius est Deum esse finitum, quàm infinitum. Quod est contra prius determinata †. Non ergo Deus comprehendit seipsum. A 1. 5. & q. 10. ar. 4. c. Et opus. 5. c. 106. 213. & 264. co. 9. Et opus. 9. q. 79. † to. 4. lib. 3. quæst. 9. 14. † q. 7. ar. 1. † libro. 83. quæstio. q. 14. tom. 4.

SED contra est, quod August. † dicit ibidem: Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando peruenitur ad finem cognitionis ipsius. Et hoc est quando res cognoscitur ita perfectè, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quãdo sicut per demonstrationem, non autem quãdo cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autẽ quòd Deus ita perfectè cognoscit seipsum, scitur perfectè cognoscibilis est. Est enim vnumquodq; cognoscibile secundùm modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundùm quòd in potentia est, sed secundùm quòd est in actu vt dicitur in. 9. * Metaph. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia per hoc quod actu est, & ab omni materia & potentia separatus Deus cognoscitiuus est, vt † ostẽsum est. Vnde manifestum est, quòd tantum seipsum cognoscit quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfectè comprehendit. B C Lib. 9. Metaph. text. 20. to. 1. Art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd cõprehendere, si propriè accipiatur, significat aliquid habens & includens alterũ. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum sicut omne inclusum. Non sic autem cõprehendi dicitur Deus à seipso, vt intellectus suus sit aliud quàm ipse, & capiat ipsum & includat: sed huiusmodi locutiones per negationẽ sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur: ita dicitur comprehẽdi à seipso: quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Aug. in † lib. De videndo Deum, quòd totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem. D Epist. 112. ad Paulinũ ca. 9. circa prin. to. 2.

AD secundum dicendũ, q̃ cùm dicitur, Deus finitus est sibi: intelligendũ est secundù quandã similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectũ suum, sicut se habet aliquid finitũ in nõ excedendo intellectum finitum. Non autẽ sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut perfectè cognoscibilis est. Tanta enim est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm intelligere Dei sit eius substantia.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ipsum intelligere Dei non sit eius substãtia. Intelligere enim est quędam operatio. Operatio autem aliquid

83 1. cont. ca. 46. & 47. & li. 4. c. 11. & 12. Et opus. 3. ca. 29. & 30. & 31.

Universidad de Deusto
Biblioteca

significat procedens ab operante: substantia autē operatis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

¶ 2 Præterea. Cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium & accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

¶ 3 Præterea. Omne intelligere est aliquid intelligere. Cū ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum intelligere, intelligit se intelligere: & intelligit se intelligere se intelligere: & sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

Libr. 7. de Trin. ca. 7. tomo. 3. SED contra est, quod dicit Aug. † lib. 7. de Trinit. Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autē est sapiētē esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, vt suprà q. 3. art. 4. † ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

RESPONDEO dicendum, quòd est necesse dicere quòd intelligere Dei est eius substantia. Nā si intelligere Dei sit aliud quàm eius substantia, oporteret, Lib. 11. Metaphy. tex. 39. tom. 3. vt dicit Philosophus in † 12. Metaph. q aliquid aliud esset actus & perfectio substantiæ diuinæ: ad quod se haberet substantia diuina sicut potentia ad actū: quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio & actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, consideran- Art. 2. huius quæst. dum est. Sicut enim † suprà dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus & perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse cōsequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud quàm suum esse, vt suprà * ostensum est. Vnde cùm ipsa sua essen- q. 3. art. 4. & 7. tia sit etiā species intelligibilis, vt dictum est † ex neces- † q. 1. art. 7. præcipuè. sitate sequitur q ipsum eius intelligere sit eius essentia & eius esse. Et sic patet ex omnibus præmissis, quòd in Deo intellectus intelligens: & id quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere, sunt omnino vnū & idem. Vnde patet per hoc q Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

AD primum ergo dicendum, q intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

AD secundum dicendum, q cùm intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum: sicut cùm intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere diuino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere diuinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius & non alicuius alterius, vt sic oporteat procedere in infinitum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia aliàs aliquid aliud esset actus & perfectio substantiæ diuinæ, respectu cuius se haberet ipsa substantia sicut potentia ad actum.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est primo, q ratio formalis speciei intelligibilis non consistit in hoc, q species sit substantia vel accidens, nam vtrunque accidit illi quasi de materiali: sed in hoc, q sit forma repræsentatiua constituens intellectum in actu ad cognoscendū, & in hoc sensu loquebatur D. Tho. de specie arti. 1. huius quæstionis, q species lapidis est eadem forma cum forma reali lapidis, & q species constituit intellectum vnū cum re intellecta. Ex quo sequitur, q vltimum complementum & vltima actualitas speciei non est esse, sed intelligere, & hoc est, quod dicit D. Tho. in hoc art. quòd sicut esse sequitur ad formam, ita intelligere ad speciē. Quibus verbis non intendit docere, q eo modo intelligere procedit ab specie, quo esse procedit à forma (In qua re explicāda sine causa fortasis laborat hīc Caiet. Nam hoc negotium non est præsentis articuli.) Sed id tantum intendit D. Tho. q sicut esse est vltimum complementum essentiæ, quam formaliter constituit forma substantialis, ita intelligere est vltimum cōplementum intellectus constituti in actu per speciem intelligibilem. Secundò est notandum, q Diuina essentia propter sui infinitatem & est forma pertinēs ad genus entis, & ad genus intelligibilis. Itaque formaliter dat esse entitatiuum, & esse intelligibile. Et quemadmodum si consideretur in genere entis, eo q est actus purus, est suum esse: ita si consideretur in genere intelligibili, est suum intelligere. Et sicut Diuina essentia prout est forma entitatiua includit seipsam formaliter prout est forma intelligibilis: ita esse entitatiuum Diuinæ essentiæ formaliter includit intelligere. Itaque esse, quod est vltimum complementum formæ in genere entis, est formaliter intelligere in Deo, quod est vltimum complementum formæ intelligibilis, eo q forma intelligibilis in Deo, & forma entitatiua formaliter sunt vnū quid. Hæc doctrina est notanda pro articulo sequenti, & vide Ferrar. lib. 1. cont. gent. c. 50. circa secundā rationē.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Deus cognoscat alia à se.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcunque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed August. dicit in † lib. 83. quæst. quòd neque quicquam Deus extra seipsum intuetur. Ergo non cognoscit alia à se.

¶ 2 Præterea. Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, & nobilius ipso. Quod est impossibile.

¶ 3 Præterea. Ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut & omnis alius actus à suo obiecto. Vnde & ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, * vt ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

SED contra est, quod dicitur Hebr. 4. Omnia nuda & aperta sunt oculis eius.

RESPONDEO dicendū, quòd necesse est Deū cognoscere alia à se. Manifestū est enim quod seipsum perfectè intelligit. Alioquin suum esse non esset perfectum, cùm suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus eius perfectè cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ virtus se extendit. Vnde cùm virtus diuina se extendat ad alia,

ad alia, eò quòd ipsa est prima causa effectiua omnium 6. art. 3. entiū († vt ex supradictis patet) necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam euidentius fit si adiungatur, quòd ipsum esse causæ agētis primę, scilicet Dei, est eius intelligere. Vnde quicunq; effectus præexistūt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, q sint in ipso eius intelligere: & q omnia in eo sint secundum modū intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius, in quo est. Ad sciendum autē qualiter alia à se cognoscat, considerandum est, q dupliciter aliquid cognoscitur. Vno modo in seipso: alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatā ipsi cognoscibili: sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis: sicut cùm pars videtur in toto, per speciem totius, vel cùm homo videtur in speculo, per speciem speculi, vel quocunque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

AD primum ergo dicendum, quòd verbum Aug. dicentis, quòd Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id, quod est extra seipsum, non intuetur nisi in Art. seipso, vt * dictum est.

AD secundum dicendum, quòd intellectū est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundùm suam speciem: secundùm quam est in intellectu, vt forma & perfectio eius. Lapis enim non 1. de est in anima, sed species eius, vt dicitur in * 3. de anima. ex. Ea verò, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, vt dic- cit. tum † est. Vnde non sequitur, q aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus, quàm ipsa essentia Dei.

AD tertium dicendum, quòd ipsum intelligere nō specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suū, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis: sicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quàm essentia sua: in qua omnes species rerum comprehenduntur. Vnde non oportet quòd ipsum intelligere diuinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliud quàm per essentiam diuinam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia cum Deus seipsum perfectè cognoscat, necesse est quòd suam virtutem perfectè cognoscat, ergo cognoscit ea ad quæ virtus diuina se extendit.

Secunda conclusio. Deus cognoscit creaturas non in seipsis, sed in ipsomet Deo. Ratio huius est. Quia Deus seipsum videt in seipso per propriam essentiam, in qua continentur similitudines aliorum ab ipso.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo nota, quòd prima conclusio est certa secundùm fidem. Probatur primò ex testimonio adducto in argumento sed contra, & ad Roman. 4. Vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt. Gen. 1. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, &c. Ierem. 28. Si occultabitur vir, & ego non videbo eum? Rationes pro ista conclusione desumendæ sunt ex prouidentia Dei, quā habet de creaturis, ex gubernatione ipsarum, & ex creatione. Etenim ad omnia hæc necessaria est in Deo creaturarū cognitio. Vide D. Tho. 1. cont. gen. c. 29. & 50. De secunda conclusione dicemus in articulo sequenti.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm Deus cognoscat alia à se propria cognitione.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, † vt dictum est, secundum quòd alia ab ipso in eo sunt: sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi & vniuersali. Ergo & alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima & vniuersali. Hoc autem est cognoscere in vniuersali, & non secundùm propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in vniuersali, & non secundum propriā cognitionem.

85 1. d. 35. ar. 3. & d. 36. q. 1. ar. 1. & 1. contr. c. 50. & 63. vsq; 72. & li. 3. c. 75. & 76. Et ve ri. q. 2. art. 4. & 5. Et opuſ. 3. ca. 134. & 135. † Art. præc.

¶ 2 Præterea. Quantum distat essentia creaturæ ab Essentia diuina: tantum distat Essentia diuina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia diuina, vt supra † dictum est. Ergo q. 13. ar. 1. nec per Essentiam diuinā potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cùm Deus nihil cognoscat, nisi per essentiā suam, sequitur quòd non cognoscat creaturam secundùm eius essentiam, vt cognoscat de ea quid est: quod est propriam cognitionem de re habere.

¶ 3 Præterea. Propria cognitio non habētur de re, nisi per propriā eius rationē. Sed cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam, nō videtur q vnumquodq; per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum & diuersorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundùm propriam rationem, est cognoscere res solum in cōmuni.

SED contra. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundùm quod sunt abinuicem distinctæ. Sic autē Deus cognoscit res. Vnde dicitur Hebr. 4. q pertingit vsque ad diuisionē spiritus & animę, cōpagum quoq; & medullarum: & discretor cogitationum & intentionū cordis, & non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis si cognosceret seipsum vt est principium caloris, cognosceret naturam caloris & omnia alia inquantum sunt calida: ita Deus inquantum cognoscit se vt principium essendi, cognoscit naturā entis & omnia alia inquantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, & non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vnde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem vniuersalem & confusam de rebus, quàm ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, vt patet in * 1. Physicorum. Si igitur cognitio Dei de rebus alijs à se esset in vniuersali tantum & non in speciali, sequeretur quòd eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, & per cõsequens eius esse, quod est contra ea, quæ superius † ostensa sunt. Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propria cognitione, non solum secundùm quòd communicant in ratione entis, sed secundùm quòd vnum ab alio distinguitur. Et ad huius euidentiam considerandum est, quòd quidam volentes ostendere, quòd Deus per vnum cognoscit multa, vtuntur quibusdam exemplis: vt putà quòd si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro, vel lux si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad vniuersalem causalitatem, tamen deficiunt quantũ ad hoc, quòd multitudo & diuersitas non causantur ab illo vno principio vniuersali, quantum ad id quod principium distinctionis est: sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diuersitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diuersa dispositione diaphani recipientis. Et similiter diuersitas linearum ex diuerso situ. Et inde est quòd huiusmodi diuersitas, & multitudo non potest cognosci in suo principio secundũ propriam cognitionem, sed solum in cõmuni. Sed in Deo non sic est, supra enim † ostensum est, quòd quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit & continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturę communicant, scilicet ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quæ creaturæ adinuicem distinguuntur. Sicut viuere & intelligere, & huiusmodi: quibus viuentia à non viuentibus, & intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædã est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quãtum ad ea, secundum quæ res distinguuntur. Et sic cũ Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, vt vnitas ad numeros, vel cẽtrum ad lineas: sed sicut perfectus actus ad imperfectos: vt si dicerem, homo ad animal: vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectũ cognosci possint actus imperfecti, non solum in communi, sed etiã propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: & qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscunque rei alterius, & adhuc amplius: Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura vniuscuiusque consistit, secundùm quòd per aliquem modum diuinã perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognoceret, nisi cognosceret, quomodocunq; participabilis et ab alijs sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essenó perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essenó. Vnde manifestum est quòd Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secũdùm quod ab alijs distinguuntur.

Lib.1.Physic. in prolo ribus commen.to.1.

Q.4.ar.1. & art.3.4. & 5. huius quæst.

q.4.art.1. &.2.

A D primum ergo dicendum, quòd sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Vno modo secundùm quòd hoc aduerbiũ, sic, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ: & sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundùm illud esse quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundùm esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundùm esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundùm esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundùm esse quod habet extra cognoscentem. Sicut intellectus cognoscit lapidem secundùm esse intelligibile, quod habet in intellectu: inquantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Si verò intelligatur secũdùm quòd hoc aduerbium, sic, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundũ quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est, quòd Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res cognoscit eas in propria natura: & tanto perfectius, quanto perfectius est vnumquodque in ipso.

A D secundum dicendum, q̃ essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, vt actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem Essentiæ diuinæ sed econuerso.

A D tertium dicendum, q̃ idem non potest accipi, vt ratio diuersorum per modum adæquationis. Sed Diuina essentia est aliquid excedẽs omnes creaturas: vnde potest accipi vt propria ratio vniuscuiusque secundum quòd diuersimodè est participabilis vel imitabilis, à diuersis creaturis.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Deus cognoscit omnes creaturas propria cognitione. Et ratio est. Quia quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit & continetur in Deo secundum modum præexcellentem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est primò, quòd sensus conclusionis non est iste, scilicet, Deum cognoscere creaturas per distinctas cognitiones, ita q̃ quælibet creaturã cognoscat distincta & adæquata cognitione ipsi creaturę. Hic enim sensus esset falsissimus: nã Deus vnica simplicissima cognitione intelligit se & omnes possibiles creaturas. Sed sensus conclusionis est, q̃ illa vnica cognitio Dei attingit omnia prædicata essentialia, & accidentalia, quæ cõueniunt creaturis. Itaq; est distincta cognitio creaturarum, non ex parte cognoscentis, sed ex parte obiecti cogniti. Secundo est notandũ, q̃ illa sententia relata à D. Thom. in principio articuli, quæ asserit, Deum non cognoscere distinctè creaturas, fuit sententia Auerrois. 12. Metaphy. tex. 51. & aliqui Theologi, inter quos est Greg. Arim. in. d. 35. imposuit istã sententiã Aristo. eo q̃ dixerit. 12. Meta. tex. 51. intellectũ diuinum vilissimum fore, si cõgnosceret minutissima,

tissima, quæ sunt in hoc mũdo. Cæterum hæc sentẽtia falsò tribuitur Arist. Nam ipse 3. de Anima tex. 80. & 3. Metaph. tex. 15. pro magno incõuenienti ducit contra Empedoclem, q̃ Deus nõ cognoscat elemẽta, & res elementatas. Inquit enim, Deũ insipientissimũ omniũ fore, si ista ignoraret, quæ homines visu percipiunt. Et in illo loco citato ex 12. Meta. tantũ vult dicere Arist. q̃ Deus non exit extra se ad cognoscendũ ea quæ sunt in hoc vniuerso. Nam si ita cognoseret, vilesceret eius intellectus; quoniam reciperet species ab his rebus inferioribus, sed omnia cognoscit in se ipso per suam essentiam. Ita interpretatur Arist. D. Tho. in illo loco. Sed quicquid sit de sententia Arist. cõclusio huius articuli est habenda secundùm fidem, quæ colligitur ex testimonijs citatis in articulo præcedenti. Et potissimũ confirmatur ex illo ad Heb. 4. Viuus est sermo Dei, & efficax &c. quod refertur in argumento Sed contra. Item Eccl. 23. Lucidiores sunt oculi eius super Solem &c. & Psal. 7. Scrutans corda & renes Deus, id est, omnia etiã cogitationes minimas. Veritas huius conclusionis reducitur à D. Thoma ad articulum fidei creationis in 2.2. quæst. 1. art. 8. ad 2. Vide rationes pro hac conclusione 1. cont. gen. c. 47. 48. 49. & 50.

DVbium est de veritate conclusionis. Probatur falsa. Deus cognoscit creaturas nõ in seipsis, sed in ipsomet Deo, ergo non cognoscit illas distinctè. Antecedens est secunda conclusio articuli præcedentis. Consequentia probatur. Creaturæ in Deo non sunt distinctæ secundùm proprias rationes, sed sunt in Deo vnica simplicissima essentia, ergo si cognoscũtur prout sunt in Deo, non cognoscuntur distinctè. Dicet quispiam huic argumento, q̃ idcirco Deus non cognoscit creaturas in seipsis, quia non cognoscit per species adæquatas ipsarum, sed per speciem inadæquatam & vniuersalissimam, qualis est Diuina essentia, quæ immediatè repræsentat seipsam, creaturas verò mediatè. Cæterũ quia Diuina essentia exactissimè & perfectissimè repræsentat creaturas, licet mediatè, Deus distinctissimè cognoscit ipsas creaturas. Contra hanc solutionem sic argumentor. Sequitur, q̃ angelus præsertim supremus, non cognoscat creaturas in seipsis, consequens à nullo Theologorũ admittitur, ergo. Probatur sequela. Angelus supremus cognoscit res per speciẽ inadæquatam & vniuersalem: Itaque cognoscit hominẽ, & equũ per vnicam speciem, quæ inadæquatè vtrunque repręsentat, vt inferius explicabitur in materia de angelis, ergo. Et confirmatur. Sicut Diuina essentia non repræsentat immediatè creaturas, sed semetipsam, ita species angeli supremi non repræsentat immediatè hominẽ & equum & alias naturas specificas, sed naturam animalis in communi, ergo iuxta assignatam solutionẽ angelus non cognoscit per illam speciem hominem & equum in seipsis, sed in alio, scilicet, in natura cõmuni animalis.

In hoc dubio tres circunferuntur sententiæ. Prima est Scoti in. 1. d. 35. & 36. vbi dicit, Deum cognoscere creaturas, & in se ipso, & in ipsismet creaturis. Caietanus hic exponit sententiam Scoti exemplo adhibito. Quemadmodum (inquit) si quis videret Petrum in se ipso, & simul intueretur Petrum in speculo, quod esset positum iuxta illud; Ita similiter Deus intuetur creaturas in se ipsis & in sua essentia tanquam in speculo. Cæterum ego non reperio in Scoto, q̃ Deus cognoscat creaturas in sua essentia, sed tantum in seipsis. Exponit Scotus suam sententiam hoc modo. Fingit enim duo instantia originis in cognitione diuina. In primo cognoscit Deus suam essentiam absque ordine ad creaturas. Et hæc cognitio, inquit, non est omnino perfecta, quia non extenditur ad creaturas. In secundo instanti producit Deus creaturas ab æterno in quodam esse intelligibili, quod esse neque est purè ens reale, neque purum ens rationis, sed medium inter vtrumque, creaturas autem sic productas cognoscit Deus in eodem instanti secundo, & ita cognoscit illas in semetipsis. Hæc opinio Scoti est chimerica, & parum fidei cõsentanea. Et primò q̃ non consentiat fidei probatur. Nam ex illa sequeretur, q̃ creaturæ ab æterno essent creatæ, consequens est hæreticum, ergo. Probatur sequela. Creaturę productæ à Deo in esse intelligibili, ab Scoto conficto, habent esse participatum ab æterno, ergo habent esse creatum à Deo. Probatur consequentia. Nam omne illud, quod est ens participatum extrà Deum, est creatũ ab ipso Deo. Et confirmatur. Creaturæ in illo esse intelligibili sunt in seipsis, sed non sunt creator, ergo sunt creaturæ. Et confirmatur præterea. Nam in Concilio Senonensi damnatus fuit error Petri Abaylardi asserẽtis, aliquam rem esse extra Deum, quæ neq; erat creator, neq; creatura. In quo errore videtur versari opinio Scoti. Præterea arguitur secundò. Absurdissimũ dictũ est, q̃ diuina scientia perficiatur ex cognitione creaturarum in se ipsis, sed hoc inconueniens apertè conceditur à sententia Scoti, ergo. Itẽ confirmatur. Cognitio, quam habet Deus in primo instanti originis, conficto ab Scoto, est cognitio comprehẽsiua Diuinæ essentiæ, ergo per illam cognitionem cognoscit Deus omnem creaturam posibilem in ipsamet Diuina essentia, & ex consequenti merum commentum est fingere secũdum instans, in quo creaturæ in semetipsis cognoscantur. Consequentia est euidens. Quia cognitio comprehensiua Diuinæ essentiæ extendit se ad omnem effectum posibilem diuinæ virtutis, vt constat ex dictis supra q. 12. art. 8. Antecedens verò probatur. Cognitio, quam ponit Scotus in secundo instanti, non est cognitio Diuinæ essentiæ, sed creaturarum in se ipsis, ergo si cognitio, quã Deus habet in primo instãti nõ est cõprehensiua Diuinæ essentiæ, Deus nullã habet cognitionem cõprehensiuam suę essentiæ, quod est absurdum dictu.

Est secunda sententia Aureoli apud Capreolum distinctione citata circa secundam conclusionẽ qui asserit duo. Alterum est, q̃ Deus non cognoscit creaturas in seipsis, sed in sua essentia. Alterum est, q̃ Deus non cognoscit etiam mediatè creaturas secũdùm esse quod habent in seipsis, sed tantum secũdum esse, quod habẽt in Diuina essentia. Itaq; in opinione Aureoli creatura neq; est obiectum immediatum & primarium diuinæ cognitionis, neq; etiam mediatum & secundariũ, sed diuina cognitio vnicum tantum obiectũ habet, scilicet Diuinam essentiam. Potissima argumẽta Aureoli pro hoc dicto secundo habentur in D. Thoma art. 5. huius quæstionis: alia vero minutiora dissoluit Capreolus. ¶Est tertia sentẽtia D. Thomæ in his duobus articulis 5. & 6. & consistit in duabus propositionibus.

Prima est. Deus cognoscit creaturas secundum esse, quod habent in se ipsis non immediatè, sed mediante cognitione suæ essentiæ. Itaque creaturæ habent rationem obiecti secundarij & mediati. Ista conclusio primùm explicatur. Intelligitur enim, q̃ creaturæ cognoscantur

Universidad de Deusto
Biblioteca

scantur secundùm quòd sunt in seipsis non ex parte cognoscentis. Nam hoc modo cognoscit Deus omnes creaturas secundùm modum essendi, quem habent in ipso Deo. Sed cognoscuntur secundùm quòd sunt in seipsis ex parte rei cognitæ, ideſt, cognoscuntur quantum ad omnia, & substantialia & accidentalia, quæ reperiuntur in ipsis creaturis. Hoc supposito probatur conclusio. Primò. Deus cognoscit comprehensiuè suã essentiam & virtutem, ergo cognoscit comprehensiuè perfectissimè & distinctissimè omnes effectus possibiles diuinæ virtutis quantum ad omnes rationes ipsarũ. Omnia ista sunt manifesta. Secũdò probatur. Si Deus cognoscit creaturas secundùm modum, quem habent in Deo ex parte obiecti, & non secundum modũ quẽ habent in seipsis, vt opinatur Aureolus, sequitur, quòd Deus non cognoscat aliquam creaturam simpliciter loquendo, consequens est hæreticum & aduersarium fidei, secũdùm quam fateri oportet, Deum cognoscere omnes creaturas quamlibet minutissimas, ergo. Probatur sequela. Creaturæ secundùm modum, quem habẽt in Deo sunt ipse Deus, iuxta illud Ioan. 1. Quod factũ est in ipso vita erat, ergo. Ex his sequitur, quòd sentẽtia Aureoli, nisi valde pie explicetur, est contra fidem. Sed hoc loco aduertendum est, turpiter errare Gabrielem dum asserit in distinctione citata. q. 5. non posse ostẽdi ratione naturali, Deum cognoscere creaturas secũdùm esse quod habent in seipsis ex parte obiecti, vt explicui; imo innumeræ sunt demonstrationes, quæ hanc rem ostendunt apertè, assumptæ ex prouidentia, quam habet Deus de creaturis, ex creatione & gubernatione ipsarum. Vide D. Thom. 1. contra gent. vbi supra.

Secunda conclusio. Deus non cognoscit creaturas immediatè & in seipsis, sed in suamet essentia. Probatur hæc conclusio. Deus cognoscit creaturas per Diuinam essentiam tanquam per speciem intelligibilem, & non aliter, ergo cognoscit illas mediatè & non in seipsis, sed in Diuina essentia. Antecedens est certissimum, & assẽritur à D. August. lib. 83. quæstionum. q. 46. vbi inquit, sacrilegum esse asserere, quòd Deus exeat extra se ad aliquid cognoscendum. Probatur consequentia. Essentia diuina in ratione speciei non repræsentat immediatè creaturas, sed semetipsam, ergo per illam speciem diuinam non cognoscit Deus immediatè creaturas, sed mediatè in ipsamet Diuina essentia. Sed dicet quis. Nos immediatè cognoscimus Deum per species creaturarum quamuis istæ species non repræsentent Deum immediatè, sed creaturas, ergo quamuis Diuina essentia in ratione speciei repræsentet Deum immediatè & nõ creaturas, non inde colligitur, Deum non cognoscere immediatè creaturas. Ad hoc argumentum negatur cõsequẽtia. Ratio discriminis est duplex. Prima. Quoniam intellectus diuinus non potest diuertere cogitationem ab obiecto immediatè repræsentato per suam essentiã in ratione speciei. Vnde diuina cognitio ex necessitate debet ferri ad Essentiã diuinã tanquã ad immediatũ obiectũ, ad creaturas verò tãquã ad obiectũ mediatũ. Cæterũ intellectus noster potest cogitationẽ diuertere à creatura, quæ est obiectũ immediatũ creatæ speciei, & trãsferre illã ad Deũ, qui est obiectũ mediatũ & secundariũ speciei creatæ. Vnde eius cognitio potest ferri immediatè ad Deũ. Secundũ discrimẽ est, q̃ Diuina essentia, quæ est primariũ obiectũ speciei diuinæ est secũdum semetipsam exẽplar exactissimũ creaturarũ. A Vnde eadem met cognitio, quæ immediatè terminatur ad essentiã Dei, terminatur secũdariò ad creaturas: at in creaturis nõ repræsentatur Deus immediatè, sed cognoscimus illum ex creaturis per quandã remotionẽ & per modũ cuiusdã excellentiæ. Quocirca non eadẽ cognitione qua cognoscimus creaturas, cognoscimus ipsum Deũ, sed alia est cognitio quæ immediatè terminatur ad creaturas, & alia quę terminatur immediatè ad Deũ. Ex hoc sequitur, q̃ Diuina essentia non solum est ratio cognoscẽdi creaturas intellectui diuino per modũ speciei intelligibilis, sed etiã per modũ ideæ, ideſt, per modum formæ intellectæ. Secundò probatur cõclusio. Si creatura est immediatũ obiectũ diuinæ cognitionis, sequitur, q̃ diuina cognitio suã perfectionẽ & speciẽ sumat à creatura, cõsequẽs est absurdissimũ, ergo. Probatur sequela. Nam cognitio sumit suã perfectionem & speciẽ ab obiecto immediato. Vltimò probatur. Creaturæ, vt diximus supra q. 12. art. 8. non repræsentantur in Diuina essentia tanquam in speculo per modum distinctionis, sed repræsentantur tanquam in causa effectiua & exemplari per modum simplicitatis, ergo non possunt cognosci immediate per Diuinam essentiam, sed ex necessitate debent cognosci in ipsamet Diuina essentia tanquam in obiecto immediato.

Ad argumenta respondendũ est. Et primũ iam est optimè dissolutũ inter arguendũ. Et coincidit illa solutio cũ solutione ad primũ huius articuli sexti. Ad replicam cũ sua cõfirmatione, alijs prętermissis, respondetur q̃ ratio repræsentata immediatè per species angelorum re ipsa nõ distinguitur à rebus singularibus mediatè repræsentatis per illã speciẽ. v. g. ratio cõmunis animalis, quæ est immediatè repræsentata per speciẽ angeli superioris, re nõ distinguitur ab homine & equo. Quocirca angelus per illã speciẽ immediatè, & in ipsis cognoscit hominẽ & equũ. Cęterùm ratio immediatè repręsentata per speciẽ diuinã realiter distinguitur à creaturis, quę sunt obiecta mediata. Vnde cognitio Dei cũ terminetur immediatè ad illã rationẽ, quæ est immediatũ obiectũ diuinæ speciei, nõ potest ferri ad creaturas in seipsis.

B C D E

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm sciẽtia Dei sit discursiua.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, q̃ scientia Dei sit discursiua. Scientia enim Dei non est secũdum scire in habitu. Sed secũdum † Philosophum in 2. Topic. scire in habitu contingit multa simul: sed intelligere actu vnũ tantũ. Cùm ergo Deus multa cognoscat (quia & se & alia, vt † ostensum est.) Videtur q̃ non simul omnia intelligit, sed de vno in aliud discurrat.

¶ 2 Præterea. Cognoscere effectũ per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiua.

¶ 3 Præterea. Perfectiùs Deus scit vnamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus: & sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

SED contra est, quod August. dicit in * 15. de Trin. Quòd Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt: velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc: sed omnia videt simul.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd in scientia diuina nullas est discursus: quod sic patet. In sciẽtia enim nostra duplex est discursus. Vnus secũdùm successionem tantũ. Sicut enim postquam intelligimus aliquid in actu, cõuertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secũdùm causalitatem. Sicut cùm per principia peruenimus in cognitionem cõclusionũ. Primus autẽ discursus Deo conuenire non potest. Multa enim, quæ successiuè intelligimus, si vnumquodque eorũ in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo vno ea intelligamus. Putà si partes intelligamus in toto, vel si diuersas res videamus in speculo. Deus autẽ omnia videt in vno, quod est ipse, vt * habitũ est. Vnde simul & non successiuè omnia videt. Similiter etiam & secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem, quia secundus discursus præsupponit primum: procedentes enim à principijs ad conclusiones non simul vtrunque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Vnde manifestum est, quòd quando cognoscitur primũ, adhuc ignoratur secundùm. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas. Et tunc cessat discursus. Vnde cũ Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiua.

A D primum ergo dicendum, quòd licet sit vnum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo vno: vt dictum est. *

A D secundum dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Vnde eius cognitio est sine discursu: vt dictum est.

A D tertium dicendum, quòd effectus causarũ creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quàm nos: non tamen ita quòd cognitio effectuũ causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum sicut in nobis. Vnde eius scientia non est discursiua.

Conclusio articuli est negatiua.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm sciẽtia Dei sit causa rerũ.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd scientia Dei nõ sit causa rerũ. Dicit enim Origen. super Epistolam † ad Rom. Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est ideo scitur à Deo antequam fiat.

¶ 2 Præterea. Posita causa ponitur effectus: sed scientia Dei est æterna. Si ergo sciẽtia Dei est causa rerum creatarum, videtur q̃ creaturæ sint ab æterno.

¶ 3 Præterea. Scibile est prius scientia & mensura eius, vt dicitur in † 10. Meta. Sed id, quod est posterius & mensuratum, non potest esse causa. Ergo sciẽtia Dei non est causa rerum.

SED contra est, quod dicit Aug. * 15. de Trinit. vniuersas creaturas & spirituales & corporales, nõ quia sunt ideo nouit Deus, sed ideo sunt quia nouit.

RESPONDEO dicendum, q̃ scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. A Scientia autem artificis est causa artificiatorũ, eo quòd artifex operatur per suum intellectum. Vnde oportet quòd forma intellectus sit principiũ operationis: sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, q̃ forma naturalis in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundùm quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundùm quod est tantum in intelligẽte, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectũ, quæ est per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad oppositа se habeat (cùm sit eadem scientia oppositorum) non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad vnum per appetitum, vt dicitur in 9. * Metaphy. Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm suum esse sit suum intelligere. Vnde necesse est, quòd sua scientia sit causa rerum, secundùm quod habet voluntatem coniunctam. Vnde scientia Dei secundùm quod est causa rerum, consueuit nominari scientia approbationis. Lib. 9. tex. 10. tom. 3.

A D primum ergo dicendum, q̃ Origen. loquutus est attendens rationem scientiæ, cui non cõpetit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, vt dictum est *. In corp. ar.

Sed quod dicit, ideo præscire Deũ aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundùm causam cõsequentiæ, non secũdùm causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit: non tamẽ res futuræ sunt causa quòd Deus sciat.

A D secundum dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum secundùm quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quòd res essent ab æterno. Vnde quamuis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

A D tertium dicendum, quòd res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei & scientiam nostram. Nos enim sciẽtiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Vnde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra & mensura eius, ita sciẽtia Dei est prior quàm res naturales, & mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, & scientiam illius, qui eius cognitionem, ex ipsa iam facta capit.

A B C D E

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia scientia Dei se habet ad omnes res sicut scientia artificis ad artificiata.

Secunda conclusio. Scientia Dei est causa rerum adiuncta tamẽ voluntate ipsius Dei. Ratio est. Quia forma intelligibilis ad oppositа se habet, cum sit eadem scientia oppositorum, ergo scientia Dei non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad vnum per voluntatem.

Tertia conclusio. Hæc diuina scientia, quæ causa rerum est solet appellari à Theologis scientia approbationis.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, q̃ prima & secunda conclusio sunt certæ secundùm fidem. Probatur ex illo Psal. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et quidem vsitatissimum est in sacris literis, quòd Deus creauerit omnia, q̃ disponat illa, & gubernet in sapientia sua.

Præterea,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Præterea, ad Ephes. 1. dicitur, q̃ Deus fecit omnia secũdum consilium voluntatis suæ. Ecce vbi Diuus Paulus vtrumq; coniungit in ratione causæ creaturarũ, & consilium quod pertinet ad intellectum, & beneplacitum voluntatis.

Est dubium circa secundam conclusionẽ, an scientia sit magis proximum principium in productione creaturarum, quàm voluntas Dei? Ad quod respondetur affirmatiuè, secundùm modũ nostrę cognitionis. Nam & ipsa voluntas, & scientia Dei nihilo distinguuntur. Probatur primò hæc conclusio. Scientia Dei habet rationem artis in ordine ad creaturas producendas, sed in effectu artificioso proximum principium non est voluntas artificis, sed ipsa ars, ergo. Et confirmatur. Deus producit creaturas immediatè per imperium, vt colligitur ex illo Genes. 1. Fiat lux & facta est lux; imperiũ autem est opus scientiæ practicæ, ergo. Sed arguit quis. Proximum principium effectus producti est potentia executiua imperij, & non ipsum imperium, potentia autem executiua in Deo non est intellectus, sed voluntas, ergo voluntas est proximum principium creaturarum. Maior patet: minor probatur. Intellectus prout intellectus est, non est potentia motiua aut executiua, sed tantùm directiua, voluntas autem ex sua ratione habet q̃ sit motiua potẽtia, ergo. Ad hoc respondetur quòd sicut dicitur in. 2. 2. q. 27. imperium rationis practicæ habet vim motiuã quatenus participat determinationem voluntatis. Itaque illud ipsum imperium mouet efficaciter & immediatè ad vsum: ita in præsentia dico, q̃ licet diuina voluntas sit formaliter potentia executiua & quasi motiua, tamen ipsa executio & motio immediatè fit per imperium diuinum, quatenus determinatur scientia Dei practica per voluntatem ad eiusmodi imperium. Itaque imperium mouet & exequitur seipsum in virtute diuinæ voluntatis. In hoc sensu est intelligẽdus D. Thomas infra. q. 25. art. 1. ad 4. vide Ferrara lib. 2. cont. gent. cap. 1. Ex hoc sequitur, quòd scientia Dei simpliciter loquẽdo, & proximiùs & principaliùs concurrit ad effectum, quàm diuina volantas. Et quidem q̃ proximiùs concurrat ex dictis constat; q̃ verò principaliùs probatur, Nam ars artificis principaliùs concurrit ad effectũ artificiosum, quàm eius voluntas. Nam species & ratio effectus producti non respondet formaliter loquendo voluntati artificis, sed arti, at scientia Dei, vt diximus, habet rationem artis in ordine ad effectus productos, ergo.

Circa rationem huius articuli notandum est primò, quòd tota illa consistit in hoc. Intelligere diuinum est esse diuinum, ergo Deus operatur omnia per suum intellectum. Secundò est notandum, q̃ istã ratio præsupponit duo. Alterũ est, q̃ Deus operatur immediatè per suam essentiã & per suum esse. In quo differt quã plurimum à creatura, quæ operatur immediatè nõ per suam essentiam, sed per potentiam accidentalem. Alterum est, q̃ operatio, quæ fit per modum intellectus est excellentior cunctis alijs operationibus. Quibus præsuppositis tota ratio D. Tho. ad hoc reducitur, q̃ Deus operatur per suam essentiam, quatenus est intellectus & intelligere diuinum.

Circa hanc propositionẽ, quam sæpè repetit Diuus Thomas in hac quæstione, & aliàs, scilicet intelligere diuinum est esse diuinum, præsuppositis ijs, quæ diximus in art. 4. huius quæstionis, notandum est, q̃ intelligere diuinum potest comparari & ad essentiam Dei, quæ complectitur totum esse & entitatiuum & intelligibile, & potest comparari præcisè ad esse diuinũ entitatiuum: si quidem comparetur ad totam Dei essentiã, ista propositio est formalissima, & formalior nostro modo intelligendi, quàm istæ propositiones, iustitia in Deo est esse diuinum, misericordia est esse diuinum, & similes. Ratio est. Quoniam iustitia & misericordia & alia attributa Dei pertinent ad Diuinam essentiã tanquam particularia quædam prædicata quidditatiua; Intelligere verò importat quandam rationem entis, nempe, totum genus entis intelligibilis, quæ ratio immediatè pertinet ad Diuinã essentiam. Etenim Diuina essentia cum sit formalissimè totum ens, quasi integratur immediatè ex hac duplici ratione entis, scilicet entitatiui, & entis intelligibilis. Si verò intelligere comparetur ad esse entitatiuum, hæc prædicatio, intelligere diuinum est esse diuinũ nostro modo intelligendi non est tam formalis & quidditatiua, sicuti ista, iustitia Dei est esse diuinum. Ratio est. Quoniam iustitia & cætera attributa sunt veluti partes quædam essentiales diuini esse entitatiui: At intelligere habet se quasi proprietas diuini esse entitatiui. Nam sicut immutabilitas in Deo est ratio æternitatis, & ita nostro modo intelligẽdi æternitas comparatur ad immutabilitatem sicut eius proprietas; ita diuinum esse entitatiuum est ratio in Deo diuini esse intelligibilis, & ita nostro modo intelligendi totũ genus entis intelligibilis in Deo est quasi proprietas generis entis entitatiui. Propositio ergo Diui Thomæ in priori sensu est accipienda.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm Deus habeat scientiam non entium.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non habeat sciẽtiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum & ens conuertũtur. Ergo scientia Dei non est non entium.

¶ 2 Præterea. Sciẽtia requirit similitudinem inter scientem & scitum. Sed ea, quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea, quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

¶ 3 Præterea. Sciẽtia Dei est causa scitorũ ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiã de non entibus.

SED contra est, quod dicit Apostolus ad Rom. 4. Qui vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.

RESPONDEO dicendũ, quòd Deus scit omnia quæcunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quę nõ sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea verò, quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ: siue in potentia actiua siue in passiua, siue in potentia opinandi, vel imaginandi: vel quocunque modo significandi. Quæcunque igitur possunt per creaturã fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quæcunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quòd habet etiam nõ entiũ sciẽtiam. Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diuersitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu,

in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt: & omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cùm intelligere Dei, quod est eius esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehẽdit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia quæ sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligẽtiæ. Quod ideo dicitur: quia ea, quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

AD primum ergo dicẽdum, q̃ secundũ quod sunt in potentia, sic habẽt veritatem ea quæ non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia: & sic sciũtur à Deo.

AD secundum dicendũ, quòd cum Deus sit ipsum esse, intantum vnumquodque est inquantum participat de Dei similitudine: sicut vnumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic & ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

AD tertium dicendum, quòd Dei sciẽtia est causa rerum voluntate adiuncta. Vnde non oportet quod quæcũque scit Deus, sint vel fuerint, vel futura sint, sed solum ea, quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterũ. Non est in scientia Dei, vt illa sint, sed quòd esse possint.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua, & est de fide, vt pater in argumẽto Sed contra. Ratio est. Quia ea, quæ non sunt actu, sunt in potentia ipsius Dei, vel creaturæ, ergo Deus perfectè cognoscens se ipsum habet scientiam etiam eorum, quæ non sunt.

Secunda conclusio. Ea, quæ sunt, vel fuerunt, vel aliquando erunt cognoscuntur à Deo per scientiam visionis. Ratio est. Quia intelligere Dei æternitate mensuratur, ergo in omnia, quæ sunt in quocunque tempore fertur sicut in subiecta sibi præsentialiter.

Tertia conclusio. Ea, quæ nunquam habuerunt, neque habebunt esse, cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ. Ratio huius est. Quia quamuis intelligere Dei æternitate mensuretur, tamen illa, quæ sunt tantum in potentia Dei vel creaturæ, non habent esse in seipsis cuius mensura possit esse aliquo modo æternitas.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est primò circa primam conclusionem quòd Deus cognoscit res chimericas & fictitias quoniam habent esse in potentia imaginatiua nostra. Circa secundam conclusionem est dubium. Nam ex illa sequitur, quòd scientia visionis Dei possit augeri, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Potuit Deus ab æterno velle producere alias multas res, quas nunquam est productus, ergo potuit scientia visionis alia multa cognoscere, quæ modo non cognoscit, & ex consequenti sciẽtia visionis potuit augeri. Respondetur cum D. Thoma de verit. q. 2. art. 13. ad 5. quòd sciẽtia visionis in sensu diuiso potuit aliqua cognoscere, quæ modo non cognoscit, vt probat argumentum; At in sensu composito, id est, suppositio quòd Deus voluit istas creaturas producere, & nõ alias, scientia visionis non potest alia cognoscere præter ista quæ modo cognoscit. Nam aliàs esset mutatio in Deo. Et quoniam istæ propositiones, sciẽtia visionis potest augeri, Deus potest plura cognoscere per scientiam visionis, faciunt sensum cõpositum, negandæ sunt absolutè. Quòd faciant sensum cõpositũ patet; nam augeri designat motũ à præexistenti diminutione ad augmẽtum. Itẽ cognoscere plura præsupponit pauciora cognita.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm Deus cognoscat mala.

89

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus nõ cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in † 3. de Anima, q̃ intellectus, qui non est in potentia non cognoscit priuationẽ: sed malum est priuatio boni, vt † dicit August. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, vt ex dictis patet †, videtur quòd Deus non cognoscat mala.

¶ 2 Præterea. Omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa malorum nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

¶ 3 Præterea. Omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam: * vt ex dictis patet. Diuina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Diuinæ enim essentiæ nihil est contrarium, vt dicit Augustinus † 12. de Ciuitate Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

¶ 4 Præterea. Quod cognoscitur nõ per seipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum: quia sic oporteret q̃ malum esset in Deo. Oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso. Quod est imposibile: quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

SED contrà est, quod dicitur Prouerb. 15. Infernus & perditio coram Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque perfectè cognoscit aliquid, oportet q̃ cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autẽ quædã bona, quibus accidere potest, vt per mala corrũpãtur. Vnde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiã cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile vnumquodque secundum quod est: vnde cum hoc sit esse mali, quod est priuatio boni: per hoc ipsum q̃ Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucẽ cognoscuntur tenebræ. Vnde dicit Diony. * 7. cap. de diui. no. Quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionẽ, non aliunde videns tenebras quàm à lumine.

AD primum ergo dicendum, q̃ verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus, qui non est in potentia, nõ cognoscit priuationẽ per priuationẽ in ipso existentẽ. Et hoc congruit cũ eo, quod supra * dixerat: q̃ punctum & omne indiuisibile per priuationẽ diuisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices & indiuisibiles non sunt actu in intellectu nostro: sed in potẽtia tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, nõ per priuationẽ cognoscerẽtur.

Et sic

1. dist. 36. q. 1. art. 2. & verit. q. 2. artt. 15. & 1. 1. cõt. c. 71. & 1. 1 quol. q. 2. artt. vnico. † Tex. 25. tomo. 2. † Enchirid. ca. 11. tomo. 3. Et lib. 3. cõt. ca. 7. to. 1. Artic. 2. † Art. 4. huius quæst.

Lib. 12. de Ciuit. Dei ca. 2. circa finẽ. to. 5.

Ca. 7. non multum à medio.

Lib. 3. de anima tex. 2. & 25. tomo. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et sic cognoscuntur simplicia à substantijs separatis. A
Deus igitur non cognoscit malum per priuationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

A D secundum dicendũ, q̃ scientia Dei nõ est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

A D tertium dicendum, quòd licet malum non opponatur Essentiæ diuinæ, quæ non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit, & eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

A D quartum dicẽdum, quòd cognoscere aliquid per aliud tantum est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malũ nõ est per se cognoscibile: quia de ratione mali est q̃ sit priuatio boni. Et sic neque diffiniri, neque cognosci potest, nisi per bonum. B

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua, & certa secundùm fidem, vt constat ex testimonio allato in argumento Sed contra, & ex illo Psal. 50. Et malum coram te feci, & ex illo Psalmo. Delicta mea à te non sunt abscondita. Et ratio est. Quia Deus perfectè cognoscit bona, ergo cognoscit mala, quæ possunt bonis quibusdam accidere.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est dubium, vtrum Deus cognoscat malum per suam Diuinam essentiam immediatè, an potius per bonum, cui malum opponitur? Hanc quæstionem disputat Durandus in. 1. d. 36. q. 1. Breuiter respondetur, q̃ si fiat sermo de obiecto primario diuinæ cognitionis, omnia, & bona & mala cognoscit Deus immediatè per suam essentiam, idest cognoscit omnia in Diuina essentia tanquam in obiecto formali & immediato suæ cognitionis. Si vero sermo fiat de obiecto secũdario & mediato, cognoscit Deus malum per bonum particulare, cui opponitur. Volo dicere q̃ diuina cognitio non terminatur ad malum, nisi prius ex parte obiecti terminetur ad bonum, cui opponitur malum. Dixi ex parte obiecti: nam ex parte cognoscẽtis omnia simul cognoscuntur. De priori parte huius assertionis nulla esse potest dubitatio, vt constat apertè ex supra dictis in hac quæstione. Posterior verò pars non recipitur ab omnibus; illam tamen docet Durandus vbi supra, & apertissimè colligitur ex hoc articulo maximè ex solutionibus argumentorũ tertij & quarti. Et probatur. Malum non opponitur immediatè Diuinæ essentiæ, quæ est bonum infinitum, sed bono particulari. v.g. cæcitas immediatè opponitur visui, sed omne malum cognoscitur per bonum cui immediatè opponitur, ergo. Et confirmatur. In definitione cæcitatis ponitur visus, sed vnaquæque res cognoscitur per suam definitionem, ergo cæcitas immediatè cognoscitur per visum. D E

Aliud dubium est. Vtrùm Deus cognoscat mala per scientiam visionis? Probatur pars negatiua. Malum formaliter loquendo non est aliquid existens, sed est priuatio boni, sed solùm res existentes pertinent ad scientiam visionis, ergo. Ad hoc dubium breuiter respondetur. Mala, quæ sunt vel fuerunt vel erunt, siue sint mala penæ siue culpæ, cognoscuntur à Deo per scientiam visionis. Probatur primò, de malis culpæ. Deus punit omnia mala culpæ, ergo huiusmodi mala sunt præsentia in æternitate diuinæ cognitionis, & ex consequenti pertinent ad scientiam visionis. Quoniam illa censentur pertinere ad istam scientiam, quæ obijciũtur Deo tanquam præsentia. Deinde probatur de malis pœnæ. Omnia huiusmodi mala sunt à Deo aliquo modo, ergo videntur à Deo. Probatur præterea conclusio. Bonum cui opponitur malum pertinet ad scientiam visionis, ergo & ipsum malum. Patet cõsequẽtia. Quia, vt modo diximus, malum per bonum cui opponitur cognoscitur. ¶ Ad argumentum in oppositum respondetur primò, q̃ malum saltim de materiali est aliquid existens, quanuis formaliter sit pura priuatio. Secundò respondetur, quòd satis est vt malum pertineat ad scientiam visionis, quòd opponatur bono pertinenti ad scientiam visionis.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrùm Deus cognoscat singularia.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim diuinus immaterialior est quàm intellectus humanus: sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem nõ cognoscit singularia, sed sicut dicitur in 2. de † Anima, ratio est vniuersalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia. C

¶ 2 Præterea. Illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitiuæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

¶ 3 Præterea. Omnis cognitio est per aliquam similitudinem, sed similitudo singularium inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principiũ singularitatis est materia, quæ cùm sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED contra est, quod dicitur Prouer. 16. Omnes viæ hominum patent oculis eius.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inuentæ, in Deo præexistunt secundùm altiorem modum, vt ex * dictis patet. Cognoscere autẽ singularia pertinet ad perfectionem nostram; vnde necesse est q̃ Deus singularia cognoscat. Nam & Philosophus pro inconuenienti habet, quòd aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Vnde cõtra Empedocl. arguit in 1. de Anima. † & in 3. Metaph. quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiã ignoraret. Sed perfectiones, quę in inferioribus diuidũtur, in Deo simpliciter & vnitæ existunt. Vnde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus vniuersalia & immaterialia, & per aliam singularia & materialia: Deus tamen per suum simplicem intellectum vtraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, q̃ Deus cognoscit singularia per causas vniuersales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod nõ ex aliqua causa oriatur vniuersali. Et ponunt exẽplum. Sicut si aliquis Astrologus cognosceret omnes motus vniuersales cœli, posset pronuntiare omnes eclypses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis vniuer-

uersalibus fortiuntur quasdam formas & virtutes, quæ quantumcunque adinuicem coniungantur, non indiuiduantur, nisi per materiam indiuidualem. Vnde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronici filius, vel quicquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Vnde secundùm modum prædictũ Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alij verò dixerunt, q̃ Deus cognoscit singularia applicando causas vniuersales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est: quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat, vnde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. Et ideo aliter dicendum est, q̃ cùm Deus sit causa rerum per suam scientiam, vt dictum est, * intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extẽdit eius causalitas. Vnde, cùm virtus actiua Dei se extendat nõ solum ad formas, à quibus accipitur ratio vniuersalis, sed etiam vsque ad materiam (vt infra ostẽdetur *) necesse est q̃ scientia Dei vsque ad singularia se extẽdat, quæ per materiã indiuiduantur. Cum enim sciat alia à se per essentiam suam inquantum est similitudo rerũ, vel vt principium actiuum earum, necesse est q̃ essentia sua sit principiũ sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum fiunt, non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiua totius rei, & non formæ tantum. B C

A D primum ergo dicendum, quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principijs indiuiduantibus. Vnde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum indiuidualiũ. Et propter hoc intellectus noster singularia nõ cognoscit. Sed species intelligibilis diuini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstrationẽ, sed per seipsam principium existẽs omniũ principiorum, quæ intrant rei compositionem, siue sint principia speciei, siue principia indiuidui. Vnde per eam Deus cognoscit non solum vniuersalia, sed etiam singularia.

A D secundum dicendum, quòd quanuis species intellectus diuini secundùm esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptę in imaginatione & sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia & materialia, vt dictum est. * D

A D tertium dicendum, quòd materia licet recedat à Dei similitudine secundùm suam potentialitatem; tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quãdam retinet diuini esse.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Et est de fide, vt patet ex dictis in artic. 5. & 6. Et ratio est. Quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram, ergo necesse est, quòd Deus singularia cognoscat. E

COMMENTARIVM.

CONtra hanc conclusionẽ videtur esse quoddam testimonium D. Hiero. super illa verba Abac. 1. Mundi sunt oculi tui Domine, &c. vbi dicit, adulatores esse diuinæ prouidentiæ, & iniurios rationali naturæ eos qui dicunt, Deum cognoscere res minimas vniuersi. v.g. culices, & similia, & eorum curam habere. Simile quid videtur dixisse Arist. 12. Metaphy. tex. 51. Sed sentẽtia Arist. exposita fuit à nobis supra art. 6.

A Ad D. Hierony. respõdetur id tantum dixisse in hoc loco, quod docuit Paulus ad Roman. 9. ibi. Nunquid de bobus cura est Deo? idest, principalis cura & prouidentia Dei in hoc vniuerso non versatur circa boues, sed circa rationalem naturam. Id ipsum docet Hieronymus, Deum non tam solicitum esse circa prouidentiam minimarum rerum, atque rationalis naturæ. Secundò respondetur, q̃ vt ipse fatetur scribens contra Russinum in commentarijs super Prophetas, multa dixit non ex propria, sed ex aliorum sententia.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrùm Deus possit cognoscere infinita.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim secundum quod est infinitum, est ignotum: quia infinitum est cuius quantitatẽ accipientibus semper est aliquid extra assumere, vt dicitur in 3. Physic. † Augustẽ. etiam dicit 12. de † Ciuit. Dei, quòd quicquid scientia comprehenditur scientis comprehensione finitur. Sed infinita non possunt finiri, ergo non possunt scientia Dei comprehendi. 91 3. q. 10. ar. 3. Et 1. d. 39. q. 1. ar. Et verit. q. 2. artl. 9. & art. 5. 4. Et 1. cõtra ca. 69. & 91. Et opuſ. 3. ca. 235. † Li. 3. phy. tex. 63. tomo. 12. † Li. 12. de ciui. Dei. c. 18. post medium to. 5. † Li 3. tex. 34. tom. 2. † Li. 6. Physicor. à tex. 60. vsq; ad 66. tom. 2.

Si dicatur quòd ea, quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt. Contra. Ratio infiniti est, quòd sit impertransibile, & finiti quòd sit pertransibile, vt dicitur in 3. Physicorum. † Sed infinitum non potest transiri nec à finito, nec ab infinito, vt probatur in 6. Physic †. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

¶ 2 Præterea. Scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum; ergo infinita non possunt sciri à Deo.

SED contra est quod dicit Augustinus 12. de Ciuitate Dei: * Quanuis infinitorũ numerorum nullus sit numerus, nõ tamen est incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus. D Lib. 11. de ciuit. c. 18. à med. to. 5

RESPONDEO dicendũ, quòd cùm Deus sciat non solum ea, quæ sunt actu, sed etiam ea, quæ sunt in potentia vel sua, vel creaturæ, vt * ostensum est: hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere, q̃ Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, nõ sit infinitorum, vt quidam dicunt, cùm non ponamus mũdum ab æterno fuisse: nec generationem & motum in æternũ mansura, vt indiuidua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere q̃ Deus etiam scientia visionis, sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes & affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabũtur creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundùm modum formæ, quæ est principiũ cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum vnius indiuidui: vnde per eam solum indiuiduum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Vnde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, Artl. 9. huius quæst. E

cognoscit

Universidad de Deusto
Biblioteca

cognoscit quodammodo homines etiam infinitos, sed tamen non inquantum distinguuntur ab inuicem, sed secundùm quod communicant in natura speciei, propter hoc quòd species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quàtum ad principia indiuidualia, sed solum quantum ad principia speciei: essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solum quàtum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria vniuscuiusque, vt * ostensum est. Vnde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secùdum quod sunt abinuicem distincta. Art. præce.

AD primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati secùdum Philosophũ in 1. Phy. * De ratione autem quantitatis est ordo partiũ. Cognoscere ergo infinitum secũdum modum infiniti, est cognoscere partem post partem: & sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacunq; quãtitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cùm cognoscat omnia simul, nõ successiuè, vt supra † dictũ est. Vnde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. 1.1.1.Phys. tex.15.tomo.2. Artl.7.huius quæst. B

AD secundum dicendum, quod transitio importat quandam successionẽ in partibus. Et inde est, quòd infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio: quia id cõprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentẽ. Vnde nõ est contra rationẽ infiniti, quod cõprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitũ, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile. C

AD tertium dicendũ, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitatiua (qua quidem mensura carent infinita) sed qua mensurat essentiam & veritatem rei. Vnumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam: sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundùm numerum, puta infiniti homines, vel secundùm quantitatem continuam, vt si esset aer infinitus (vt quidam antiqui dixerunt) tamen manifestum est quòd haberent esse determinatum & finitum: quia esse eorum esset limitatũ ad aliquas determinatas naturas, vnde mensurabilia essent secundùm scientiam Dei. D

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Scientia simplicis intelligentiæ Deus infinita cognoscit. Ratio est. Quia infinita sunt in potentia Dei.

Secunda cõclusio. Etiam cognoscit infinita scientia visionis. Ratio est. Quia cognoscit omnes cogitationes & volitiones hominum & angelorum, quæ erunt infinitæ in tota æternitate. E

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum vide quæ solent dici. 3. p. q. 10. art. 2. & lege ibi Magistrum Metinam.

92 ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.

AD Decimumtertium sic proceditur. Videtur, quòd scientia Dei nõ sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius: sed scientia Dei est causa scitorũ, vt supra † dictum est. Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria: non ergo scientia Dei est contingentium. Inf. q. arti. Et 1. arti. cõt. Bre. quæ. † Art. tus gẽ

¶ 2 Præterea. Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principijs autem necessarijs non sequitur conclusio nisi necessaria, vt in 1. Poste. * probatur. Sed hæc est quædã conditionalis vera, si Deus sciuit hoc futurũ esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedẽs est necessarium absolutè: tum quia est æternum: tum quia significatur vt præteritũ. Ergo & consequens est necessarium absolutè. Igitur quicquid scitur à Deo est necessarium. Et sic sciẽtia Dei non est contingentium. Ll. 1. rerũ contin

¶ 3 Præterea. Omne scitũ à Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra; sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 32. Qui finxit figillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt cõtingẽtia, vtpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendũ, q̃ cùm supra * ostensum sit, quòd Deus sciat omnia, non solum, quæ actu sunt, sed etiam, quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus cõtingentia futura cognoscat. Ad cuius euidentiam considerandum est, q̃ cõtingens aliquod dupliciter potest considerari. Vno modo in seipso, secundùm quod iam in actu est: & sic non consideratur vt futurũ, sed vt præsens, neque ad vtrumlibet contingens, sed vt determinatum ad vnum: & propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, vtpote sensui visus, sicut cùm video Sortem sedere. Alio modo potest considerari cõtingens, vt est in sua causa. Et sic consideratur vt futurum & vt contingens nondum determinatum ad vnum: quia causa cõtingens se habet ad oppositа, & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantũ, nõ habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout vnumquodque eorũ est actu in seipso. Et licet cõtingentia fiant in actu successiuè, non tamen Deus successiuè cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, vt supra † dictũ est. Vnde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerũ apud se præsentes, vt quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab æterno supra omnia prout sunt in sua præsentialitate. Vnde manifestum est quòd contingentia & infallibiliter à Deo cognoscũtur inquantum subduntur diuino conspectui

spectui secundùm suam præsentialitatem, & tamẽ sunt futura contingentia suis causis comparata.

AD primum ergo dicendum, quòd licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ est cõtingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

AD secundum dicendum, quòd quidam dicunt: quòd hoc anteeedens, Deus sciuit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens: quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurũ. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id, quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alij verò dicunt hoc antecedens esse contingens: quia est compositũ ex necessario & contingenti, sicut istud dictum est contingens, Sortem esse hominem album. Sed hoc etiã nihil est: quia cùm dicitur, Deus sciuit esse futurum hoc contingens, contingens nõ ponitur ibi nisi vt materia verbi, & non sicut principalis pars propositionis. Vnde cõtingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc, quòd propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominẽ esse asinum, sicut me dixisse Sortem currere vel Deum esse, & eadem ratio est de necessario & contingenti. Vnde dicendum est, q̃ antecedens est necessariũ absolutè. Nec tamen sequitur (vt quidam dicunt) quòd consequẽs sit necessarium absolutè: quia antecedẽs est causa remota consequentis: quod propter causam proximam cõtingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim cõditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, & cõsequens effectus cõtingens. Vt puta, si dicerem, si sol mouetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, q̃ quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum nõ secundum esse quod in se est, sed secundùm quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, & esse rei in anima. Vt puta, si dicã, si anima intelligit aliquid, illud est immateriale: intelligẽdum est quòd illud est immateriale secundùm quod est in intellectu, non secundùm quod est in seipso. Et similiter si dicam, si Deus sciuit aliquid, illud erit. Consequẽs intelligendũ est prout subest diuinæ sciẽtiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est sicut & antecedens. Quia omne quod est, quãdo est, necesse est esse, vt † dicitur in 1. periher. A B C D E

AD tertium dicendum, q̃ ea, quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successiuè cognoscũtur in tempore, sed à Deo in æternitate quæ est supra tẽpus. Vnde nobis, quia cognoscimus futura contingẽtia inquantum talia sunt, certa esse nõ possunt, sed soli Deo cuius intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, nõ videt illos, qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totã viã intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur à nobis, oportet esse necessariũ etiã secundum quod in se est: quia ea, quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri nõ possunt. Sed ea, quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modũ, quo subsunt diuinæ sciẽtiæ (vt dictum * est) non autẽ absolutè, secundùm quod in proprijs causis cõsiderantur. Vnde

A & hęc propositio omne scitũ à Deo necessariũ est esse: consueuit distingui, quia potest esse de re, vel de dicto: si intelligatur de re, est diuisa & falsa. Et est sensus, omnis res, quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto: & sic est cõposita & vera: & est sensus, hoc dictũ scitũ à Deo esse est necessariũ. Sed obstant quidã dicentes, q̃ ista distinctio habet locũ in formis separabilibus à subiecto. Vt si dicã, albũ possibile est esse nigrũ. Quæ quidẽ de dicto est falsa, & de re est vera. Res enim, quæ est alba, potest esse nigra: sed hoc dictum, album esse nigrũ, nunquã potest esse verũ. In formis autem inseparabilibus à subiecto nõ habet locũ prædicta distinctio. Vt si dicam, coruum nigrũ possibile est esse albũ: quia in vtroque sensu est falsa. Esse autẽ scitum à Deo est inseparabile à re: quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitũ. Hæc autẽ instantia locũ haberet, si hoc quod dico scitũ importaret aliquã dispositionẽ subiecto inhærentẽ: sed cum importet actũ scientis ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundùm se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi. Sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. ¶ *Secunda conclusio. Deus habet certã & infallibilẽ cognitionẽ omniũ futurorũ cõtingentiũ. Ratio est. Quia Deus cognoscit omnia cõtingentia, nõ solum prout sunt in suis causis, sed etiã prout sunt in seipsis, ergo habet scientiã certã & infallibilem futurorũ cõtingentiũ. Cuius ratio rursus est. Quia cognitio Dei mensuratur æternitate, quæ tota simul existẽs ambit omne tẽpus.*

Tertia conclusio. Futura contingentia in semetipsis cognosci possunt certa & infallibili cognitione. Hæc patet ex dictis.

Quarta conclusio. Futura cõtingentia prout sunt in suis causis, solum coniecturali cognitione cognosci possunt. Ratio est. Quia ipsa causa futuri contingentis indifferenter se habet ad oppositа.

Quinta conclusio. Deus cognoscit futura contingentia prout sunt in semetipsis extra suas causas. Ratio huius est eadem, atque secundæ conclusionis.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli, quæ grauissima est, disputat schola cum Magistro in 1. d. 38. & 39. Circa istum articulum notãdum est primò, quòd duæ conclusiones prima & secunda, sunt certæ secũdum fidem. Probatur ex Eccles. 23. Domino Deo antequam creentur, cũcta sunt cognita. Ierem. 1. Priusquàm te formarẽ in vtero noui te. Item Isa. 41. Dicite nobis quæ ventura sunt, & dicemus, quia dij estis vos. Ecce vbi assignatur tanquã propria Dei cognitio futurorũ cõtingentiũ. Præterea Isa. 45. Hæc dicit Dominus Deus. Quæ vẽtura sunt interrogate me, &c. Sap. 8. Scit præterita, & de futuris æstimat, signa & monstra scit, antequã fiant. Ad Rom. 4. Vocat ea quæ nõ sunt, tanquam ea quæ sunt. Ad Hebr. 4. Viuus est sermo Dei &c. Secunda conclusio speciatim probatur. Cognitio Dei secundùm fidem est perfectissima omnium, sed certitudo est perfectio potissima cognitionis, ergo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secundò est notandum, quòd futurum contingens in
A præsentia idem pollet, quòd effectus, qui aliquādo erit
de facto, potest tamen non esse, & in præsentia futurū
contingens accipitur largè, vt comprehendit effectus
liberos, idest qui procedunt à nostra libera voluntate.
Notandum tertiò, quòd duo inter alia docet D. Tho.
quæ magnam præseferunt difficultatem, & in quibus
non conueniunt omnes Theologi. Primum est. Om-
nia, quæ sunt, vel fuerunt, vel aliquando erunt, sunt iam
Deo præsentia in eius æternitate. Itaque Antichristus,
qui nobis est futurus, iam est præsens Deo in æternita-
te. Secundū est. Infallibilitas & certitudo diuinæ cogni
B tionis circa futura cōtingentia pensatur ex eo, q̄ Deus
cognoscit ipsa futura cōtingētia in semetipsis, & extra
suas causas, quatenus sunt illi præsentia in æternitate.

Antequam examinemus veritatē prioris dicti opor-
tet explicemus istud posterius dictū. Varie enim expo
nitur ab eius discipulis. Primus sensus est, q̄ infallibili-
tas diuinæ cognitionis circa futura contingentia tan-
tum pensari debet ex eo, quòd cognoscuntur à Deo in
seipsis prout sunt præsentia in æternitate. Itaq; si Deus
cognosceret futura contingentia tantum in suis causis,
eius cognitio non esset certa & infallibilis, sed dunta-
xat coniecturalis. Iste sensus fundamentum habet in
C litera huius articuli, in qua dicitur, quòd futura contin-
gentia non possunt cognosci certo & infallibiliter si
cognoscantur solùm, prout habent esse in suis causis.
In hoc sensu acceptum secundum dictum D. Thomæ
impugnatur à multis Theologis, præsertim à Durādo
in dist. 38. q. 3. & ab Aureolo apud Capreolum in ea-
dem dist. q. 2. Secundus sensus est, quòd infallibilitas
diuinæ cognitionis nō solum pensanda est ex eo, quòd
Deus cognoscit illa in suis causis, sed etiam prout co-
gnoscuntur à Deo in semetipsis, prout sunt præsentia
Deo in æternitate. Itaque iuxta istum sensum, si Deus
D per impossibile cognosceret tantum futura contingen
tia prout habent esse in suis causis, & non prout sunt
præsentia in æternitate, eius cognitio esset certa & in-
fallibilis. Iste sensus etiam potest colligi ex D. Tho. ex
eo quod dicit in hoc articulo, Deum cognoscere futu-
ra contingentia, non solum in suis causis, sed etiam in
semetipsis quatenus coexistunt æternitati. Sed potissi-
mum colligitur hic sensus ex 1. cont. gent. cap. 67. in
tertia ratione quæ talis est. Quando cognoscitur effe-
ctus in sua causa completa & non impedita, eius cogni
tio est certa & infallibilis, sed Deus cognoscit futura
contingentia in suis causis completis, & non impeditis,
ergo certò & infallibiliter illa cognoscit. Ecce D. Tho.
E colligit infallibilitatem diuinæ cognitionis circa futu-
ra cōtingentia, ex eo quòd cognoscit illa in suis causis.
Ferrara in illo capitulo videtur habere quandam me-
diam sententiam, quæ est quasi tertius sensus huius di-
cti D. Thomæ. Dicit enim futura contingentia esse in
duplici differentia. Quædam sunt propriè & strictè
dicta, quæ sunt effectus causarum naturalium, qui ideo
dicuntur contingentes, quia causæ possunt impediri
ex alijs causis accidentaliter superuenientibus. v. g. quòd
arbor producat fructum suo tempore est effectus con-
tingens, quoniam licet arbor sit naturalis causa proprij
fructus, potest tamen impediri ab alijs causis acciden-
tarijs, vt à nimio calore, vel siccitate, &c. Alia sunt fu-
tura cōtingentia in ampla acceptione, scilicet effectus,
qui procedunt à libera voluntate. v. g. quòd Petrus
eras scribat. Hoc supposito dicit, quòd futura contin-
gentia prioris generis possunt certò & infallibiliter co
gnosci in suis causis. Probat. Nam eiusmodi effectus
quantum est ex parte suarum causarum necessariò &
infallibiliter eueniunt, & tota cōtingentia eorum pro-
uenit ex causis accidentaliter impedientibus, ergo si
cognoscatur à Deo, vel ab alio intellectu, quòd de fa-
cto non erunt aliquæ causæ impedientes, infallibiliter
cognoscentur huiusmodi effectus in suis causis, & de
his futuris contingentibus tantum procedit illa tertia
ratio D. Tho. in 1. cont. gentes. Dicit secundo Ferrara,
Futura contingentia secundi generis nullo modo pos-
sunt cognosci certò & infallibiliter in suis causis. Pro-
batur. Nam huiusmodi effectus non procedunt neces-
sariò ex causis suis, neque causæ habent determinatio-
nem in ordine ad istos effectus; quia causa libera est
indifferens secundum se & indeterminata, ergo.

In hac re est prima conclusio. Infallibilitas & cer-
titudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia
non desumitur aut ex causis ipsorum, aut ex præsentia
earundem in æternitate. Probatur conclusio. Infalli-
bilitas & certitudo est potissima perfectio diuinæ co-
gnitionis, ergo non est desumenda ex aliquo obiecto
extrinseco, sed ex ipsamet diuina scientia. Patet conse-
C quentia. Quia aliàs perfectio Dei intrinseca penderet
ex creatura. Ex hoc sequitur, quòd cum D. Thomas
& alij Theologi dicunt, quòd ad infallibilitatem diui-
næ cognitionis circa futura contingentia necessum est
quòd ipsa futura sint præsentia Deo in æternitate, non
intelligunt, quòd ex illa præsentialitate desumatur in-
fallibilitas diuinæ cognitionis, sed id tantum docent,
quòd vt futura contingentia sint obiectum diuinæ co-
gnitionis necessaria conditio est, quòd repræsententur
Deo tanquam illi præsentia in æternitate.

Secunda conclusio. Futura contingentia non co-
gnoscuntur à Deo prout sunt in suis causis indeter-
minatis & impedibilibus. Probatur. Nam talis cogni-
tio esset coniecturalis, fallibilis & incerta, sed huiusmo-
di cognitio repugnat Deo, ergo. Maior apertè colligi-
tur ex ijs, quæ docet D. Tho. in litera.

Tertia conclusio. Deus cognoscit futura contin-
gentia in suis causis, sed determinatis & completis. Pri-
mam partem conclusionis docet apertè Diuus Tho-
mas in litera dum inquit, Cognoscit autem Deus con-
tingentia, non solum in suis causis, &c. Præterea pro-
batur ratione. Deus cognoscit omnia etiam contin-
gentia secundùm omnem modum quem habent, ergo
cognoscit contingentia secundùm modum quem ha-
bent in suis causis. Et confirmatur. Deus cognoscit, q̄
Antichristus modo non existit, & quòd postea futu-
rus est, ergo cognoscit, q̄ Antichristus modo habet es-
se in suis causis. Secunda pars conclusionis, scilicet, q̄
Deus cognoscit contingentia in causis determinatis &
cōpletis & non impeditis, primū colligitur ex præce-
denti conclusione. Præterea probatur. Deus cognoscit
futura contingentia in suis causis particularibus, quā-
tenus ipsæ causæ particulares subijciuntur determina-
tioni & dispositioni diuinæ scientiæ & voluntatis, quæ
est prima causa, sed causæ particulares futurorum con-
tingentium, quatenus subijciuntur determinationi di-
uinæ scientiæ & voluntati sunt determinatæ & cōpletæ
& nō impeditæ ad producendū suos effectus cōtingen
tes, ergo Deus cognoscit futura contingentia prout
sunt

sunt in causis determinatis & nō impeditis. Minor est
A certissima, & maior probatur. Nam Deus cognoscit
omnes causas creatas per suam essentiam prout est pri-
ma causa dans esse & virtutem & determinationē om-
nibus causis, ergo. Sed aduertendum est circa istam ra-
tionem, quòd licet causæ contingentes, prout subdun-
tur determinationi primæ causæ sint determinatæ &
completæ ad operandum, in sensu composito, tamen
simpliciter & in sensu diuiso, contingentes manent &
indeterminatæ & incompletæ, & ex consequenti eorū
effectus simpliciter sunt appellandi futura contingen-
tia. De qua re plura dicemus statim. Ex hoc sequitur
declaratio nostræ tertiæ conclusionis, quæ in hoc con-
sistit, q̄ Deus ex parte cognoscentis, & ex parte obie-
B cti primarij suæ cognitionis cognoscit futura contin-
gentia in suis causis prout sunt determinatæ, & nō im-
peditæ: at ex parte obiecti secundarij cognoscit ipsa fu
tura contingentia prout sunt in causis indeterminatis,
incōpletis & impedibilibus. Itaq; optimè nouit Deus,
quòd Antichristus nunc habet esse in causis merè con
tingentibus & indeterminatis, & quæ possunt impedi-
ri circa productionem Antichristi.

Quarta conclusio. Infallibilitas & certitudo diuinæ
cognitionis circa futura contingentia non solum pen-
satur ex eo, q̄ cognoscuntur à Deo, prout sunt præsen-
tia in æternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis
C causis, ad sensum expositum in præcedenti conclusio-
ne. Itaque etiam si Deus non cognosceret futura con-
tingentia tanquam præsentia in sua æternitate, sed so-
lum in causis ipsorum, eius cognitio esset certa & infal-
libilis. Istam conclusionem sicut & præcedentem in-
telligo de omnibus futuris contingentibus, etiam de
illis quæ pendent ex sola libera voluntate. Itaque con-
tingens in præsentia comprehendit liberum. Proba-
tur conclusio. Primum, quia apertissimè colligitur ex
secunda parte conclusionis præcedentis. Nam cogni-
tio, quæ habetur per causas determinatas & comple-
tas, certa est & infallibilis, sed Deus cognoscit contin-
gentia per causas determinatas & completas, vt dixi-
D mus cōclusione præcedenti, ergo. Præterea probatur.
Deus cognoscit futura contingentia per rationes ipso-
rum quæ sunt in Deo, idest per ideas proprias, quæ
sunt in Deo futurorum contingentium, sed idea repræ
sentat certò & infallibiliter per modum exemplaris, &
effitientis, vt dicetur quæstione. 15. articu. 3. ergo per
ideam tanquam per causam habet Deus infallibilem
cognitionem futuri contingentis. Maior asseritur à
D. Thoma in hoc articulo, & explicatur à Caietano,
dubio secundo huius articuli. Sed arguit Scotus cōtra
hanc rationem. Idea non repræsentat prædicata acci-
dentalia & contingentia, quæ cōueniunt rebus in idea
E repræsentatis, sed actualis existentia est prædicatum
accidentarium & contingens omnibus creaturis, ergo
idea non repræsentat intellectui diuino existentiam
actualem, quam habebit futurū contingens, & ex con-
sequenti Deus per ideam futuri contingentis non co-
gnoscit certò & infallibiliter, q̄ ipsum futurum contin
gens existet aliquando in rerum natura. Probatur ma-
ior. Idea repræsentat naturaliter & necessariò, ergo so-
lum repræsentat ea, quæ naturaliter & necessariò con-
ueniunt rebus, & non prædicata contingentia & acci-
dentalia. Ad hoc argumentum respōdetur, q̄ idea cō-
pletè & consummatè sumpta nō solum est forma quæ
A est principium cognoscendi, sed etiam est principium
operandi, & per modum causæ exemplaris, vt dicetur
q. sequēti, art. 3. Ex quo sequitur, q̄ idea prout est prin-
cipium operādi intrinsecè claudit liberā diuinæ volun-
tatis determinationem: quia nō potest esse principium
operandi, nisi voluntate adiuncta, & illorum duntaxat
effectuū, quos libera Dei voluntas decreuit ab æterno
producendos esse in tēpore. Itaq; idea habet, q̄ sit re-
præsentatiua per modum causæ exemplaris futurorū
contingentiū, quatenus repræsentat Diuinam essentiā,
prout est voluntas Dei, vel (vt propriùs loquar) prout
est forma cognita ab intellectu diuino per modum vo
luntatis Dei. Nam cognoscens Deus suā essentiā prout
B est voluntas, cognoscit omnē determinationē & dispo
sitionem ipsius voluntatis diuinæ circa creaturas pro-
ducēdas. Ex hoc sequitur, q̄ idea quantū ad actualem
existentiā creaturarū, & quoad alia prædicata contin-
gentia, non repræsentat naturaliter & necessariò sim-
pliciter loquendo, sed tantum in sensu composito, id
est, supposita libera diuinæ voluntatis determinatione
circa ipsos effectus creatos.

Contra has conclusiones, potissimum tertiā & quar
tam sunt duo argumenta. Primum est. Si ad infallibili-
tatem & certitudinem diuinæ cognitionis circa futura
contingentia sufficit q̄ cognoscātur à Deo in suis cau-
C sis, cur ergo D. Tho. in hoc articulo tam anxiè conatur
explicare, Deū cognoscere futura contingentia prout
sunt illi præsentia in æternitate? Ad hoc respondetur
D. Thomam in hoc articulo voluisse radicitus explī-
care omnē modū, quo possumus saluare infallibilitatē
diuinæ cognitionis circa futura contingentia. Et quidē
si semel admittamus, futura cōtingentia esse præsentia
Deo in ęternitate, facillimè intelligitur, qua ratione di-
uina cognitio est infallibilis omnino & certa. Secundò
respondetur, q̄ D. Thomas voluit nobis exponere in
hoc articulo, Deum non solum habere notitiam infal-
libilem & certam futurorum contingentiū, sed etiam
intuitiuam. Itaque docet nos D. Thomas, Deum co-
D gnoscere futura contingentia, non scientia simplicis
intelligentiæ, aut cognitione abstractiua, sed scientia
visionis & cognitione intuitiua. ¶ Est secundum argū
mentum. Sequitur saltem ex illis conclusionibus &
probationibus earum, quòd peccatorum, quæ solum
pendent ex voluntate libera operantis, Deus non po-
test habere certam cognitionem in suis causis. Proba-
tur sequela. Diuina voluntas non determinat volun-
tatem creatam ad peccandum, sed relinquit illam in-
differentem & liberam: at per causam indifferentem
& indeterminatam non potest haberi certa cognitio
effectus futuri, ergo. Respondetur negando seque-
E lam. Et ad probationem dico primum, quòd malum
culpæ futurum cognoscitur à Deo per ideam boni, cui
opponitur. Secundò dico, quòd voluntas creata infal-
libiliter deficiet circa quamcunque materiam virtutis,
nisi efficaciter determinetur à diuina volūtate ad bene
operādū. Quocirca ex eo q̄ Deus cognoscit suā volun
tatem non determinasse voluntatē creatā ad bene ope-
randū, in materia. v. g. tēperantiæ, cognoscit euidenter
q̄ voluntas creata peccabit & deficiet in materia illius
virtutis. Itaq; alia futura cōtingētia cognoscit Deus in
suis causis, prout sunt determinatæ à prima causa: ma-
lum vero culpę futurū cognoscit in sua causa, quatenus
non est determinata à prima causa ad bene operandū.

Universidad de Deusto
Biblioteca

fix dictis sequitur, quartam conclusionem D. Thomæ, in qua dicitur, quòd cognitio futurorum contingentium quæ habetur in eorũ causis, non potest esse certa; debere intelligi de cognitione quæ habetur in causis, prout sunt indeterminatæ & incompletæ: Quæ cognitio omnino repugnat Deo, qui, vt diximus, cognoscit futura in suis causis, prout subsunt determinationi primæ causæ.

CIrca primum dictum D. Thomæ est dubium, an res omnes, quæ fuerunt, & sunt, & erunt sint iam præsentes in æternitate Dei? Probatur pars negatiua. Primò. Omnes istæ res sunt iam præsentes Deo in æternitate, ergo sunt simpliciter. Probatur consequentia. Quoniam præsentia rei exigit existentiam ipsius: at consequens est falsissimum, Nam Antichristus, qui futurus est, modo non existit. Et confirmatur. Iudicium de existentia rei, simpliciter loquendo, desumendum est per ordinem ad cognitionem diuinam, ergo si res futuræ, & præteritæ existunt in ordine ad diuinam cognitionem, simpliciter existunt. ¶ Secundò. Si Antichristus existit nunc in æternitate, ergo iam est creatus, cõsequens est falsissimum, ergo. Sequela patet. Nam Antichristus non potest existere nisi media creatione. ¶ Tertiò. Si res præteritæ, præsentes & futuræ coexistunt æternitati Dei, sequitur quòd coexistant sibi ipsis inter sese, cõsequens est falsum: quoniã Adam, qui fuit, nõ coexistit modo Antichristo qui erit, ergo. Sequela patet. Ea quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, ergo quæ coexistunt vni tertio, scilicet æternitati, coexistunt inter se. ¶ Quartò. Sequitur ex opposita sententia, quòd istæ duæ contradictoriæ verificentur, Antichristus est in æternitate, & Antichristus non est in æternitate, consequens est impossibile, ergo. Probatur sequela. Affirmatiua præsupponitur vera ex opposita sententia, negatiua autem probatur. Propterea conceditur, Antichristum esse in æternitate, quia habebit esse in aliqua temporis differentia, quã æternitas ambit, sed etiam Antichristus in aliqua differentia temporis, quam æternitas ambit, non habet esse, ergo eadem ratione concedendum est, q̃ Antichristus non habet esse in æternitate. Et confirmatur. Antichristus habet non esse in æternitate, ergo Antichristus nõ habet esse in æternitate. Consequentia videtur euidẽs. Quia tenet per regulam dialecticam ab infinito ad finitum. Antecedens patet. Quia Antichristus non habet esse in differẽtia temporis præsentis cui correspondet æternitas, ergo habet nõ esse in æternitate. ¶ Quintò. Si Deus cognoscit futura contingentia prout iam existunt in æternitate, ergo non cognoscit, formaliter loquendo, futura contingentia, consequens autem videtur esse contra communem sensum Theologorum. Probatur sequela. Cognoscit illa prout sunt illi præsentia, ergo nõ prout sunt futura. ¶ Sextò. Sequitur, quòd angelus cognoscat futura contingentia prout sunt illi præsentia in suo æuo, cõsequens est falsissimum, ergo. Falsitas consequentis probatur. Nam angelus proprijs viribus non potest habere certam cognitionem futurorum contingentium, hoc enim proprium est solius Dei. Sequela probatur. Sicuti æternitas ambit omne tempus per modum simplicitatis, ita & æuum, ergo sicut omnia quæ habent esse in aliqua temporis differentia sunt iam præsentia Deo in æternitate, ita sunt angelo præsentia in æuo. In oppositum est sententia

A D. Thomæ in hoc articulo quæst. præcedenti, & q. 2. de verit. artic. 12. & 1. contra gentes cap. 67. & 68. & in 1. dist. 38. quæstione. 1.

In hoc dubio est notandum, quòd in duplici sensu potest explicari, quòd omnia, quæ habebũt esse in aliqua temporis differentia, sunt iam Deo præsentia in æternitate. Primus est, quòd sint præsentia secundùm modum essendi, quem habent in Diuina essentia, in qua sunt virtualiter & eminenter. Hic sensus acceptus est à quibusdam discipulis D. Thomæ: sed certe absq; causa, quia non est ad mentem D. Thomæ, neque pertinet ad explicationem doctrinæ eius, quam habet de cognitione diuina futurorum contingentiũ. Secundus sensus est, q̃ ipsa futura cõtingentia sunt iam præsentia Deo in æternitate, secundum illud met esse quod habebunt extra suas causas in tempore futuro. Et de hoc sensu est tota controuersia inter Theologos.

Hoc supposito sit prima conclusio. Res omnes, quæ fuerunt, sunt, vel erunt, coexistunt nunc in æternitate. Ista conclusio est sententia Diui Thomæ locis citatis. Quem sequuntur Capreolus distin. 38. quæst. vnica, artic. 2. Ferrar. 1. cont. gent. ca. 67. & Caietanus in hoc articulo, qui putat, se esse in hac sententia singularem sectatorem D. Thomæ. Cæteri omnes Scholastici contrariam sequuntur sententiam: vnde hæc conclusio non spectat ad fidem. Probatur primò ex sententia Augustini super illud Psal. 49. Et pulchritudo agri mecum est, & in serm. 11. de verbis Apost. Et lib. 11. de Ciuit. ca. 21. quibus in locis docet, quòd omnia sunt in Deo, ex eo quòd sunt illi præsentia in æternitate. Idem docet Boetius lib. 5. de Trinit. prossa vltima, & idem videtur colligi ex Magist. Sent. in 1. dist. 35. circa finem. Secundò probatur ratione. Æternitas, vt dictũ est supra q. 10. est simplicissima mensura diuini esse & diuinæ operationis, & ambit omne tempus, & præteritum & futurum, ergo omnia, quæ mensurantur aliqua differentia temporis præteriti aut futuri, sunt iam in æternitate. Explicantur hæc optimo exemplo. Anima rationalis est forma indiuisibilis & spiritualis, & tamen coexistit tota simul singulis partibus corporis humani propter sui excellentiam & perfectionem: Ita similiter æternitas est mensura simplicissima & indiuisibilis, quæ tamen propter sui eminentiam coexistit tota simul omnibus differentijs nostri temporis & præteriti & futuri. Et ex consequenti omnia quæ fuerunt vel erunt in tempore, coexistunt nunc æternitati. Tertio probatur. Si res præteritæ non sunt modo in æternitate, sed fuerũt, & similiter si res futuræ nõ sunt, sed erũt in æternitate, sequitur, q̃ in æternitate Dei sit successio, consequens est falsissimum & absurdum, ergo.

Secunda conclusio. Deus cognoscit futura contingentia prout sunt illi præsentia in æternitate. Et intelligo hanc conclusionem sicut & præcedentem de præsentia futurorum contingentium secundùm esse, quod habent in semetipsis extra suas causas. Probatur conclusio. Nam manifestè videtur asserta à D. August. in locis citatis in præcedenti conclusione, & à Boetio vbi supra, & à D. Ambrosio lib. 5. de fide ad Gratianum cap. 8. vbi inquit, Deũ ita cognoscere ea quæ non sunt, sicut ea quæ sunt. Huic concinit Paulus ad Rom. 4. dicens; Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. Ex quibus verbis tale desumitur argumentũ. Ea quæ sunt cognoscit Deus tanquam præsentia in sua æternitate, ergo

ergo etiam ea quæ non sunt. Et confirmatur. Sequeretur aliàs, Deum aliter cognoscere, etiam ex parte cognoscentis, rem quando est, & quando non est, consequens est falsum & contra D. Augustinũ. 11. de Ciuit. vbi supra, ergo. Probatur sequela. Deus cognoscit rem quando est, per modum præsentialitatis in sua æternitate, & cognoscit illam quando non est per modum futuritionis, sed æternitas est propria mensura diuinæ cognitionis, ergo ex parte cognoscẽtis, id est, ex parte mensuræ propriæ cognitionis diuinæ cognoscit Deus rem aliter quando est, & aliter quando non est. Præterea, vt aliquod obiectum cognoscatur tanquam præsens notitia intuitiua, satis fuerit, q̃ coexistat intra mensuram talis cognitionis. v. g. vt visio mea attingat Petrum vt præsentem mihi, satis est, quòd Petrus existat intra mensuram visionis meæ, sed futura contingentia, vt diximus cõclusione præcedenti, existunt intra æternitatem, quæ est mensura diuinæ visionis, ergo visio diuina fertur ad futura contingentia tanquam ad sibi præsentia, & est notitia intuitiua ipsorum.

Tertia conclusio. Beati per visionẽ beatificam possunt cognoscere futura contingentia per modum præsentialitatis ad eum modum quo diximus, visionem Dei ferri ad futura contingentia. Probatur conclusio. Visio beatifica mẽsuratur eadem æternitate, qua mensuratur Dei visio, ergo eodem modo fertur ad futura contingentia sicut ipsamet visio Dei. Antecedens asserti tum est à nobis supra ex D. Augustino, artic. 8. quæst. 12. Sed dicet quis. Visio beatifica non mensuratur æternitate essentiali & formali, qua mensuratur visio Dei, sed æternitate participata, vt in illo loco diximus, ergo non habet eandem mensuram, quam habet visio Dei. Respondetur quòd citra dubium visio beatifica, eo quòd habet pro obiecto immediato Diuinam essentiam, quæ est obiectum etiam immediatum visionis Dei, mensuratur eadem æternitate essentiali & formali, qua mensuratur Dei visio. Solet autem dici, vt nos diximus supra, eam mensurari æternitate participata; quæ locutio est intelligenda, non ex parte ipsius æternitatis mensurãtis, sed ex parte visionis beatificæ mensuratæ, eo quòd non respõdet adæquate ipsi æternitati mensuranti, sed est mensuratum inadæquatum.

Quarta conclusio. Cognitio futurorum contingentium, quæ habetur per reuelationem propheticam, aut per aliud lumen extra Verbum, non attingit futura contingentia tanquam præsentia & extra suas causas. Probatur, eiusmodi cognitio licet participet suam certitudinem & infallibilitatem ab æternitate Dei, in qua sunt præsentia futura contingentia, non tamen mensuratur æternitate, formaliter loquendo, sed futura contingentia in sola æternitate habent esse extra suas causas, & sunt præsentia in seipsis, ergo. Minor patet. Quoniam vix possumus intelligere, qua ratione futura contingentia sint præsentia in æternitate extra suas causas, ergo necessario dicendum est, quòd non sunt præsentia extra suas causas in alia inferiori mẽsura extra æternitatẽ. De hac re fulet latiùs disputari infra quæstione 57. articulo. 3.

AD argumenta. Ad primum notandum est pro eius solutione, quòd ista propositio, futura contingentia sunt nunc præsentia in æternitate, potest intelligi in duplici sensu. Alter est vt intelligatur de nunc temporis. Alter vero est, quòd intelligatur de nunc æternitatis. In secundo sensu accepta est verissima, & in illo intelligitur à D. Thoma in hoc articulo; & hæc propositio ita sumpta hunc facit sensum, quòd futura contingentia sunt præsentia in instanti indiuisibili æternitatis, quod instans quanuis sit omnino indiuisibile, formaliter loquendo, comprehendit sub se omnes temporis differentias. Et ita quicquid habet esse, aut habebit in aliqua temporis differentia, præsens est in illo instanti indiuisibili æternitatis. In primo autem sensu accepta illa propositio potest dupliciter intelligi. Primò, vt illud nunc temporis accipiatur tanquam mensura veritatis illius propositionis, ita vt sit sensus, quòd in isto instanti temporis præsentis futura contingentia sint præsentia in æternitate, & hic sensus est verissimus. Secundo modo potest accipi illud nunc tanquam mensura existentiæ futurorum contingentium extra suas causas, ità vt sit sensus, quòd existentia actualis futurorum contingentium mensuratur hoc instanti temporis præsentis. Et iste sensus est falsissimus, & in illo multi Theologi interpretati sunt sententiam D. Thomæ in hoc articulo, & propterea illam reprehendunt, vt bene aduertit hic Caietanus. Hoc ergo supposito ad argumentum negatur consequentia. Arguitur enim (dialecticè loquendo) à magis amplo ad minus amplum. Nam in antecedenti asseritur, futura contingentia esse in æternitate, quæ est ampla mensura comprehendens omnes temporis differentias; In consequenti vero asseritur, quod sunt in hoc instanti temporis, quæ est mensura magis stricta. Ad probationem dicitur, q̃ præsentia rei exigit quidẽ existentiã eius, sed in ordine tantum ad illam mensurã, in qua est præsens, & ita futura contingentia existunt in æternitate, in qua sunt præsentia. Ad confirmationẽ respondetur, quòd præsentia rei actualis simpliciter loquendo, non est pensanda per ordinem ad mensuram inadæquatam & primam, quæ est æternitas, sed per ordinem ad mensuram adæquatã & propriam ipsius rei. ¶ Ad secundum respondetur sicuti ad primum, quòd Antichristus sicuti existit in æternitate, ita est creatus in æternitate, non autem in tempore præsenti, & vt sit iam in æternitate creatus, satis est q̃ creabitur in tempore futuro. ¶ Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem respondetur, quòd illa propositio, quæ coexistunt vni tertio &c. tantum habet verum, quando illud tertium est vnum quid simplicissimũ & formaliter & virtualiter: æternitas autem licet formaliter sit mensura simplicissima & indiuisibilis, virtualiter tamẽ æquiualet omnibus differentijs temporis. Vnde illa consequentia argumenti idẽ vitiũ habet, quod ista. Petrus & Paulus sunt simul in hac aula, ergo sunt simul in hac cathedra. Argumentamur enim à loco cõmuni ad particulare. ¶ Ad quartũ nego sequelam. Et dico, propositionẽ negatiuã esse falsam. Ad probationẽ respondetur, q̃ cum negatio feratur in illa propositione supra totam æternitatem, quæ ambit omnes tẽporis differentias nõ est satis ad veritatẽ illius propositionis, q̃ Antichristus non habeat esse in aliqua particulari temporis differentia, sed necessarium erat, quod in nulla tẽporis differentia haberet esse. Ad confirmationem respondetur, quòd illa propositio, Antichristus habet non esse in æternitate, non est concedenda: quia constat ex extremis contradictorijs: æquiualet enim huic, Antichristus est non ens. Cæterum aliæ propositiones

Universidad de Deusto
Biblioteca

huiic similes possunt concedi. v.g. si Petrus in vno tempore est albus, & in alio tempore fiat niger, istæ propositiones sunt veræ; Petrus in æternitate est albus, Petrus in æternitate est niger. Similiter istæ, Petrus in æternitate est non albus; Petrus in æternitate est non niger. Neque valet consequentia. Petrus in æternitate est non albus, ergo in æternitate non est albus: quia ille locus arguendi prædicato variato penes finitum & infinitum, tantum tenet quando copula est de simplici inhærentia. Itaque & formaliter & virtualiter tãtum importat tempus præsens: æternitas autem includit omne tempus, vt diximus. Quemadmodum, si more Dialecticorum loquamur, si copula, est, vniat extrema pro toto anno, non valet hæc consequentia. Petrus in hoc anno est non albus, ergo in hoc anno nõ est albus, supposito quòd in vna parte anni erit albus, & in alia niger. ¶ Ad quintum respondetur, quòd Deus ex parte cognoscentis non cognoscit futura cõtingentia formaliter loquendo, sed potius præsentia. Ex parte verò obiecti secundariò cogniti cognoscit simpliciter futura contingentia. Sed instat quis. Ex parte obiecti secũdariò cogniti cognoscit Deus futura contingẽtia quatenus sunt præsentia in æternitate, ergo etiam ex parte obiecti secundarij cognoscit Deus præsentia & non futura. Respondetur, quòd ex parte obiecti secundarij cognoscit Deus futura contingentia, prout sunt præsentia sibi in mensura altissima æternitatis, sed cognoscit eadem prout sunt futura nobis in propria temporis mensura. Primum modum cognoscẽdi comprehendimus nos sub cognitione Dei ex parte cognoscentis: secundum verò comprehendimus sub cognitione ex parte obiecti secundariò cogniti. ¶ Ad sextum respondetur, quòd æternitas non solum est mensura diuini esse, sed totius operationis diuinæ: æuum autem mensurat quidem angelum quantum ad eius esse & quantum ad operationem illi coæuam, non autem mensurat cognitionẽ, qua angelus cognoscit alias creaturas à se, vt dictũ est supra q. 10. arti. 5. sed eiusmodi operatio angeli mẽsuratur tẽpore discreto, in quo reperitur vera successio. Vnde ad argumentum negatur sequela.

Deinceps examinandæ sunt solutiones argumentorum huius articuli, in quibus D. Tho. multa docet difficillima. In solutione ad primum duo asserit D. Tho. Alterum est, quòd scientia Dei est causa necessaria. Istud assertum examinabitur infra q. 19. artic. 8. vbi disputatur, an voluntas Dei imponat rebus necessitatem. Quoniam scientia & prouidẽtia, & prædestinatio, si quam habent necessitatem in ratione causandi, totam participant ab efficacia diuinę voluntatis, nostro modo intelligendi. Quocirca in hoc articulo tantum examinabimus, an scientia Dei habeat aliquã necessitatem in ratione scientiæ, & hoc fiet circa solutionem ad secundum. Alterum, quod dicit D. Tho. est, quòd contingentia effectuum desumitur à causis immediatis & proximis. Vnde licet prima causa sit necessaria, effectus possunt esse contingentes. ¶ Circa istud assertum disputat hic Caiet. an contingentia rerum desumatur ex prima causa, & à libertate diuinæ voluntatis? sed ista quæstio commodius disputabitur in illo articulo citato quæstionis 19. ¶ In solutione ad secundum tria dicit D. Thomas valde notanda. Primum est, quòd hæc propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, absolute & simpliciter est necessaria. Secundum est, quòd hæc propositio, Antichristus erit, est simpliciter contingens. Tertium est, quòd hæc propositio, Antichristus erit, in ista consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, nõ est absolutè, & secundùm se accipienda, sed prout subest diuinæ scientiæ. Ex quo colligit, eam esse necessariam sicuti antecedens ex quo infertur.

Circa primum assertũ D. Tho. est dubium, & probatur falsum. Primò. Illa propositio, Deus sciuit, Antichristum futurum, absolutè loquendo, est de præsenti, & non est de præterito, nisi sola voce, ergo non est absolutè necessaria, sed secundùm quid, & simpliciter est contingens: sicuti ista propositio, ego video vos scribere, ergo vos scribitis. Probatur antecedens. Scientia Dei mensuratur æternitate, in æternitate autem nihil præteritum est, aut futurum, sed omnia sunt præsentia, ergo. Et confirmatur. Benè sequitur, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Deus scit Antichristum futurum, & è contra etiam sequitur, Deus scit Antichristũ futurum, ergo Deus sciuit Antichristum futurũ, ergo illa propositio licet appareat de præterito, re tamen ipsa est de præsenti, quoniam æquiualet propositioni de præsenti. ¶ Secundò. In illa cõsequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, antecedens eodem modo est necessariũ, sicut & consequens, sed consequens, videlicet, Antichristus erit, non est simpliciter & absolutè necessarium, sed secundum quid, & ex suppositione, ergo antecedens non est absolutè necessarium. Maior asseritur à D. Thoma in hac solutione, minor autem est certissima. Et confirmatur. In bona consequentia antecedens non est magis necessariũ, quàm consequens, ergo antecedens illius consequentiæ non est magis necessariũ, quàm consequens. ¶ Tertiò. Postquam Deus sciuit Antichristum futurum, manet potentia in ipso Deo ad non producendum Antichristum, ergo similiter manet in eo potentia vt non sciat neque sciuerit, Antichristum esse futurum, & ex consequenti illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, non est absolutè necessaria. Antecedens est manifestũ. Nam Deus liberè producet Antichristum, ergo potest producere & non producere illum. Consequentia autem probatur. Nam si Antichristus de facto non est futurus, impossibile est, quòd Deus sciuerit Antichristum esse futurum, ergo si Deus habet potentiam ad non producendum Antichristum, postquam sciuit esse futurum, etiam habet potentiam vt non sciuerit esse futurum.

In hoc dubio quidam Theologi grauissimi, vt Victoria, Soto, Cano, duo dicunt. Alterum est, quòd ista propositio Deus sciuit Antichristum futurum, sola voce est de præterito, & re ipsa de præsenti. Vnde inferunt, illam esse simpliciter & absolutè cõtingentem, & necessariam secundùm quid, propter immutabilitatem diuinæ scientiæ, sicut ista; Deus scit Antichristum futurum. Secundo dicunt, quòd licet illa propositio esset de præterito, esset nihilominus simpliciter contingens & necessaria secundum quid; quoniam (inquiunt) illa propositio includit aliquid futurum contingens, scilicet, Antichristum fore. Et cum arguit quis contra illos, quoniam D. Thomas in hac solutione expressè proponit & reprobat istam rationem illorũ. Inquit enim, quòd quamuis illa propositio includat aliquid futurum contingens, non tamen inde potest colligi,

colligi, illam esse simpliciter cõtingentem. Ad hoc respondent D. Thomam id tantum docuisse, quòd veritas illius propositionis non pendet ab illo futuro contingenti, quoniam scientia Dei non pendet à creaturis. Quocirca secundum D. Thomam contingentia illius propositionis non oritur ex aliqua dependentia, quam scientia Dei habeat à futuro contingenti. Non tamen negat D. Thomas, q illa propositio sit contingens, & quòd illud futurum contingens concurrat ad eius contingentiam sicuti cõditio necessaria, & sicut obiectum secundariò cognitum. Ex dictis colligunt isti Doctores, q postquàm Deus sciuit Antichristum futurum, manet potentia ad hoc, q Antichristus non sit, & ex consequenti ad hoc, q Deus nõ sciuerit, Antichristum futurum. Et similiter postquam Christus dixit Petro, ter me negabis, mansit libera potestas in Petro ad non negandum Christum, & ex consequenti ad hoc, quòd Christus non dixerit Petro ter me negabis. Sentẽtiam horum Theologorum secutus est etiam Gabriel in distinctione. 38. q. vnica, dubio vltimo. ¶ Caietanus in hoc commentario oppositam sentẽtiam docet. Inquit enim, q illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est simpliciter de præterito. Præterea dicit, illam esse absolutè & simpliciter necessariam. Eius sententiam sequuntur quidam Theologi grauissimi.

In hoc dubio sit prima conclusio. Probabilis est sententia Caietani asserentis, illam propositionẽ esse simpliciter de præterito, & esse regulandam per leges aliarum propositionũ de præterito. Ad probandam hanc propositionem notandum est primò, quòd æternitas licet sit mẽsura simplicissima, in qua nulla est successio præteriti aut futuri, tamen propter sui eminentiã comprehendit differentias temporis præteriti & futuri. Ex quo sequitur, quòd ea quæ sunt in æternitate Dei possunt significari à nobis, non solum per verba de præsenti, sed etiã per verba de præterito & futuro. Secundò est notandum, quòd ad veritatem harum propositionum & similium, Deus sciuit Antichristum fore, Deus voluit Antichristum fore &c. non solum est respicien dum ad rem significatam prout est à parte rei, sed etiã ad modum significandi terminorum. Huius rei est duplex ratio. Prima est cõmunis in omni materia. Quoniam modus significandi terminorum multum refert ad veritatem, ad necessitatem, ad contingentiam, ad falsitatem cuiuscunque propositionis. Secunda ratio peculiaris est in hac materia, scilicet, quòd æternitas quãuis sit mensura præsens, formaliter loquendo, non admittens successionem præteriti aut futuri, tamen comprehendit, vt diximus, differentias præteriti & futuri. Vnde quãdo id quod est in æternitate significatur per modum præteriti, illa præteritio significata, licet non reperiatur formaliter in æternitate, reperitur tamẽ eminenter. Atque idcirco talis propositio quantum ad necessitatem & contingentiam videtur regulanda per leges aliarum propositionum de præterito. Ex his fundamentis colligitur probatio & confirmatio primæ conclusionis in hũc modum. Illa propositio ex modo significandi est de præterito, & ille modus significandi de præterito habet fundamentum in eminentia æternitatis, quatenus comprehendit omne tempus etiam futurum & præteritum, ergo illa propositio iudicanda est simpliciter loquendo, tanquam de præterito. Et confirmatur. Veritas illius propositionis optimè ostenditur à nobis per hoc, quòd habuit in nostro tempore vnam propositionem de inesse veram, istam scilicet, Deus scit Antichristum futurum, quæ propositio in præterito tempore vera fuit: sed iste est modus proprius ad cognoscendam aliquam propositionem de præterito esse veram, igitur illa propositio regulatur per leges aliarum propositionum de præterito, & ex consequenti est propositio de præterito.

Secunda conclusio. Supposito, quòd illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est de præterito, consequenter probabiliter defenditur, illam esse absolutè necessariam. Hæc conclusio statuitur contra secundum dictum primæ opinionis. Et ad eius probationem supponendum est primò, quòd propositio de præterito in qua prædicatum non est de ratione subiecti, non est omnibus modis necessaria, sed supposito, quod sit vera. v. g. hæc propositio, Adam fuit, non est absolutè & omnibus modis necessaria; quia non est simpliciter necessarium, quòd Adam fuerit. Hoc fundamentum desumitur ex D. Tho. quæstione. 23. de veritate artic. 4. ad primum & quartum. Secundò est notandum, quòd propositio de præterito, supposito quòd sit vera, absolutè & simpliciter est necessaria. Quod adeò verum est, vt Aristot. 6. Ethicor. cap. 2. ex sententia cuiusdam Agathonis dicat, hoc solum negandum esse diuinæ potentiæ, quòd id quod factum est, non posit infectũ reddere. Tertiò est notandum cum D. Thom. in solutione ad secundum huius articuli, q in propositionibus de præterito, in quibus copula importat actum animæ. v. g. Petrus voluit, sciuit, &c. si dictum propositionis sit aliquid impossibile aut contingens non tollit necessitatem propositionis de præterito, si semel est vera. v. g. hæc propositio, Petrus dixit hominem esse equum, si verum est Petrum id dixisse, tam necessaria est, sicut ista Paulus dixit, hominem esse animal. Ratio huius assignatur à D. Tho. Quoniam illud dictum non est pars præcipua propositionis, sed est materia illius verbi, dixit. Et eadem ratio est quando dictum fuerit contingens, vt in hac propositione, Petrus dixit, cras futuram esse pluuiam: imo est maior ratio, quoniam si impossibilitas dicti non sufficit tollere necessitatẽ propositionis de præterito, multo minus sufficiet contingentia dicti. Ex dictis colligitur probatio secundæ conclusionis in hunc modum. Illa propositio est de præterito, & est vera, ergo est absolutè necessaria.

Tertia conclusio. Supposito, quòd illa propositio est de præterito, & necessaria, vt diximus, nulla est potentia, neque ex parte creaturæ, neque ex parte Dei, vt illam propositionem reddat falsam, vel faciat q Deus non sciuerit Antichristum esse futurum. Hæc conclusio etiam asseritur contra autores primæ sententiæ. Et probatur. Nulla est potẽtia etiam in Deo, vt hanc propositionem, Adam fuit, reddat falsam, supposito quòd semel fuit vera: neque est aliqua potentia quæ possit facere, Petrũ nõ dixisse, cras futurã esse pluuiã, supposito q dixit, ergo à fortiori non potest esse aliqua potentia, quæ illã propositionẽ, Deus sciuit Antichristũ futurũ, reddat falsam, supposito q semel fuit vera, aut quę possit facere, Deũ non sciuisse Antichristum futurũ. Patet consequẽtia. Quoniam mirabile est, nullam esse potentiam, quæ faciat, Petrum non sciuisse aut non dixisse id quod sciuit, aut dixit, & quòd sit potentia quæ possit

Universidad de Deusto
Biblioteca

ficere, Deum non sciuisse id quod sciuit, postquam semel sciuit, in sensu composito. Hactenus dictum sit de opinione Caietani.

Iuxta hanc opinionem Caietani possunt probabiliter dissolui argumēta posita in principio dubij. ¶ Ad primum respondetur ex prima conclusione, quod illa propositio est regulanda omnino per leges aliarum propositionum de præterito, tum propter modū eius significandi, quem habet de præterito, tum etiam quia æternitas respondet omnibus differentijs nostri temporis, etiam præteriti. Ad confirmationem respondetur, quòd vtraque illa consequentia est bona materialiter, non tamen formaliter, attendendo ad modum significandi terminorum. Vnde formaliter loquendo propositio de præsenti & de præterito non sunt æquiualentes. ¶ Ad secundum respondetur D. Thomam non intendere in hac solutione ad secūdum quòd consequēs illius consequentiæ sit eo modo necessarium quo antecedens necessarium est. Sed id tantum docet quòd suppositā veritate antecedentis, consequens nō potest reddi falsum: quia accipitur formaliter prout subest antecedenti, seu (quod idem est) prout subest scientiæ Dei. Vnde illa dictio (ficut) in D. Thoma nō dicit omnimodam paritatem. ¶ Ad tertium respondetur ex tertia conclusione, & explicabitur amplius in hoc dubio.

Quarta conclusio. Probabilior mihi est illa sententia, quæ docet, hanc propositionem, Deus sciuit Antichristum futurum, esse de præsenti & regulandam per leges aliarum propositionum de præsenti, simpliciter loquendo. Probatur. Illa propositio est verificāda per ordinem ad instans æternitatis, vt constat ex dictis dubio præcedenti, sed in illo instanti æternitatis nulla est præteritio, nulla successio, neque vestigium eius, ergo illa propositio est verificanda per ordinem ad mensuram præsentialitatis, & ex consequenti est simpliciter de præsenti. Hanc conclusionem probat primum argumentum positum à principio dubij cum sua confirmatione. Dixi simpliciter loquendo, quoniam secundùm quid, scilicet secundùm modum significandi terminorum est propositio de præterito. Sed tamen in ordine ad necessitatem aut contingentiam propositionis non est respiciendum ad modum verbalem, & ad modum significandi quantum ad mensuram qua mensuratur. Et quanuis æternitas eminenter comprehendat omnes temporis differentias, tamen formaliter est mensura simplicissima & tota simul. Vnde cum ista propositio, Deus sciuit futurum Antichristum, debeat verificari pro ipsa formali mensura æternitatis, necessum est fateri, quòd est verificanda, simpliciter loquendo pro instanti præsenti. Præterea probatur conclusio ex sententia expressa D. Tho. q. 6. de verit. art. 3. ad 10. & in 1. dist. 39. q. 1. artic. 1. ad 1. quibus in locis dicit, quòd quia in æternitate nihil est præteritum, aut futurum, idcirco hæc propositio, Deus prædestinauit Petrum, importat actum prædestinationis prout egreditur de præsenti à libera Dei voluntate.

Quinta conclusio. Illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est simpliciter contingens, & necessaria secundum quid. Ante probationem conclusionis supponendū est primò ex solutione ad primum huius articuli, q̄ contingentia aut necessitas, & similiter libertas alicuius effectus immediatè & formaliter desumitur ex proxima causa effectus, vel actus. Secūdò est notandum, q̄ causa libera, aut contingens tunc exercet suam libertatem aut cōtingentiam, & illam transfert in effectum vel actum suum, cùm primum determinatur ad effectum vel actū. Et ratio huius est. Quia tūc determinatur liberè aut contingenter ad operandū. Ex quo sequitur, q̄ causa cōtingens aut libera in primo instanti, quo producit effectum, liberè aut cōtingenter illum producit, simpliciter loquendo, & effectus productus pro illo instanti simpliciter est liber, aut contingens. Tertiò est notādum, q̄ effectus productus à causa contingenti aut libera in illo primo instanti suæ productionis dupliciter potest cōsiderari. Primò, prout egreditur à sua causa. Secundò, prout est iam actu extra suā causam. Si primo modo consideretur, nulla est necessitas in illo effectu quando egreditur à causa liberè vel contingenter operante. Si verò secundo modo cōsideretur habet aliquam necessitatē. Nam, vt inquit Arist. lib. 1. Perihier. cap. vlti. res dum est, necesse est q̄ sit. Et hoc præcipuè habet verum in quacunque operatione libera diuinæ voluntatis, aut intellectus propter immutabilitatē diuini intellectus, & voluntatis, propter quā suppositō q̄ Deus habet aliquam operationem liberā, non potest in sensu composito, non habere illam pro tota æternitate. Sed est necessario aduertendū, q̄ hæc secunda cōsideratio effectus, quod attinet ad cōtingentiam aut libertatem eius, est omnino secūdum quid, & prima consideratio est simpliciter: quia, vt dixi, contingentia effectus simpliciter & formaliter desumenda est per ordinem ad proximā causam, à qua egreditur. His suppositis probatur prima pars cōclusionis. In illa propositione importatur actus diuinæ cognitionis, prout egreditur de præsenti ab intellectu diuino liberè operante, ergo illa propositio importat actum liberū formaliter & simpliciter, & ex consequenti est simpliciter propositio contingens. Consequētia patet ex præsuppositis. Et antecedens colligitur apertè ex præcedenti conclusione in qua diximus, illam propositionem esse simpliciter de præsenti. Et quidem q̄ cognitio Antichristi futuri sit ab intellectu diuino liberè operante probatur. Nam hæc cognitio pertinet ad scientiā visionis, omnis autem actus sciētiæ visionis in Deo est simpliciter liber, pendens ex libera Dei voluntate, qua voluit ab æterno producere creaturas in tempore. Secūda pars conclusionis, nempe, q̄ illa propositio est necessaria secundum quid, colligitur ex fundamento modo præsupposito. Quoniam iste actus diuinæ cognitionis postquam est, necessum est quòd sit, propter immutabilitatē diuinæ cognitionis & voluntatis diuinæ. Hanc conclusionem quoad vtranque eius partem docet expressè D. Thomas in 1. dist. inētione citata vbi supra in corpore artic. & Capreol. in dist. 38. art. 2.

Sexta & vltima conclusio. Simpliciter est concedendum, q̄ Deus habet potentiā vt non sciuerit, Antichristum esse futurū. Istā conclusionē colligo ex doctrina D. Tho. locis modo citatis, & illā docet Capreol. vbi supra. Quæ probatur. De hac propositione, Deus sciuit Antichristū fore, idē ferendū est iudiciū, atque de ista, Deus scit Antichristū fore, quia, vt diximus, vtraq; est de præsenti, sed simpliciter cōcedendū est, Deū habere potentiā vt nō sciat Antichristū fore, ergo similiter habet potentiā vt nō sciuerit. Probatur minor. Deus liberè simpliciter scit Antichristū fore, ergo potest simpliciter nō scire, etiam quādo scit. Probatur consequentia. Nam

Nam id quod liberè fit, potest simpliciter non fieri, etiā pro illo instanti in quo fit; quia in illo instanti fit liberè, vt modo diximus in fundamento. Dixi consultò simpliciter, idest in sensu diuiso, quia secundùm quid & in sensu composito, non habet Deus potentiam vt non sciat Antichristum fore, idest suppositō, quòd scit, nō potest non scire, propter immutabilitatem diuini intellectus. Pro quo est notandum, quòd Deus simpliciter loquendo habet potentiam liberam ad cognoscēdum Antichristum fore, vel ad nō cognoscendum. Et quoniam potentia Dei nunquam deperditur, hoc est, quòd etiam postquam sciuit, Antichristum futurum, manet cum eadem potentia, vt non sciat, neque sciuerit futurū Antichristum, simpliciter & in sensu diuiso. Cæterùm in Deo neque est, neque fuit potentia, vt postquam sciuit futurum Antichristum, in sensu cōposito nōn sciat, illum esse futurum; ita q̄ simul & coniunctim accipiantur ista duo, Deus sciuit Antichristum futurū, & postquam sciuit, etiam nesciuit. v. g. potentia est in Deo, vt quamlibet istarum contradictoriarum, Petrus currit, Petrus non currit, faciat veram, sed tamen nulla est in Deo potentia, vt vtramq; simul faciat veram. Ex hoc sequitur, quòd ista propositio, postquam Deus sciuit Antichristum fore, potest non sciuisse, est vera simpliciter, etiam si sit de præterito, iuxta sententiam Caietani: quoniā in rigore facit sensum diuisum, & nihil aliud importat, quam quòd in Deo manet illa potentia, quā habet ab æterno, vt posit ab æterno non scire, futurum Antichristum. Cæterùm hæc propositio, potest Deus non sciuisse futurum Antichristum postquam sciuit, siue sit de præterito siue de præsenti, falsa est in rigore. Quoniam reddit sensum compositum, eo q̄ illud verbum, potest, fertur simul super vtrumq; actum scilicet scire & non scire. Verum est tamen, q̄ consultiùs erit semper distinguere has propositiones & similes, ita vt si faciant sensum diuisum concedantur vt veræ: si vero compositum reddāt sensum, tanquam falsæ negentur.

Contra omnia quæ diximus in his tribus conclusionibus videtur militare doctrina D. Tho. in hac solutione ad secundum. Dicit enim, hanc propositionē, Deus sciuit Antichristum fore, esse absolutè necessariam. Ex quo videtur manifestè colligi, quòd illa propositio est de præterito, & q̄ non est necessaria tantùm in sensu composito, ratione immutabilitatis diuinæ tantum. Nam si hoc tantùm modo necessaria esset, non diceret D. Tho. eam esse absolutè necessariam, sed potiùs secūdumquid & ex suppositione, & absolutè contingentē. Ad hoc respondetur, q̄ D. Tho. vt constat ex locis supra citatis, & potissimum ex. 1. d. 38. q. 1. art. 5. ad. 4. nō alio modo intelligit illam propositionem esse necessariam, nisi ratione immutabilitatis diuinæ. Etenim in illa solutione ad. 4. consentit M. senten. asserēti, illam propositionem non esse de præterito, sed de præsenti; addit tamen D. Tho. eam esse necessariam propter immutabilitatem diuini intellectus. Igitur D. Tho. appellat hāc propositionem absolutè necessariam, non quia simpliciter & in sensu diuiso necessaria sit, sed quia est necessaria secundùm semetipsam, & non prout subest alteri propositioni. Hæc de isto dubio.

DVbitatur tertiò circa. 2. & 3. dictum D. Thom. vtrùm ista consequentia Deus sciuit, Antichristum fore, ergo Antichristus erit, sit bona? Pars negatiua probatur. Antecedens huius consequentiæ est absolutè necessarium, consequens autem est absolutè contingens, ergo est mala consequentia secundùm regulas dialecticorum, qui dicunt q̄ si antecedens est necessariū, etiā & cōsequens. Posset respōderi huic argumento q̄ antecedens cum sit propositio de præsenti, vt explicuimus, est simpliciter contingens, & necessarium secundùmquid, & id ipsum dicendum est de consequenti. Cæterum hæc solutio reprehēditur à D. Tho. contra M. sententiarum in. 1. dist. 38. q. 1. artic. 5. ad. 4. Quoniam inquit D. Thom. licet hæc propositio sit de præsenti, habet tamen in semetipsa quandam necessitatem, propter immutabilitatem diuini intellectus: propositio autem posita in consequenti, scilicet Antichristus erit, nullam habet in semetipsa necessitatem, sed meram contingentiam. Præterea arguitur contra istā solutionem. Nam in istis consequentijs, Christus dixit Petro, ter me negabis, ergo Petrus ter negaturus erat Christum. Ieremias dixit, Hierosolymam deuastandā esse, ergo Hierosolyma deuastanda erat, manet omnino eadem difficultas; quoniam antecedens vtriusque consequentiæ est simpliciter necessarium, cū vtrumq; sit propositio de præterito, & tamen cōsequens vtriusq; consequentiæ est simpliciter contingens. Neque valet solutio, quæ à quibusdam assignatur, & habet fundamentum in Caietano ad finem commentarij huius articuli ad tertiam dubitationem, q̄ antecedens vtriusq; consequentiæ licet verbis sit propositio de præterito, re tamen ipsa est de præsenti; quoniam cognitio prophetica de futuris contingentibus mensuratur æternitate participata, & respicit ipsa futura prout sunt præsentia extra suas causas in æternitate. Hæc inquam solutio non valet: tum quia, vt diximus, in vltima conclusio. 2. dubij huius art. cognitio prophetica licet participet suam certitudinē à cognitione Dei mensurata æternitate, ipsa tamen non mensuratur æternitate, formaliter loquendo; & ex consequenti non attingit futurum contingens prout est præsens in æternitate: imo, vt bene dicit Caiet. infra. q. 57. fortè non est communicabile per diuinam potētiam alicui speciei creatæ, q̄ repræsentet futurum contingens prout est præsens actu existens extra suas causas, sed hoc est proprium solius Diuinæ essentiæ: tum etiam quoniam quicquid fuerit de cognitione prophetica, siue mensuretur æternitate siue non, illæ tamen propositiones, Christus dixit Petro, ter me negabis, Ieremias dixit, vastandam esse Hierosolymam, citra dubium sunt de præterito. Quia illæ prænuntiationes propheticæ exteriores in tempore præterito factæ sunt, ergo illæ propositiones sunt absolutè necessariæ. Dicet quispiam his argumētis, q̄ in his omnibus consequentijs antecedens est simpliciter necessarium, consequens autem in sensu diuiso & simpliciter est contingens; est autem necessarium in sensu composito, idest, suppositā necessitate antecedentis. ¶ Contra hanc solutionem arguitur. Et sit secundum argumentum. Illa propositio, Antichristus erit, etiam in sensu composito est contingens, ergo. Probatur antecedens. Etiam suppositā veritate & necessitate illius antecedentis, Deus sciuit Antichristum futurum, Antichristus contingenter nascetur in mundo. Nā alias diuina scientia reuera tolleret contingentiam à rebus, ergo. Et confirmatur. Cum quærimus, an diuina scientia imponat rebus necessitatem, & tollat contingentiam ipsarum, non quærimus, an res ipsæ à parte rei consideratæ in

Universidad de Deusto
Biblioteca

suis naturis absq; ordine ad diuinam scientiam sint con A tingentes, sed id quæritur, an posita diuina scientia saluetur contingentia in rebus: & pars affirmatiua huius dubij est vera secundùm fidem, ergo stante diuina scientia, & ex consequenti in sensu composito contingens est illa propositio, Antichristus erit. ¶ Tertiò arguitur. Si illa cõsequentia esset bona, maximè esset propter rationem D.Tho. videlicet, quia consequens debet accipi non absolutè, sed prout subest scientiæ Dei, sed falsum est quòd consequens ita debeat sumi, ergo. Maior patet, quoniam illa est ratio D. Tho. qua probat in solutione ad secundum bonitatem huius cõsequentiæ. Minor probatur dupliciter. Primò, si illa propositio, Antichristus erit, sumeretur quatenus subest scientiæ Dei, deberet esse propositio de præsenti, & non de futuro, quia Antichristus, vt supra diximus, cognoscitur à Deo prout est præsens in æternitate, ergo. Secũdò probatur. In ista consequentia, ego scio, lapidem esse materialem, ergo lapis est materialis, consequens non accipitur prout subest scientiæ meæ, & tamen in antecedenti ponitur terminus importans actum scientificum, ergo falsa est illa propositio D.Tho. q̃ quando in antecedẽti ponitur terminus importans actum animæ, consequẽs debet accipi prout subest illi actui animæ. Probatur antecedens. Lapis prout subest actui scientifico nõ est C materialis, sed potius immaterialis, vt dicit D. Thom. in solutione ad secundum, ergo illud consequens, lapis est materialis, accipitur secundùm modum, quem lapis habet in re, & non prout subest scientiæ, nam aliàs esset falsum. ¶ Quarto arguitur. Nato Antichristo illud consequens, Antichristus erit, falsificabitur, antecedens autem, scilicet Deus sciuit Antichristum futurum, semper erit verum, etiam nato Antichristo, ergo illa consequẽtia non est bona.

Pro resolutione huius dubij notandum est primò, quòd de scientia Dei possumus loqui, & inquantum est scientia præcise, & inquantum est causa rerum scita- D rum. Et quidem in præsentia, quanquam aliquid dicemus de scientia Dei prout est causa, tamen nostra disputatio potissimum agit de illa prout est scientia. Etenim disputatio de causalitate diuinæ scientiæ referuntur ad quæstionem. 19. In quo loco aliquid meditatiùs circa istam difficultatem proferemus. Secundò est notandum, quòd scientia Dei prout scientia est, duplici ratione est necessaria. Prima quia est immutabilis, vt diximus supra. Secunda, quia est omnino certa & infallibilis. Prior necessitas est secundùm quid & ex suppositione. Et loquimur, non de scientia simplicis intelligentiæ: quia illa simpliciter & omnibus modis est ne- E cessaria in ratione scientiæ, sed loquimur de scientia visionis, & specialiter de scientia futurorum contingentium. Secunda vero necessitas etiam in scientia visionis potest appellari necessitas simpliciter; quoniam infallibilitas, & certitudo est intrinseca & potissima perfectio scientiæ, vt scientia est. Si autem consideretur scientia Dei inquantum causa, etiam aliquam habet necessitatem, quæ necessitas non consistit in hoc, q̃ necessariò producat effectum: quoniam prima causa libere operatur, & non necessariò. Sed consistit in duobus. Primũ in immutabilitate diuini intellectus, & voluntatis, propter quam si semel se determinauit ad operandum, necessariò manet determinata ad operandum. Secundò in efficacia primæ causæ, cui nulla inferior causa potest

infallibile est & necessarium ex suppositione, q̃ Antichristus futurus sit pro illo tempore, pro quo iam cognoscitur præsens in æternitate, lege Albertũ Pyghium lib. 8. de libero arbitrio. c. 1. Sed est notandum, quòd necessarium, & infallibile hoc pacto secernuntur, quod necessarium, perse loquendo, non importat respectum ad aliquid extrinsecum, sed potius intrinsecam rei dispositionem: infallibile autem formaliter importat respectum ad põtentiam cognoscitiuam. Infallibile enim importat, quòd non fallatur potentia cognoscitiua circa illud obiectum.

Ex hoc sequitur, quòd ista propositio, Antichristus erit, absq; aliqua distinctione aut suppositione appellanda est infallibilis: quoniam ex formali significatione illius termini, infallibilis, hæc propositio facit sensum compositum, & accipitur prout subest infallibili Dei cognitioni. Cæterum hæc propositio non debet absolutè appellari necessaria: quoniam necessariũ non importat sensum compositum, nisi formaliter explicetur, ita vt dicamus illam propositionem esse necessariã in sensu composito.

Hactenus explicuimus necessitatem, quam habet illud consequens, Antichristus erit, per ordinem ad diuinam scientiam in ratione scientiæ. Deinceps oportet explicemus necessitatem, quã habet in ordine ad eandem scientiam vt causa est. Et ista necessitas sumitur ex efficacissima primæ causæ virtute, quæ ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quòd simul est suauis conformans se cum naturis secũdarum causarum, ita vt cum causa necessaria necessitatem efficiat, & cum contingenti contingentiam. Et huius rei est duplex causa. Prima, quoniam Deus est autor totius naturæ: & idcirco potest mouere naturam quamlibet iuxta modum eius, ita quòd simul saluetur D efficacia primæ causæ, & modus operãdi proprius causæ secundæ. Secunda causa est, quam D. Tho. assignat infra. q. 19. art. 8. scilicet efficacia summa primæ causæ, quæ non solum potest producere effectum quem intendit quantum ad eius substantiam, sed etiam quantũ ad omnem modum, quo ipsa vult producere, videlicet, necessario aut contingenter. Itaque prima causa determinat meam voluntatem ad legendum, non vtcumq; sed ad libere legendum. Ex hoc sequitur, quòd tam necessarium est in sensu composito, quòd ego modo libere legam, quàm quòd absolutè legam; quoniam vtrũque cadit sub determinatione efficacissima primæ cau- E sæ determinantis meam voluntatem, vt velim liberè legere. Hæc doctrina colligitur ex articulo. 8. citato ad secundum.

Sed arguit quispiam. Videtur manifesta implicatio, quòd ego simul & liberè legam, & necessario legã. Ad hoc respondetur ex D. Tho. in solutione ad tertium huius art. & clarius. q. 6. de verit. art. 3. ad. 7. & 8. quod vni & eidem rei potest simul competere vterq; iste modus, scilicet necessitatis & contingentiæ. Sed alter, nempe modus contingentiæ conuenit ei simpliciter, idest ab intrinseco & ex propria natura. Alter vero, scilicet modus necessitatis, conuenit secundùm quid, idest per respectum ad extrinsecum. Et quidem nullum est inconueniens, quòd aliquis effectus sit cõtingens simpliciter,

A & necessarius secundùm quid: sicut homo potest esse simul niger simpliciter, & albus secundùm quid. Ita in præsentia dico, quòd hęc propositio, Antichristus erit, simpliciter loquendo contingens est, quoniam iste effectus ex natura sua & ex proximis suis causis habet intrinsecam contingẽtiam. Est autem necessaria illa propositio secundùm quid, idest, per respectum ad dispositionem diuinæ scientiæ & determinationem diuinę voluntatis, quæ efficaciter, licet suauiter vt explicui, determinat omnes causas secundas ad suos effectus. Itaque ille modus necessitatis qui conuenit effectui per ordinẽ ad primam causam compatitur secum modum contiB gentiæ, qui conuenit effectui ab intrinseco & ex proximis suis causis. Et quanuis non plenè possimus à priori explicare quo pacto concursus primæ causæ efficax sit & necessarius, & simul cõformetur cum natura causæ contingentis & liberæ, id tamen à posteriori cõstat nobis esse certissimum. Quoniam si concursus primæ causæ non esset efficax ad determinandum omnes causas secundas, nulla secunda causa operaretur suum effectum: quia nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter à prima determinata. Si verò concursus primæ causæ taliter esset efficax, quòd non accommodaretur naturis causarum inferiorum, concursus primæ C causæ omnem libertatem & contingentiam auferret à causis secũdis. Quocirca dicamus illud Sapien. 8. Deus attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.

Ad argumentum ergo secundum respõdetur, quòd stante præscientia de Antichristo futuro, hæc propositio, Antichristus erit, simpliciter manet contingens; quoniam diuina scientia non tollit contingentiam causarum, per quas Antichristus producendus est in mundo. Sed nihilominus illa propositio est necessaria secundùm quid, idest in sensu composito, prout subest diuinæ scientiæ. Volo dicere, quòd hæc propositio, Anti- D christus erit, solitariè sumpta, siue stet siue non stet, est contingens, neque aliqua reperitur necessitas in illa. Cæterùm si hæc propositio inferatur ex illa, Deus sciuit Antichristum futurum, induit quendam modum necessitatis prout subest scientiæ Dei, & prout infertur ex illo antecedenti. Et quoniã hæc secunda consideratio istius propositionis est secũdùm quid, ideirco hæc propositio est simpliciter cõtingens, & secundùm quid necessaria. Alijs verbis solent ista explicari, scilicet quòd hæc propositio, Antichristus erit, est necessaria necessitate consequentiæ, nõ autem necessitate consequentis: sed hic modus dicendi coincidit cum priori de sensu diuiso & composito. Ex his patet solutio ad argumentum. Negatur enim antecedens. Et quidem ad bonitatem consequentiæ non requiritur quòd consequens absolutè loquendo sit tam necessarium sicut antecedẽs. Sed satis est, quòd in nullo casu in quo antecedens est verum possit reddi falsum. Et ita contingit in nostra consequentia propter necessitatem quam habet consequens in sensu composito. Ad confirmationem patet ex dictis. Sed insurgunt vulgares homines in hac parte, hoc argumento. Quicquid sit de necessitate & contingentia in sensu composito aut diuiso, hoc tamen est verum, quòd quicquid à Deo fuerit præscitum aut dispositum infallibiliter veniet & necessariò, necessitate consequentiæ vt dictum est, ergo supposito quòd Deus sciat me peccaturũ cras,

quicquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

quicquid ego fecerim, tandem infallibiliter peccabo. Rursus, ergo scientia Dei tollit necessitatem præceptorum & consiliorum Dei, quæ nos auocent à peccatis & inducant ad bene operandum, & similiter tollit omnem solicitudinem & industriam humanam circa futura contingentia. Hæc argumentatio vulgaris efficacius confutabitur quæst. 19. arti. 8. sed breuiter ostenditur modo, quam sit nullius momenti. Nam si per impossibile Deus nullam haberet scientiam de futuris contingentibus, hæc argumẽtatio easdem haberet vires. Quia datis his duabus contradictorijs, Petrus eras peccabit, Petrus eras non peccabit, altera earum de facto erit vera, ergo ab æterno fuit vera. Quia propositio de futuro, quæ semel est vera, semper fuit vera, ergo quicquid Petrus faciat de facto peccabit eras, dato quod illa debet esse vera, ergo scientia Dei nullam maiorem difficultatem ponit in illa argumentatione, quàm si nulla esset scientia de futuris cõtingentibus; Sed sublata Dei scientia nullus diceret, non esse adhibendam curam & diligentiam circa futura contingentia, neque esse appo nenda præcepta aut consilia circa opera virtutis agenda, ergo neque stante Dei scientia id debet dici. Ad argumenta ergo dicitur, quòd scientia Dei nullam inducit necessitatem causis secundis, sed ita manent liberæ aut contingentes circa suos effectus producendos, atq; si nulla esset Dei scientia. Quocirca scientia Dei non tollit præcepta, leges, aut consilia, neque solicitudinem & industriam humanam.

Ad tertium argumentum negatur minor. Ad primam probationem respondetur, quòd Antichristus prout subest scientiæ Dei & est præsens ipsi Deo, etiã est nobis futurus. Vnde illud consequens, Antichristus erit, reddit istum sensum, Antichristus prout est obiectum diuinæ scientiæ erit nobis futurus. In hoc autem, quod est obiectum diuinæ scientiæ, clauditur intrinsecè, quòd sit præsens ipsi Deo. Ad secundam probationem respondetur D. Thomam non docere in præsentia, quòd in consequenti non importetur modus, qui competit rei cognitæ à parte rei, sed id tantum dicit, quod consequens debet accipi secundùm modũ, qui cõpetit rei cognitæ prout subest cognitioni, idest, quòd accipiatur prout est obiectum terminans cognitionem. Sed est aduertendum, quòd in obiecto terminante cognitionem duo reperiuntur. Alterum est modus, qui competit ipsi obiecto ab extrinseco, scilicet ab ipsa cognitione, qui modus nihil reale ponit in obiecto v.g. si ego scio, hominem esse animal, in obiecto scito consurgit modus immaterialitatis & quòd ipsum obiectum sit scibile formaliter: hæc autem immaterialitas & scibilitas nihil reale ponit in homine: sicut in pariete viso, quòd sit visus, non est aliquid reale. Alterũ quod in obiecto reperitur, est ratio per quam obiectum terminat cognitionem. Ista duo quanuis aliquando videtur opposita, tamen re vera non repugnant inter se se, sed conueniunt eidem obiecto formaliter sumpto vt obiectum est. v. g. in illa consequentia argumenti, Ego scio, lapidem esse materialem, ergo lapis est materialis, lapidi prout est obiectum meæ scientiæ conuenit modus immaterialitatis & scibilitatis, qui nihil reale ponit in lapide, sed conuenit ei ab extrinseco, prout subest scientiæ meæ. Reperitur etiam in lapide, prout est obiectum huius cognitionis, materialitas, quæ est ratio per quam terminat istam cognitionem. Et nõ repugnant lapidi materialitas & immaterialitas, sed potius illi conueniunt simul, prout est obiectum huius cognitionis. Et ratio est. Quia materialitas conuenit lapidi tãquam aliquid ei intrinsecum; immaterialitas vero nihil intrinsecum reale ponit in lapide, sed aliquid rationis. Ex hoc sequitur, quod illud consequens, lapis est materialis, sumitur ibi formaliter, prout est obiectum meæ scientiæ. Et facit hunc sensum, lapis prout est scibilis & immaterialis per ordinem ad scientiã, est mãterialis à parte rei. Qui sensus est verissimus.

Ad tertium argumentum respondetur, quòd illud consequens, Antichristus erit, non debet accipi absolute pro quocunque tempore futuro, sed restrictè pro illo tempore pro quo Deus sciuit Antichristum esse futurum. Secundò respondetur, quòd potest accipi illud verbum, erit, quasi consulse in æternitate Dei. In quo sensu semper est vera ista propositio, Antichristus erit.

Circa solutionem ad tertium notandum est quòd illa sententia D. Tho. scilicet scientiam Dei nullam realem dispositionem causare in re scita, potest dupliciter intelligi. Primo de scientia Dei prout est scientia præcise, seu alijs verbis, prout est scientia speculatiua. Secundò intelligi potest de scientia Dei prout est causa rerũ, seu alijs verbis, prout est practica. Si in primo sensu intelligatur, nullam habet difficultatem. Res enim est certissima, quòd scientia siue nostra siue Dei, prout est speculatiua, nullam realem dispositionem causat in re scita. Si vero intelligatur in secundo sensu, habet difficultatem illa sententia D. Thomæ. Quoniam scientia Dei prout est causa rerum, realiter immutat res ipsas, & causat realem dispositionem in illis. Et præterea, scientia Dei practica realiter determinat causas futurorum contingentium in ordine ad ipsos effectus contingentes, & imprimit realem concursum in illis, ergo. Ad hoc respondetur, quòd quantum attinet ad solutionem argumenti, quòd hic dissoluitur à D. Tho. scientia Dei etiã prout practica est, non censetur causare aliquam realem dispositionem in re scita: quia D. Thom. non loquitur de quacunque reali dispositione, sed de illa duntaxat, quæ tollit contingentiam aut libertatem conuenientem rei scitæ, secundùm suam naturam consideratæ. Et quidem concursus primæ causæ, vt supra diximus, licet determinet realiter causas contingentes & liberas efficaci determinatione, determinat tamen suauiter & proportionabiliter ad naturas ipsarum causarũ, ita vt causa secunda tam contingens maneat & libera stante illa determinatione primæ causæ, atque si non esset talis determinatio: & hoc est satis ad soluendum argumentum, quod hîc intendebat soluere D. Thom. Hæc de isto articulo.

ARTICVLVS XIIII.

¶ Vtrùm Deus cognoscat enuntiabilia.

AD Decimumquartum sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia cõuenit intellectui nostro secundum quod componit & diuidit. Sed in intellectu diuino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

¶ 2 Præterea. Omnis cognitio fit per aliquã similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cùm sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 93. Dominus scit cogitationes hominum. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri: Deus autem scit quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, vt supra † dictum est: necesse est q; Deus sciat omnia enuntiabilia, quæ formari possunt. Sed sicut scit materialia immaterialiter & composita simpliciter: ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu eius sit compositio vel diuisio enuntiabilium, sed vnumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam intelligendo essentiam vniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de vno in aliud discurrit, propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat vnum quod non repræsentat aliud. Vnde intelligendo quid est homo, nõ ex hoc ipso alia quæ ei insunt intelligimus, sed diuisim secundùm quandam successionem. Et propter hoc ea, quæ seorsum intelligimus, oportet nos in vnum redigere per modum compositionis vel diuisionis enuntiationem formando. Sed species intellectus diuini, scilicet eius essentia sufficit ad demõstrandum omnia. Vnde intelligendo essentiam suam cognoscit essentias omnium, & quæcunq; eis accidere possunt.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

AD secundum dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquid esse rei. Et sic Deus per suum esse quod est eius essentia, est similitudo omnium eorũ, quæ per enuntiabilia significantur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Deus scit quicquid est in potentia sua, vel creaturæ.

ARTICVLVS XV.

¶ Vtrùm scientia Dei sit variabilis.

AD Decimumquintum sic proceditur. Videtur, quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relatiuè dicitur ad scibile. Sed ea, quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & variantur secundùm variationem creaturarũ. Ergo scientia Dei est variabilis secundùm variationem creaturarum.

¶ 2 Præterea. Quicquid potest Deus facere, potest scire: sed Deus potest plura facere quàm faciat: Ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundùm augmentum & diminutionem.

¶ 3 Præterea. Deus sciuit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum: quia Christus nasciturus non est. Ergo non quicquid Deus sciuit scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

SED contra est, quod dicitur Iacobi. 1. quòd apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.

RESPONDEO dicendum, quòd cum scientia Dei sit eius substantia, vt ex * dictis patet: sicut substantia eius est omnino immutabilis, vt supra † ostensum est: ita oportet scientiã eius omnino inuariabilem esse. * Arti. 1. huius quæst. † Q. 9. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd Dominus & creator & huiusmodi important relationes ad creaturas secundùm quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundùm quod sunt in Deo: quia secundùm hoc est vnumquodq; intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo inuariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quòd Dominus & creator, & huiusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt: & ideo huiusmodi relationes, variè de Deo dicuntur secundùm variationem creaturarum. Sed scientia & amor & huiusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo inuariabiliter prædicantur de Deo.

AD secundum dicendum, quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere, & non facit. Vnde ex hoc quòd potest plura facere quàm facit, non sequitur quòd possit plura scire quàm sciat, nisi hoc referatur ad scientiã visionis, secundùm quam dicitur scire ea, quæ sunt in actu secundùm aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quòd aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse, quæ sunt; non sequitur quòd scientia sua sit variabilis: sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset, quod prius Deus nescisset & postea sciret, esset eius scientia variabilis: sed hoc esse non potest: quia quicquid est, vel potest esse secundùm aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundùm quodcunque tẽpus, oportet poni quod ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi, quòd Deus possit plura scire quàm sciat, quia hæc propositio implicat quòd antè nesciuerit, & postea sciat.

AD tertium dicendum, quòd antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile Christum nasci & esse nasciturũ, & esse natum: quia eadẽ res significatur per hæc tria, scilicet natiuitas Christi, & secundum hoc sequitur, quòd Deus quicquid sciuit sciat: quia modo scit Christum natum, quòd significat idẽ ei, quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est. Tum quia diuersitas partium orationis diuersitatem enuntiabilium causat. Tum etiã quia sequeretur quòd propositio, quæ semel est vera, esset semper vera, quod est cõtra Philosophum †, qui dicit, q; hæc oratio, Sortes sedet, vera est eo sedente: & eadem falsa est eo surgente. Et ideo concedendum est quòd hęc non est vera, quicquid Deus sciuit scit, si ad enuntiabilia referatur: sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione diuinæ scientiæ est, quòd sciat vnam & eandem rem quandoque esse, & quandoq; nõ esse, ita absque variatione diuinæ scientiæ est, quòd scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, & quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium componendo & diuidendo, sicut accidit in intellectu

† In Prædic. c. de substãtia, declinãdo ad finẽ, tom. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectu nostro. Vnde cognitio nostra variatur, vel secundùm veritatem & falsitatẽ: puta si mutata re eandem opinionem de re illa retineamus. Vel secundum diuersas opiniones, vt si primò opinemur aliquem sedere, & postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Et vt constat ex testimonio allato in argumento Sed contra, & ex ijs, quæ superius dicta sunt in quæst. 9. est certa secundùm fidem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est dubium de eius cõclusione. Probatur falsa. Primùm ex solutione ad tertium huius articuli, in qua dicitur, quòd Deus non scit modo aliquam enuntiationem, quam antea sciuit, v. g. nõ scit modo Deus hanc enuntiationem, Adam est, quam tamen sciuit, quando Adam erat in mundo, ergo scientia Dei variabilis est. Et confirmatur. Quia sicut scit modo Deus aliquod enuntiabile, quod antea non erat, ita scit aliquod enuntiatum, quod antea nesciebat, ergo scientia, Dei omni ex parte variabilis est. Probatur antecedens. Sicut hoc enuntiabile, Petrus scribit, modo est falsum, & antea erat verũ: ita res ipsa à parte rei antea erat & modo non est, ergo antea sciebatur à Deo, & modo non scitur; sicuti ipsum enuntiabile. ¶ Secundo. Stante scientia Dei de Antichristo futuro, Antichristus contingenter erit, simpliciter loquendo, ergo potest poni in esse, quòd Antichristus non sit in tempore futuro. Quia posibili posito in esse nullum sequitur inconueniens. Rursus, posito in esse, quòd Antichristus non sit in tempore futuro, scientia, quam Deus habet de Antichristo futuro, variatur, ergo simpliciter est variabilis scientia Dei. ¶ Tertiò. Quòd scientia Dei sit variabilis, ita vt posit Deus non scire modo, quod antea sciebat, nullam realem imperfectionem ponit in scientia Dei, igitur nihil inconuenit, quòd sit variabilis. Probatur antecedens. Ex eo solum, quòd scientia Dei mutatur quantum ad respectum rationis, quem dicit ad creaturas, variabitur simpliciter loquẽdo: sed mutatio diuinæ scientiæ, quæ fiat præcisè, secundùm respectum rationis nullam realem imperfectionem, aut mutationẽ infert in ipsa scientia, quia est mutatio tantum secundũ respectum rationis, ergo. Probatur minor. Scientia Dei præsertim scientia visionis tantum extenditur ad creaturas per respectum rationis ad illas, ergo non mutabitur simpliciter, si amittat istum respectum rationis. Dicet quispiam, quòd si scientia visionis mutatur quantũ ad respectum rationis ad creaturas, sequeretur realis mutatio in diuina voluntate, qua voluit ab æterno producere creaturas in tempore. Nam scientia visionis nostro modo intelligendi pendet ex determinatione diuinæ voluntatis circa res producendas in tempore. Contra hanc solutionem arguitur. Nam idem argumentũ fit de voluntate, quod fecimus de scientia visionis. Quoniam diuina voluntas ex eo, quod extenditur ad creaturas volens illas in tempore producere, nullam aliam realem perfectionem habet, quam haberet si noluisset illas producere, sed habet tantum respectum rationis ad ipsas, ergo diuina voluntas ex eo solum, quòd amitteret respectum rationis ad creaturas, posset mutari de volente in non volentem eas producere.

Pro solutione notandum est, quòd mutatio includit duo extrema, itaque res quæ mutatur, de vno extremo transit ad aliud. Ex quo sequitur, quòd vt scientia Dei esset mutabilis, necessarium erat, quod posset Deus nescire id, quod prius scierat, aut è conuerso, & non satis est, quòd simpliciter loquẽdo & in sensu diuiso possit Deus aliquid scire scientia visionis quod non scit. Quoniam diuina scientia eo quòd est actus purissimus non potest transire ab vno extremo in aliud, idcirco simpliciter est immutabilis & inuariabilis.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum & eius confirmationem respondetur cum Caiet. in hoc art. quòd D. Tho. in eo dumtaxat assignat discrimen inter enuntiabilia & res enuntiatas, & ob id concedit, posse Deũ modo scire aliquod enuntiabile quod antea nesciebat, quod omnino negat de enuntiato, quoniam vnum atque idem enuntiabile potest signari, quod prius erat falsum, & modo est verum. Et ita modo est scibile, & antea non erat scibile. Cæterum vna atque eadem res enuntiata non potest designari existens in rerum natura, quæ sit modo scibilis, & antea non esset, v. g. ista propositio, Antichristus est, modo est falsa, & eademmet perseuerans nato Antichristo erit vera, & ex consequenti eademmet perseuerans modo non est scibilis, & nato Antichristo, erit scibilis. Cæterùm Antichristus modo non est scibilis, quia non est in rerum natura; postea vero erit scibilis, quando existet in mundo. Quocirca sicut mutabitur de non scibili in scibile, ita mutabitur de non existente in existens. Hoc ergo solũ discrimen intendit D. Tho. assignare in solutione ad tertium. Cæterùm est aduertendum, quòd siue sermo fiat de enuntiabilibus, siue de rebus enuntiatis, nulla ratione est concedendum, quòd Deus modo aliquid sciat, quod antea nesciuerit, vel è conuerso, in mensura suæ æternitatis. Quoniam in æternitate omnia scit Deus secundùm omnem modũ quo scibilia sunt, & id quod non est scibile, ab æterno scit Deus quòd nõ est scibile, v. g. ab æterno scit Deus hanc propositionem, Antichristus est, pro isto tempore præsenti esse falsam, & quòd erit vera in tempore futuro nato Antichristo. Sed sententia D. Tho. asserẽtis, Deum scire modo aliquod enuntiabile, quod antea nesciebat, explicanda est per ordinem ad mensuram nostri temporis. Itaque illa propositio non est scibilis pro hoc tempore, est tamen scibilis pro tempore futuro. ¶ Ad secundum respondetur, quod Antichristus in sensu composito, vt diximus in art. 13. necessariò erit. Et quidem licet posibili posito in esse si solitariè sumatur, nullum sequatur inconueniens, tamen vt componitur cum alio, magnum potest sequi inconueniens, si ponatur in esse, v. g. quòd hæc propositio, Petrus scribit, seorsum sumpta, ponatur in esse, nullum sequitur inconueniens: magnum tamen inconueniens erit si supponamus eius contradictoriam, Petrus non scribit, veram esse. Ita in præsentia, quòd hæc propositio, Antichristus nõ erit, seorsum sumpta ponatur in esse, nullum est inconueniens; cæterum componendo illã cum præscientia Dei de futuro Antichristo, magnum esset inconueniens si poneretur in esse. Est enim impossibilis in sensu composito. ¶ Ad tertium, Ferrara. 1. contra gent. c. 83. loquens de volitione diuina creaturarum dicit, quòd si mutetur hæc volitio quantum ad respectũ rationis, ex necessitate etiam variabitur quantum ad entitatem

entitatem sui realem. Et ratio eius in substantia hęc est. Quoniam respectus rationis, qui concomitantur operationes purè immanentes diuini intellectus aut voluntatis non possunt cessare, nisi mutetur proximum eorũ fundamentum, quod est entitas realis operationis immanentis. Quod dictum est de volitione creaturarum potest etiam dici de scientia visionis.

Sed contra hanc solutionem arguitur. Entitas realis volitionis creaturarum in Deo non est alia ab entitate volitionis, qua Deus vult suam bonitatem & essentiam sed hæc entitas non potest esse proximum fundamentum respectus rationis ad creaturas, ergo respectus rationis ad creaturas non fundatur in entitate reali volitionis creaturarum, & ex consequenti ad mutationem respectus rationis non necessariò præsupponitur mutatio realis entitatis. Probatur minor. Relatio siue realis siue rationis necessariò consequitur suum proximum fundamentum, sed respectus rationis ad creaturas non consequitur necessariò entitatẽ realem diuinæ volitionis, nam aliàs Deus necessariò amaret creaturas in tempore producendas, ergo. Prætermissa ergo solutione Ferrariensis dico, quòd quemadmodum respectus ideales, vt docet Caiet. quæst. sequenti art. 2. in fine, non consequuntur operationem diuini intellectus, sed quodammodo fiunt per comparationẽ, qua diuinus intellectus comparat Diuinam essentiam ad ipsas creaturas: ita eiusmodi respectus ad creaturas proprie non consequuntur operationes intellectus, & voluntatis, sed quodammodo fiunt ab ipsis operationibus, quatenus extenduntur ad creaturas. Itaq; proprie non fundantur in entitate reali ipsarum operationum. Hoc ergo supposito, quod amplius explicari debet: q. 19. art. 2. ad. 3. argum. Respondetur, q mutatio cognitionis & volitionis creaturarum formaliter quidem tantum consistit in mutatione respectus rationis ad creaturas. Sed nihilominus hæc mutatio omnino repugnat diuinæ scientiæ & diuinæ voluntati: quoniam necessariò præsupponit vel mutationem diuinæ substantiæ, vel (quod euidentius est) mutationem iudicij diuini practici, v. g. si modo Deus vellet non producere Antichristum, quem tamen ab æterno voluit producere, hæc mutatio diuinæ voluntatis inde procederet, q Deus modo iudicat esse bonum & conueniens, quòd Antichristus non sit: quod tamen iudicium Deus non habebat ab æterno, sed potius oppositum, atque adeo Deus ab æterno non esset perfectè sapiens. Lege omnino D. Tho. infra. q. 19. art. 8. in corpore. Et circa totum istum articulum. 15. vide ipsum D. Thom. q. 2. de Veritate. art. 13.

ARTICVLVS XVI.

¶ Vtrũ Deus habeat de rebus scientiam speculatiuam.

AD Decimum sextum sic proceditur. Videtur quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculatiuam. Scientia enim Dei est causa rerum, vt supra ostensum est †. Sed scientia speculatiua non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei nõ est speculatiua.

¶ 2 Præterea. Scientia speculatiua est per abstractionem à rebus: quod diuinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculatiua.

SED contra. Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum, sed scientia speculatiua est nobilior quã practica, vt patet per Philosophum in principio Metaphysic. † Ergo Deus habet de rebus scientiam speculatiuam. Lib. 6. Metaph. tex. 1. Et li. 1. c. 2. nõ procul à prin. to. 3

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua scientia est speculatiua tantum, aliqua practica tantum, aliqua verò secundùm aliquid speculatiua, & secundum aliquid practica. Ad cuius euidentiam sciendum est, q aliqua scientia potest dici speculatiua tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis, de rebus naturalibus, vel diuinis. Secundò, quantum ad modum sciendi. Vt putà, si ædificator consideret domum diffiniendo & diuidendo & considerando vniuersalia prædicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculatiuo considerare, & non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia vniuersalia formalia. Tertiò, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculatiuo, sicut dicitur in. 3. de anima †. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculatiui est consideratio veritatis. Vnde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculatiua consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quæ est speculatiua ratione ipsius rei scitæ, est speculatiua tantum. Quæ verò speculatiua est secundùm modum vel finem, est secundùmquid speculatiua, & secũdùmquid practica. Cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundùm hoc ergo dicendũ est, quòd Deus de seipso habet scientiam speculatiuam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus verò alijs habet scientiam & speculatiuam & practicam. Speculatiuam quidem quãtum ad modum. Quicquid enim in rebus nos speculatiuè cognoscimus diffiniendo & diuidendo, hoc totum Deus multò perfectius nouit. Sed de his, quę potest quidem facere, sed secundùm nullum tempus facit: non habet practicam scientiam, secũdùm quod practica scientia dicitur à fine. Sic autẽ habet practicam scientiam de his, quæ secundùm aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut & bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas. Libr. 3. de anima, tex. 49. tom. 2.

AD primum ergo dicendum, q scientia Dei est causa, non quidem suipsius, sed aliorum. Quorundã quidem actu, scilicet eorum, quæ secundùm aliquod tempus fiunt. Quorundam verò virtute, scilicet eorum, quę potest facere, & tamen nunquam fiunt.

AD secundum dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se conuenit scientiæ speculatiuæ, sed per accidens, inquantum est humana. Ad id verò, quod in contrarium obijcitur dicendum, quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciãtur inquantum operabilia sunt. Et ideo cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia inquantum huiusmodi, & non solum secundùm quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculatiuæ scientiæ, quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia omnia alia à se videt in seipso. Seipsum autem speculatiuè cognoscit, & sic in speculatiua suiipsius scientia habet cognitionem & speculatiuam & practicam omnium aliorum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Scientia Dei respectu Diuinæ essentiæ est speculatiua.

Secunda conclusio. Respectu creaturarum est speculatiua & practica. Hæ conclusiones patent ex discursu articuli.

COMMENTARIVM.

NOta primùm cum Caietano in hoc articulo, q̃ multa docet D.Tho. in hoc art. de scientia speculatiua, & practica, quæ magis sunt intelligenda ex parte scientis, quàm ex parte scientiæ. Quocirca ex doctrina huius articuli non potest exactè colligi essentialis differentia, qua distinguuntur practica, & speculatiua scientia. De qua re vide, quæ dici solent in. 4. quæstione procœmiali logicæ. ¶ Secundo est notandũ, D.Tho. non docere in conclusione, quòd scientia Dei ex primario obiecto sui, quod est Diuina essentia, non habet q̃ sit practica, imo oppositum docet in solutione ad argumentum Sed contra; Sensus ergo est, quòd si Diuina essentia consideretur secundùm se absque ordine ad creaturas est obiectum tantum scientiæ speculatiuæ, & hoc docet in prima cõclusione. Si verò consideretur per respectum ad creaturas, quatenus est exemplar & causa effectiua & finalis ipsarum, habet quòd sit obiectum non solum scientiæ speculatiuæ, sed etiam practicæ, quatenus est prima regula operãdi ipsas creaturas. Vide circa istum articulum quæ dicta sunt supra quæst. 1. artic. 4. Nam eodem modo procedendum est de scientia Dei quantum ad speculatiuum & practicũ, quo ibi dictum est de Theologia, quæ est participatio diuinæ scientiæ.

QVÆSTIO XV.

De Ideis.

POST considerationem de scientia Dei, restat cõsiderare de Ideis.

ET circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm ideæ sint.

96 Infra text. 54. ar 3. Et 1. d. 36. q. 2. art. 2. Et verit. q. 3. art. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionys. † 7. ca. de diuin. nomin. quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam: Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi vt per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

† Cap. 7. à medio.

¶ 2 Præterea. Deus in seipso cognoscit omnia, vt

q. 14. ar. 5. supra * dictum est: sed seipsum non cognoscit per ideã. Ergo nec alia.

¶ 3 Præterea. Idea ponitur, vt principium cognoscendi, & operandi, sed essentia diuina est sufficiẽs principium cognoscendi & operandi omnia: non ergo necesse est ponere ideas.

† l. 1. 83. q. q. 46. parũ à prin. to. 4

SED contra est quod dicit August. † in lib. 83. q. Tanta vis in ideis constituitur, vt nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere in mente diuina ideas. Idea enim Græcè, Latinè forma dicitur. Vnde per ideas intelligũtur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei præter ipsam existens ad duo esse potest: vel vt sit exemplar eius cuius dicitur forma: vel vt sit principium cognitionis ipsius, secundùm quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantũ ad vtrunque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim, quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscunque. Agens autem non ageret propter formam nisi inquantũ similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundùm esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam: sicut homo generat hominem, & ignis ignem. In quibusdam verò secundùm esse intelligibila, vt in his, quæ agunt per intellectum: sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo per intellectum agentem (vt infra † patebit) necesse est quòd in mente diuina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

† q. 44.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus non intelligit res secundùm ideam extra se existentem, & sic etiam Arist. * improbat opinionem Platonis de ideis, secundùm quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

AD secundum dicendum, quòd licet Deus per essentiam suam se & alia cognoscat, tamẽ essentia sua est principium operatiuum aliorum, non autem suiipsius: ideo habet rationem ideæ secundùm quod ad alia comparatur: non autem secundùm quod comparatur ad ipsum Deum.

AD tertium dicendum, q̃ Deus secundùm essentiã suam est similitudo omnium rerum. Vnde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Necessum est ponere Ideas in mente diuina. Ratio est. Quia Deus est agens per intellectum.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis disputant Scholastici. 1. senten. dist. 36. In hoc articulo tria sunt à nobis exponenda. Primum est, quid sit idea, & simul explicabitur quid nominis & quid rei. Secundũ, An in Deo ponendæ sint ideæ, & quanta cum certitudine. Tertium, An ideæ sint idem cum diuina essentia. Circa primum nota ex D.Tho. hic ex August. lib. 83. quæstionum. q. 46. quòd Idea nomen est Græcum, & idem pollet, quod forma & species, appellatur autem quàm sæpius à latinis ratio, quæ appellatio, autore Augustino, vbi supra, non est secundùm proprietatem interpretationis illius vocis ideæ. Est tamen secundùm proprietatem rei, eo quòd idea est forma ad solum intellectum pertinens. Ludouicus Viues exponens August. lib. 7. de ciuitate. cap. 28. asserit ideam dici ab spectando: nam qui aliquid est acturus ideam inspicit, ad quam

quam finam actionem aptet. Quæ sanè interpretatio verissima est, conuincens ideam proprie à nobis appellari rationem, etiam circa vocis interpretationem, quia est ratio inspectandi. Sed quocunque nomine idea appelletur à nobis, ita diffinitur definitione quid rei, scilicet, idea est forma obiecta intellectui intra ipsum existens, ad quam artifex aspiciens operatur. Sed priusquam definitionem istam per singulares particulas explicemus duo sunt à nobis exponenda. Alterum est quis nam fuerit idearum inuentor siue assertor. Alterum est in quo sensu veteres Philosophi Platonici vsurpauerint hanc vocem ideam. De primo Eusebius lib. 11. de præparatione euangelica. c. 1. dicit Socratem fuisse primũ qui de ideis disputauit. Cæterum Arist. lib. 1. Metaph. text. 5. docet apertè Platonem fuisse primum idearum inuentorem, Socratem autem nihil de naturali materia disputasse, sed totum se ad moralem disputationem cõuertisse. Hanc sententiam Aristo. quæ videtur contraria Eusebio, sequuti sunt communiter grauissimi autores, Cicer. lib. 1. de quæstio. Tuscula. dicit mentem diuinam posse à nobis propriam speciem appellari, quam alij Philosophi appellarunt ideam, & hanc appellationem à Platone fuisse inuentam. Seneca epist. 66. Iustinus martyr in admonitorio aduersus gentes, dicit Platonem fuisse idearum inuentorem occasione sumpta ex illo Exod. 26. Vide vt facias omnia secũdum exemplar, quod tibi ostensum est in monte. D. August. loco citato dicit, quòd si loquamur de ideis attendentes ad rem ipsam, non fuit Plato primus autor idearum, nõ enim credibile est ideas latuisse illos sapientes qui anteceſſerunt Platonem. Si autem sit quæstio de hac voce idea, primus autor fuit Plato: ita censet August. Ego in hac parte ita censerem, quod primus qui de ideis disputauit fuit Socrates Platonis magister cui fuit persuasa opinio Heracliti & Cratyli asserentium res omnes naturales positas esse in continuo fluxu, ita quòd de illis non aliter scientia esse poterat, nisi confugeremus ad ideas quæ sunt formæ separatæ & stabiles rerum naturalium; sed tamen quia nõ placuit Socrati ideas huiusmodi statuere, animum separauit à scientijs naturalibus, quod Arist. insinuat loco citato. At Plato eius discipulus, cui non displicuit opinio Cratyli & Heracliti, vt statueret scientiam naturalem, ad ideas confugit; de quibus vt ipse docet in Cratylo haberetur scientia naturalis. Quocirca primus idearũ assertor fuit Plato, quamuis non primus disputator.

Circa secundum, Aristo. vbi supra &. 7. Metaphysi. text. 28. & aliàs non semel, docet Platonem finxisse separatas quasdam formas incorruptibiles & immortales rerum corruptibilium, quæ in singularibus participantur per modum cuiusdam impressionis. Multi ex Peripateticis sequuntur Aristo. in hac intelligentia. Cæterum alijs autoribus grauissimis placuit eximere Platonem ab isto errore, & dicunt eius mentem fuisse omnium rerum creatarum præexistere in diuino intellectu intelligibiles formas, quas ipse ideas appellauit: ita docet Cicero, Seneca, Augustinus locis citatis. Præterea, ipse Aug. lib. 12. de ciuit. c. 26. sic ait. Quibus autoribus nos cõsentimus libentissimè, quanuis crediderim aliquot Platonicos confinxisse illas ideas, quas Arist. imposuit Platoni, à qua sententia vix possum excipere Philonem Iudæum, lib. Quod deterius potiori insidiatur. Vide Soto. q. 1. vniuersaliũ, & Soncin. 7. Metaphy. quæst. 25. vbi explicat rationes quibus Aristo. confutat opinionem Platonis in primo sensu acceptam. Illa ergo idearum acceptio penitus est remouẽda à nostra disputatione. Reuertamur ergo ad definitionem idearum, in qua ponitur, forma, vice generis, reliqua vero habent rationem differentiæ. Dicitur, obiecta intellectui, ad excludendum habitus & actus intellectus, qui nullo modo habent rationem obiecti, at idea est exemplar, quod intellectus contemplatur, vt docet Seneca vbi supra, atque adeò est obiectum intellectus. Eadem ratione species intelligibilis excluditur à ratione ideæ, quoniam species est quidem principium intellectionis & non obiectum. Sed obijciunt nobis quidam putantes species appellari ideas, quòd D.Tho. hic docet ideã esse principium cognoscendi, ergo iuxta eius mentem species habet rationem ideæ. Respondetur cum Caiet. hic D.Tho. asserere ideam esse principium intellectionis, sed non effectiuum, cuiusmodi est species impressa, sed formale cuiusmodi est verbum. Respondetur secundò, quòd species quanuis non sit principium effectiuũ ex propria ratione: tamen adhuc non est idea, quia est forma veluti in semine, & implicitè repræsentat obiectum: at verò ad rationem ideæ requiritur, quòd sit forma, quæ explicitè repræsentet obiectum. Ex hoc sequitur primò, quòd ars residens in mente artificis non est idea, quia non habet rationem obiecti, sed principij effectiui duntaxat. Sequitur secundò, quòd ex omnibus quæ in intellectu reperiũtur, solum verbum, quod est expressa rei similitudo, potest cum proprietate appellari idea. Probatur. Nam solum verbum inter omnia, quæ intra intellectum repetiuntur, habet rationem obiecti intellectus. Dicitur præterea in definitione, q̃ existit intra intellectum, ad excludendum externum exemplar; ad quod artifex respicit in sua operatione: idea verò non est exemplar qualecunque, sed formale & intrinsecum in intellectu. Alia particula est, ad quã artifex aspiciens operatur, & ponitur hæc particula ad excludendas formas rerum naturalium. Etenim licet agens naturale producat effectum similem suæ formæ naturali, sicut ignis producit ignem, attamen ipsa forma naturalis non habet rationem ideæ, eo quod agens naturale non operatur respiciendo ad illam. Ex hoc sequitur primò, quòd in nullo agente naturali, quod operatur ex inclinatione naturæ, reperitur idea. Secundò sequitur, q̃ effectus purè naturales non habent ideam sui in causa proxima, sed duntaxat in causa prima, propter quod solet dici, q̃ opus naturæ est opus intelligentiæ, quoniam effectus naturales imitantur ideas, quas prima causa, quæ est intelligens, in eorum productione contemplatur. Sequitur tertiò, q̃ effectus purè casuales, prout casuales sunt, nullam habent ideam: quoniam eiusmodi effectus fortuitò cõtingunt, & nõ procedunt ex contẽplatione peculiari alicuius exẽplaris, vel ideæ. Quod dixi de fortuitis effectibus, idipsum censendum est de quocunq; effectu prouenient ex imperfectione naturæ particularis, quoniam eiusmodi effectus potius deficiunt ab idea, quàm illam imitentur. Hactenus de primo puncto. ¶ In secundo puncto, quæritur vtrum ideæ sint ponendæ in Deo, & quanta sit huius rei certitudo? Ad hoc respondetur vnica conclusione. Si fiat sermo de ideis quantum ad rem significatam, certum est & secundum fidem & secundum naturalem rationem, ponendas esse ideas in mente diuina: si verò fiat

Universidad de Deusto
Biblioteca

sermo de voce, ideſt an debeant appellari ideæ, non eſt tam certum ponendas eſſe ideas in Deo. Prima pars concluſionis, quod attinet ad fidei certitudinem, probatur primò ex D.Auguſt.lib.83.quæſt.q.46.vbi dicit non eſſe negandum aliquo modo, quòd in Deo ſint formæ & rationes omnium rerum producibilium: at idea ſi ad rem ſignificatam attendamus, non eſt aliud quàm forma & ratio rei producēdæ. Præterea D.Tho. quæſt.3. de verit.art.1. in primo argumento Sed contra, refert Auguſt. ita dicentem. Infidelis eſt qui negat ideas eſſe in mente diuina. Inſuper omnes ſancti præſertim Auguſt.interpretantes illud Ioan.1, Omnia per ipſum facta ſunt, & quod factum eſt, in ipſo vita erat, docent hoc loco ſignificari rationes omnium rerum præexiſtere in diuina mente, & Auguſt. verſans hunc locum, inquit, quod ſicut in mente artificis eſt forma & ratio rei artificiatæ producēdæ, ita res omnes à Deo producibiles habent ſuas rationes & formas in intellectu Dei ſupremi artificis. Denique probatur ex illo ad Heb.11. Fide credimus aptata eſſe ſecula verbo Dei, vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent, ideſt, vt ex inuiſibilibus rationibus in diuina mente inuiſibiliter præexiſtētibus hæc viſibilia ad extra fierent, & hæc interpretatio eſt communiter recepta à ſanctis patribus. Præterea probatur hoc eſſe certum ſecundùm euidentem rationem, & ſimul ſecundùm fidem. Deus, ſecundum fidem & ſecundùm rationem euidentem producit omnem creaturam per voluntatem & intellectum ad modum cuiuſdam ſupremi artificis, at omnis qui operatur aliquid per intellectum ad modum artificis neceſſum eſt habeat ideam rei faciendæ ad quam reſpiciens operetur, & huius oppoſitum non eſt intelligibile, nam qui operatur per intellectum, operatur per formam apprehenſam, & effectus productus imitatur ipſam apprehenſam formam. Alias rationes vide de veritate. q.3. art.1. in D.Tho. Vltimò confirmatur ex eo quòd Phylon Iudæus, referente Euſebio, lib.11. de præparatione euangelica. cap.12. dicit, manifeſtè colligi ideas eſſe ponendas in diuina mente, ex eo quòd Geneſ.2. dicitur; Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Sed interrogat quiſpiam. An ſi eſſet vera illa philoſophorum ſententia, quæ aſſerebat Deum eſſe cauſam naturalem omnium rerum, ideſt operantem ex neceſsitate naturæ, ponendæ eſſent ideæ in diuino intellectu? Ad hoc reſpondetur, q̄ in duplici ſenſu intelligi poterat Deum produxiſſe mundum ex neceſsitate naturæ. Primò, q̄ creaturæ emanarent à Deo & ab eius eſſentia veluti per quandam ſimplicem reſultantiam, ſicut radius Solis emanat ab eſſentia & claritate Solis. Secundò, quòd procederent à Deo per intellectū & voluntatem, & per propriam operationem intellectus & voluntatis diuinæ: ita tamen quod diuina voluntas naturaliter eſſet determinata ad huiuſmodi productionē creaturarum, ſicut eſt determinata ad amorem ipſius Dei. Tunc dico, quòd ſi ſententia illa procederet primo modo, non eſſent neceſſariò ponendæ ideæ in diuino intellectu: quia tunc Deus non operaretur ad modum artificis per intellectum. Si verò procederet ſecundo modo, neceſſariò eſſent ideæ in diuina mente, quoniā licet Deus neceſſariò operaretur: operaretur tamen ſicut artifex per intellectum & voluntatem. Secūda pars concluſionis probatur, quoniam nec certum eſt ſecundùm fidem, neq; poteſt cōſtare naturali ratione, quòd rationes & formæ rerum producibilium exiſtentes in diuina mente debeant appellari hoc voce, ideæ. Verū eſt tamen, quòd qui negaret hanc vocem propriè conuenire rationibus illis æternis non abſque temeritate aliqua loqueretur, eo quòd vox iſta non ſolum à grauiſſimis philoſophis, ſed & à ſanctis patribus, & fere ab omnibus catholicis autoribus iam olim vſurpata eſt. Hæc de ſecundo puncto.

IAm verò circa tertium pūctum dubitatur. An ideæ quas eſſe diffinimus in diuina mente, ſint idem realiter, quod Diuina eſſentia? Et hoc dubium mouetur circa ſolutionem ad tertium huius art. in qua D.Tho. partē affirmatiuā definit. ¶Prima ſentētia eſt Scoti in 1.diſt.35.q.1. qui docet ideas nō eſſe idē realiter, quod Diuina eſſentia, ſed eſſe ipſaſmet creaturas ſecundùm quoddam eſſe intelligibile ab æterno productū à Deo, quod eſt medium inter eſſe reale & eſſe rationis. Hæc ſententia eſt merum figmentum parum conſentaneum fidei catholicæ, vt patuit ſupra quæſt.14.arti.6. Hæc ſententia Scoti videtur eſſe eadem cum illa quam refert Waldenſis libro de antiquitate fidei, cap.8. ex Wicleff, libro de ideis, vbi aſſerebat ideas nihil eſſe aliud, quàm creaturas ſecundùm eſſe reale, quod habēt ab æterno, eſſe inquam, non ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, quam ſententiam confutat Waldenſis ibidem. ¶Altera ſententia eſt Duran.in.1.ſent.d.36.q.3.art.3. qui pro ſolutione huius dubij ſupponit duo. Primum eſt, omnes rerū perfectiones eſſe poſitas in triplici differentia, quædam ſunt communes Deo & creaturis, quæ tam in Deo, quàm in creaturis formaliter reperiuntur. Eiuſmodi ſunt, viuere, eſſe, intelligere. Quædam verò ſunt ſoli Deo propriæ, quæ creaturis repugnant, & oppoſita eorum intrinſecè conueniunt ipſis creaturis, v.g. eſſe increatum, eſſe infinitum, omnipotentem, &c. Aliæ denique ſunt, quæ propriè conueniunt creaturis, in Deo autem non reperiuntur formaliter, ſed metaphoricè: imo, vt inquit Durandus, non eſt aliquid formaliter in Deo, quod illis reſpondeat ſecundùm ſimilitudinem, eiuſmodi ſunt quidditates creaturarum, vt animal rationale, & omnes illæ perfectiones, quæ ſupra quæſt.3. appellatæ ſunt perfectiones ſecundùmquid. Supponit ſecundò. Vt aliqua duo ſe habeant ſicut idea & ideatum, neceſſum eſt, quod in vtroque reperiatur aliquid formaliter, ſecundum quod in vtroque attenditur aliqua ſimilitudo & imitatio vnius ad alterum. Et ratio huius eſt, quia ideatum imitatur ideam, illiq; aſsimilatur: ſed videtur impoſsibile quòd imitetur illam eiq̄ aſsimiletur, niſi in illa ratione, quæ formaliter vtriq; competit, ergo. His ſuppoſitis dicit primò Durandus. Secundùm illas perfectiones, quæ ſoli Deo ſunt propriæ, & creaturis repugnant, Diuina eſſentia non poteſt habere rationem ideæ creaturarum. Probatur, quoniam in eiuſmodi perfectionibus creaturæ non imitantur Diuinam eſſentiam, quin potius totaliter diſsimilantur illi. Dicit ſecundò. Secundùm perfectiones illas, quæ in ſolis creaturis formaliter reperiuntur, cuiuſmodi ſunt quidditates creaturarum, Diuina eſſentia non eſt idea ipſarum creaturarum. Probat ex fundamento ſecundo. Dicit tertiò. Secundùm illas perfectiones quæ ſunt cōmunes Deo & creaturis, vt viuere, eſſe &c. Diuina eſſentia habet quidem rationem ideæ creaturarum: ſed non perfectē, neq; admodū propriè. Probatur prima pars, quia in eiuſmodi perfectionibus

nibus creatura imitatur Diuinam eſſentiam eiq̄ aſsimilatur, eo q̄ perfectiones iſtæ formaliter competunt, & Deo & creaturæ. Secunda pars probatur, quoniam iſtæ perfectiones imperfectè reperiuntur in creaturis: imo neq; ſunt eiuſdem rationis in Deo & creaturis; nā eſſe & viuere ſecundùm analogiam tantum habēt vnitatem in Deo, & creaturis, ergo creaturæ neq; perfectè, neq; admodū propriè, ſecundùm has perfectiones Diuinam imitantur eſſentiam tanquā ideam, ſed deficienter & cum quadam improprietate. Ex his colligit Durand. q̄ Diuina eſſentia, ſimpliciter loquendo, non eſt appellanda idea creaturarum: ſed cū diſtinctione & limitatione facta. Dicit quartò, ideæ quas Theologi & ſancti conſtituunt in diuina mente, ſunt ipſæmet creaturæ ſecundùm eſſe obiectiuum, quod habent ab æterno in diuino intellectu. Hæc ſententia Durandi in eo diſtinguitur à ſententia Scoti impugnata, quòd Scotus iſtud eſſe obiectiuum creaturarū fingebat quoddam ens medium inter ens reale & rationis, Durandus verò non extrahit illud ab ente rationis. Durando conſentiunt Ocham.d.35.q.5. Gabr.eadem.d.q.5. Gerſon 3.parte, lib.de vita ſpirituali lect.1.corol.12. & probatur hæc ſentētia primo. Idea nihil eſt aliud quā ratio & forma, quā imitatur ideatum: ſed creatura producta ad extra imitatur ſemetipſam ſecūdū eſſe obiectiuū, quod habet in diuino intellectu, ergo creatura ſecundū illud eſſe obiectiuū eſt idea ſui ipſius producendæ ad extra. Minor probatur. Nā totū eſſe quod habet creatura ad extra producta correſpondet illi eſſe, quod habet obiectiuum in diuino intellectu. Secundò probatur. Idea quæ eſt in mente artificis domus fabricandæ eſt ipſamet domus ab artifice concepta, ergo idea quæ eſt in ſupremo artifice reſpectu creaturæ producēdæ eſt ipſamet creatura ſecūdùm eſſe conceptū & obiectiuum. Probatur antecedens. Artifex in fabricanda domo nō aſpicit ad aliud, quàm ad domum conceptam, & cōformiter ad illam operatur ad extra, ergo. Cōfirmatur ex Ariſt.7.Metaph.tex.20.vbi inquit, quòd cauſa proxima effectus eſt vniuoca ipſi effectui, ergo idea artificis cum ſit cauſa proxima domus fabricandæ eſt vniuoca illi, ideſt eiuſdem rationis cum ipſa: ſed conceptus formalis artificis nō eſt eiuſdem rationis cum domo exteriori, at domus concepta eſt prorſus rationis eiuſdem cum domo fabricata, ergo conceptus formalis artificis non eſt idea, ſed ipſa domus cōcepta. Tertiò probatur. Ideæ nō ſunt ipſa Diuina eſſentia, ergo nihil aliud ſunt quàm creaturæ ſecūdum eſſe obiectiuum, quod habēt in diuino intellectu. Antecedens probatur. Diuina eſſentia non eſt idea creaturarum ſecundum ſuum eſſe quidditatiuum & naturale ipſius eſſentiæ: quia vt iam diximus, idea eſt forma concepta ab intellectu ipſique obiecta. Nec eſt idea ſecundum eſſe obiectiuum, quod habet reſpectu diuini intellectus. Probatur hoc, quia idea eſt forma realis, ſed illud eſſe obiectiuum, quod habet Diuina eſſentia reſpectu diuini intellectus, eſt quid rationis, ergo. Confirmatur primò. Si Eſſentia diuina eſt idea creaturarum prout eſt forma concepta à diuino intellectu ipſiq̄, obiecta, ſequitur, q̄ ratio ideæ non ſit communis tribus perſonis diuinis: ſed ſoli Verbo diuino competat, hoc autem eſt falſum: quoniam idea nō pertinet ad proprietates perſonales, ſed eſſentiales. Cōſequentia probatur. Quoniam ſola perſona Verbi eſt forma concepta & obiecta diuino intellectui. Confirmatur ſecundò. Idea formaliter conſiſtit in relatione ad ideatum: eſt enim, formaliter loquendo, ſimilitudo & imago: ſed Diuina eſſentia ſecundùm rem non importat relationem ad creaturam, ſed tantum reſpectum rationis, ergo Diuina eſſentia realiter non eſt idea creaturarum. Ex hac ſententia Durandi colligitur ideas nō eſſe ſubiectiuè in diuino intellectu, ſed tantum obiectiuè, quod fatentur ipſe & alij citati autores. Cæterū alij Theologi aliter procedunt. Quidam Cameracenſis citatus à Gabriele vbi ſupra dicit, quamplurimas ideas non eſſe idem cum Diuina eſſentia, ſed tantum eſſe obiectiuè in intellectu Dei, & eiuſmodi ſunt omnes ideæ creaturarum. In quo conſentit Durando. Sed aliquæ ideæ ſunt idem cum diuina eſſentia, & iſtæ ſunt Filius, & Spiritus ſanctus, itaq; Filius, prout eſt obiectum intellectus Paterni, eſt idea ſui ipſius prout habet eſſe reale à Patre per æternam generationem, & Spiritus ſanctus prout eſt obiectum Patris & Filij eſt idea ſuiipſius prout realiter ab vtroq; procedit. Alij Theologi ſapientius docent, ideas in Deo identificari cum Diuina eſſentia: ſed non omnes in eodem ſenſu procedunt. Quidā inter quos eſt Marſilius.q.1.prologi, dicunt ideas eſſe Diuinam eſſentiam, quatenus eſſentia eſt cognitio ſui ipſius, prout eſt imitabilis à creaturis. Alij dicunt, quòd eſt Diuina eſſentia prout eſt ſcientia & ars factiua creaturarum. At D.Tho. aliter procedit. Pro cuius ſentētiæ expoſitione ſit prima concluſio.

Prima concluſio. Ideæ in Deo non ſunt creaturæ ſecundùm eſſe obiectiuum, vt dicebat Durand. Probatur primò. Idea eſt forma realis in Deo: ſed creatura ſecundùm illud eſſe obiectiuum non eſt quid reale, ſed rationis, quod Durand. non negat, ergo. Secundò probatur. Idea eſt realis cauſa ideati: ſed creatura ſecundū eſſe obiectiuum conſiderata non poteſt eſſe realis cauſa ipſius producta ad extra, ergo. Maior patet: quia idea eſt exemplar ideati, exemplar autem cauſa realis eſt exemplati, ita Ariſto. quam ſæpius inter cauſas reales commemorat exemplar. Minor probatur. Tū quia creatura ſecundùm eſſe obiectiuum eſt quid rationis, & ex conſequenti nequit eſſe realis cauſa, tum quia implicatio eſt manifeſta rem aliquam eſſe realem cauſam ſuiipſius. Confirmatur ex Dionyſio cap.5. in lib.de diuinis nominibus, aſſerente ideas eſſe rationes effectrices omnium rerum: at nequit intelligi quod eadem res ſit effectrix cauſa ſui ipſius. Tertiò probatur. Sequitur ex oppoſita ſententia quòd Deus per ſe & neceſſario pendeat à creatura in ſuis operationibus tanquam à comprincipio, at conſequens ſacrilegum reputatur ab Auguſtino lib.83.quæſt.q.46. Sequela probatur. Artifex quicunque per ſe & neceſſario pendet in ſua operatione ab idea rei artificiatæ quæ eſt creatura in eſſe obiectiuo, ergo ſupremus artifex diuinus pendet per ſe in ſuis operationibus ab ideis creaturarum: vlterius, ergo ſi ideæ creaturarum ſunt ipſæmet creaturæ, per ſe & neceſſario pendet Deus à creaturis in ſuis operationibus. Hæc ratio conuincit manifeſtè falſitatis, imo & periculi in fide Durandi ſententiam.

Secunda concluſio. Ideæ creaturarū in Deo ſunt idē realiter cū Diuina eſſentia. Hæc cōcluſio adeo certa eſt vt oppoſitū ſit temerariū. Probatur primò, quia colligitur manifeſtè ex precedēte cōcluſione: nā ſi creaturę in eſſe obiectiuo nō ſunt ideæ in mēte diuina, nequit explicari quid aliud ſint ideæ in mēte diuina, niſi ipſamet

Universidad de Deusto
Biblioteca

Diuina essentia, quoniam ab æterno in Deo nihil aliud A
est nisi ipsa Essentia diuina, & creaturæ in esse obiectiuo. Secundò probatur, quoniam Sancti patres manifestissimè Diuinam essentiam appellant ideam creaturarum, præsertim August. locis supra citatis, in quibus tribuit eas conditiones ideæ, quæ soli Diuinæ essentiæ possunt competere. Dicit enim ideam esse formam & rationem incommutabilem immortalem & æternam, Dionys. loco citato ideas dicit esse rationes effectrices rerum. At nulla alia ratio effectrix omniũ rerũ est præter Diuinam essentiam. Clemens Alexandrinus lib. 4. & 5. Stromatum quàm sæpius dicit, Essentiam diuinã esse ideam omnium rerum. & Boetius lib. 3. de consolatione, ideam vocat exemplum supernum, quę appel- B
latio soli Diuinæ essentiæ competit. Philosophii etiam antiqui Cicero, Seneca & alij manifestè nomine idearũ intelligunt rationes æternas, quæ sunt idem cum mente diuina, vt ex verbis Cicer. supra citatis constat. Præterea probatur conclusio ratione. Diuina essentia est expressissima rerum omnium similitudo, & viuũ exemplar quod imitantur omnes creaturæ: omnes enim participant suum esse & suam quidditatem à Diuina essentia, ergo nulla est ratio propter quam Diuina essentia nõ habet rationẽ ideæ creaturarũ. Cõfirmatur. Diuina essentia est principium formale cognoscendi creaturas intellectui diuino, est etiã principiũ operandi creaturas C
per modum exemplaris, ergo est idea creaturarum.

Tertia conclusio. Diuina essentia nõ est idea creaturarum prout est species intelligibilis, neque prout est cognitio creaturarum, neque prout est scientia, neque prout est ars, sed prout est forma obiecta diuino intellectui, & cognita ab ipso vt imitabilis à creaturis. Hæc conclusio quoad omnes fere partes probata relinquitur ex his quæ supra diximus explicantes diffinitionẽ ideæ. Vltima verò particula conclusionis explicanda est in articulo sequenti, vbi cum D. Tho. ostendemus, q̃ in ratione intrinseca ideæ includitur respectus quidam ad creaturas, quatenus idea est ab ipsis imitabilis. D

Quarta conclusio. Diuina essentia est idea creaturarum, non solum quantum ad actiones illas, quę formaliter reperiũtur in Deo & creaturis vt viuere & esse &c. sed etiam quoad illas, quæ in solis creaturis reperiuntur formaliter, cuiusmodi sunt quidditates creaturarum. Hæc est contra Durandum. Et probatur. Diuina essentia est similitudo expressissima harum omnium perfectionum, & creaturæ quantum ad omnes has perfectiones ipsam imitantur, quia omnis perfectio creaturæ est participatio quædam Diuinæ essentiæ, ergo. Sed nota ad dissoluendam rationem Durandi, quòd non est necesse ad rationem ideæ, vt formaliter in se habeat E
eam perfectionem secundùm quã ideatum ipsam imitatur, in quo fuit deceptus Durandus, sed fat fuerit q̃ reperiatur eminenter, & tanquam in similitudine sui expressa. Et hoc modo quidditates creaturarum reperiũtur in Diuina essentia.

Sed dubitatio est, an Diuina essentia sit idea creaturarũ quantũ ad eas perfectiones, quæ soli Deo cõpetũt, vt esse increatũ, infinitũ, &c. Ad hoc dicitur, q̃ citra dubiũ Diuina essentia quantũ ad has perfectiones nõ potest dici creaturarũ idea, quia creaturæ nõ imitãtur ipsam in his perfectionibus. Cæterũ respectu illarũ conditionum, quæ reperiuntur in creaturis, & sunt oppositæ istis perfectionibus diuinis, vt esse creatũ, esse finitum &c. an Diuina essentia debeat appellari idea, explicabitur articulo 8. seq.

Quinta conclusio. Diuina essentia non est idea Filij, aut Spiritus sancti, itaq; Filius nõ habet ideam in intellectu Patris æterni, neq; Spiritus sanctus in intellectu Patris & Filij, & oppositum est valde temerariũ, ne dicam erroneum. Probatur primò. Quia opposita sentẽtia est cõtra communem modũ loquendi Sanctorũ & Theologorũ. Secundò, quoniã idea habet rationẽ causę exẽplaris respectu ideati: sed Diuina essentia non est causa exẽplaris Filij aut Spiritus sancti, & oppositũ asserere est error in fide, ergo. Confirmatur. Idea est forma ad quã artifex aspiciens operatur, sed Pater nõ est artifex in generatione Filij, neq; habet modũ artificis, quia nõ est causa eius, sed principiũ, vt docet fides, ergo essentia diuina, vt est in intellectu Patris non est idea Filij. Idem argumentum fit de Spiritu sancto. Vltimò probatur. Idea, vt docet D. Thom. in hoc articulo est forma realiter separata ab ideato: sed Diuina essentia non separatur realiter à Filio, & Spiritu sancto, vt docet fides, ergo non est idea Filij, & Spiritus sancti.

AD argumenta Durandi respondetur. Ad primũ nego minorem, & ad probationẽ dico, q̃ res ad extra producta respectu sui secundùm esse obiectiuum cõsiderata, habet quidẽ idem esse non tamẽ per modũ imitationis, ita q̃ imitetur ipsam, sed per modum idẽtitatis, sicut dici solet, q̃ res possibilis, & res ad extra producta est eadẽ omnino. v. g. Antichristus, qui modò est possibilis, & qui postea erit. ¶ Ad secundũ negatur antecedens. Ad probationẽ respondetur, q̃ artifex respicit domum, non tanquã exemplar imitandũ, sed tanquã rem producendam. Ad confirmationẽ dicitur, q̃ Aristo. eo loco fauet nobis, quoniã non dicit causam proximam in artificialibus esse simpliciter vniuocam, quod tamen erat dicendũ si proxima causa, nẽpe idea, esset ipsamet res artificialis in esse obiectiuo, sed ait Aristot. q̃ est partim vniuoca, idest vniuoca ratione similitudinis. ¶ Ad tertiũ negatur antecedens. Ad probationem dicitur, q̃ Essentia diuina est idea creaturarum nõ secundũ suũ esse naturale, sed secundũ esse obiectiuum, quod habent in intellectu diuino. Ad impugnationem huius respõdet Caiet. q̃ esse obiectiuũ respectu intellectus creati est quid rationis: cæterũ quia Essentia diuina cõtinet in se eminentissimo quodã modo omnẽ rationem entitatis, idcirco esse obiectiuum in Essentia diuina est ratio realis, & infinita perfectio. Hæc solutio est satis verosimilis, sed videtur esse particularis. Nam ex ea colligitur, quod idea creata, quę reperitur in mente artificis, sit formaliter ens rationis. Vnde vt solutio generalis sit ad omnem ideam creatam, respondetur, q̃ esse obiectiuum in re extra intellectũ cognita est respectus rationis, siue sit cognita ab intellectu creato siue increato. v. g. esse obiectiuũ, quod habet lapis, tã respectu intellectus diuini, quàm nostri, est relatio rationis in lapide. Cæterùm esse obiectiuum in obiecto formali & intrinseco intellectus etiam creati est relatio realis. Nam verbum mentis realiter & ex natura sua est intrinsecus terminus & formale obiectum intellectionis: idea autem est obiectum formale & intrinsecum intellectus. Ad confirmationem respondetur, quòd idea per se primo non conuenit Verbo diuino, sed Diuinæ essentiæ. Et ratio est duplex. Prima, quoniam idea habet rationẽ causæ exemplaris. At quod Deus sit causa creatu-

creaturarum, siue efficiens, siue exemplaris, siue formalis competit Deo, quatenus est vnus ratione Diuinæ essentiæ, & nõ competit per se primò alicui diuinę personæ, vt explicatur. q. 43. art. 6. Secunda est, quoniam idea per se primò respicit intellectum diuinum, vt intellectus diuinus est, at verbum non est forma obiecta intellectui diuino absolutè, sed prout est intellectus Patris. Vnde ad argumentum respondetur, quòd Essentia diuina est forma obiecta intellectui diuino absolutè: est enim primarium & formale obiectum diuini intellectus, & ita per se primò illi competit ratio ideæ. Notandum est tamen, quòd sicut per quãdam accommodationem attribuimus Patri omnipotentiam, & Spiritui sancto bonitatem, ita & Verbo attribuimus sapientiam & rationem ideæ. Ad secundam confirmationem respondetur, q̃ idea simpliciter & formaliter est forma absoluta, nempè Diuina essentia, intrinsecè tamen claudit respectum rationis ad creaturam, tanquam intrinsecum complementum sui. De qua re in artic. sequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm sint plures ideæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sint plures ideæ. Idea C
enim in Deo est eius essentia. sed essentia Dei est vna tantum, ergo & idea est vna. ¶ 2 Præterea. Sicut idea est principium cognoscendi & operandi, ita ars & sapientia, sed in Deo non sunt plures artes & sapientiæ: Ergo nec plures ideæ. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundum respectus ad diuersas creaturas. Contra. Pluralitas idearũ est ab æterno: si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autẽ sunt temporales: ergo temporale erit causa æterni. ¶ 3 Præterea. Respectus isti, aut sunt secundũ rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo: si in creaturis tantum, cùm creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundùm huiusmodi respectus. Si autẽ realiter sunt in Deo, sequitur, quod alia pluralitas realis sit in Deo, quã pluralitas personarum: quod est contra Damasce. † dicentem, quòd in diuinis omnia vnum sunt, præter ingenerationem, generationem & processionem. Sic igitur non sunt plures ideæ.

SED contra est, quod dicit August. † in libro. 83. quæst. ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles: quia ipsę formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ diuina intelligentia continentur. Sed cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secũdum eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cuius euidentiam considerãdum est, quòd in quolibet effectu illud, quod est vltimus finis, proprie est intentum à principali agente: sicut ordo exercitus à duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis vniuersi, vt patet per Philosophum in. 12. Metaph. * Ordo igitur vniuersi est proprie à Deo intentus, & non per accidens proueniens secundum successionem agentium: prout quidã dixerunt, quòd Deus creauit primum creatum tantũ: quod creatum creauit secundum creatum, & sic inde

A quousque producta est tanta rerum multitudo: secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo vniuersi est per se creatus ab eo, & intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideã ordinis vniuersi. Ratio autem alicuius totius haberi nõ potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet q̃ in mente diuina sint propriæ rationes omnium rerum. Vnde dicit August. † in libro. 83. quæst. quod singulæ proprijs rationibus à Deo creata sunt: vnde sequitur, B
quòd in mente diuina sunt plures ideæ. Hoc autẽ quomodo diuinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum ad cuius similitudinem domũ in materia format. Non est autem contra simplicitatem diuini intellectus, quòd multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Vnde plures ideæ sunt in mente diuina, vt intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit: vnde cognoscit eam secundùm omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundùm quod in se est, sed secundùm quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Vnaquæque autem creatura habet propriam speciem secundùm quod aliquo modo participat diuinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam vt sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam vt propriam rationem & ideam huius creaturę. Et similiter de alijs. Et sic patet, quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ D
sunt plures ideæ.

Lib. 83. q. 46. post med. to. 4.

AD primum ergo dicendum, q̃ idea non nominat Diuinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Vnde secundùm quod sunt plures rationes intellectæ ex vna essentia, secundùm hoc dicuntur plures ideæ.

AD secundum dicendum, quòd sapientia & ars significantur, vt quo Deus intelligit, sed idea, vt quod Deus intelligit. Deus autem vno intellectu intelligit multa, & non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundùm quod intellecta sunt: quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus, vt à se speculatã, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideã vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suã, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius vt intellectas.

AD tertium dicendũ, q̃ huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu diuino comparante essentiam suam ad res.

AD quartum dicendum, quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamẽ sunt reales respectus: sicut illi quibus distinguuntur personæ: sed respectus intellecti à Deo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. Necessum est ponere plures ideas in diuina mente. Ratio est. Quia in Deo est idea ordinis vniuersi, ergo habet rationes eorum ex quibus totum constituitur.

Secunda conclusio. Pluralitas idearum non repugnat diuinæ simplicitati. Ratio est. Quia idea operati est in mente operantis, sicut quod intelligitur, non est autem contra simplicitatem diuini intellectus quòd multa intelligat.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo dubium est, Vtrum in Deo ponendæ sint plures ideæ, & simul dubitatur de ratione D.Tho. an sint distinguendæ ideæ per diuersos respectus ad creaturas, quatenus Deus comparat suam essentiam ad diuersas creaturas, vt diuersimodè imitabilem ab eis? ¶Probatur primò non esse ponendum plures ideas. Diuina essentia secundum suam entitatẽ, prius quàm nostro modo intelligendi sit obiecta diuino intellectui, est similitudo expressissima creaturarum imitabilis ab ipsis creaturis secũdum se, ergo prius quã sit obiecta diuino intellectui, & comparata ad diuersas creaturas habet rationem ideæ creaturarum, & ex consequenti est vnica simplicissima idea. Probatur antecedens. Quoniam Diuina essentia non habet, quòd sit similitudo creaturarum, vt imitabilis ab eis, ex eo quòd est cognita à diuino intellectu, sed habet à sua propria entitate infinita, ergo. Dices quòd ratio ideæ intrinsecè expostulat, quòd Diuina essentia sit obiecta intellectui. ¶Tunc est secundum argumentum. Diuina essentia cognita ab intellectu diuino, prius quàm nostro modo intelligendi comparetur ad diuersas creaturas, est similitudo cognita creaturarum imitabilis ab eis, ergo prius quàm comparetur ad diuersas creaturas habet perfectam rationem ideæ, & ex consequenti per comparationem ad diuersas creaturas non constituuntur diuersæ ideæ in Deo. Probatur antecedens. Quoniam Diuina essentia non habet, quod sit similitudo creaturarum ex eo quòd comparatur ad ipsas creaturas, sed hoc habet ex sua infinita perfectione. Confirmatur. Nam si Diuina essentia in ratione ideæ pendet à comparatione ad diuersas creaturas, sequitur, qnòd constitutiuum ideæ diuinæ sit respectus rationis ad creaturas, hoc autem non est dicendum, quia idea diuina est forma realis & infinitæ perfectionis, ergo. ¶Tertiò arguitur. Si in Deo constituimus plures ideas propter diuersos respectus ad creaturas, sequitur, quòd similiter est concedendum, quòd in Deo sunt plura dominia, & quòd sunt plures creationes, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Nam sicut Diuina essentia habet plures respectus ad diuersas creaturas quatenus imitantur ipsam, ita dicendum videtur, quòd habet plures respectus dominij ad creaturas diuersas, quæ seruiunt illi, vt ad hominem & angelum, &c. Et similiter videntur ponendi diuersi respectus creationis ad diuersas naturas, quæ producuntur. ¶Quartò. Si in Deo sunt plures ideæ, sequitur, quòd vnaquæq; idea sit diuinum attributum, & quòd plures ideæ sint plura Dei attributa, ita quod aliud attributũ sit idea hominis, & aliud idea leonis: sed non videtur admittenda hæc multiplicatio attributorum in Deo, ergo. ¶Quintò. Si ideæ distinguntur in Deo per diuersos respectus rationis, sequitur, quòd concedendæ sint istæ propositiones, idea hominis est idea leonis, & idea leonis est idea angeli: hoc autem videtur falsum, & contra D. Tho. hîc, ergo. Sequela probatur. Sola distinctio rationis non sufficit falsificare aliquam propositionem, vt habet commune dialecticorũ proloquium, ergo si idea hominis, & idea leonis in Deo tantum distinguuntur per diuersos respectus rationis, concedenda erit hæc propositio, idea hominis est idea leonis. ¶Vltimò arguitur contra id quod dicit D. Thom. in litera, quòd Diuina essentia ex eo potest esse plures ideæ, quia idea denotat obiectum diuinæ cognitionis, & non inconuenit quòd vna simplicissima Dei cognitio feratur ad diuersa obiecta: at si idea importaret principium cognitionis, nõ possemus distinguere plures ideas salua simplicitate Diuinæ essentiæ, & diuinæ cognitionis. Contra hoc sic argumentor. Sicut diuina cognitio exposcit vnum principium simplicissimum, hoc est, Diuinam essentiam prout habet rationem speciei, ita similiter exposcit vnum obiectum formale primarium simplicissimum, scilicet, ipsam Essentiam diuinam, quamuis obiecta materialia & secundaria possint esse multiplicia, nempe diuersæ creaturæ: sed idea diuina non habet rationem obiecti materialis secundarij, sed formalis & primarij diuini intellectus, ergo. Confirmatur. Nam vel D. Tho. loquitur de distinctione sola rationis, vel distinctione realisi de rebus falsum est, quòd sint in Deo plures ideæ realiter distinctæ, si de sola distinctione rationis, falsum est, quòd Diuina essentia prout est principium intellectionis diuinæ non habet aliquam distinctionem, quoniam Diuina essentia prout est principium cognoscendi angelum differt ratione à semetipsa, prout est principium cognoscendi hominem, ergo sine causa D. Thom. assignauit discrimen inter Diuinam essentiam prout est principium cognitionis, & ipsammet prout est obiectum eiusdem cognitionis diuinæ. Propter hæc argumenta Aureolus citatus à Capreolo in. 1. dist. 36. q. 1. art. 1. docet Essentiam diuinam esse vnicam simplicissimam ideam creaturarum omnium.

Sit conclusio certissima. In mente diuina sunt multæ creaturarum ideæ. Hanc ex necessitate tenemur admittere, potissimùm propter communem modum loquendi sanctorum patrum & grauissimorum autorũ, qui non semel asserunt in diuina mente esse innumeras rationes & ideas creaturarum. Vide testimonia citata in articulo præcedenti, & August. lib. 83. quæst. q. 46. Vt ista conclusio probetur & explicetur à nobis, oportet dissoluamus proposita argumenta, ex quorum solutione restabit explicata & confirmata.

Ad primum argumentum bene respondetur. Dico enim quòd idea est forma imitabilis non vtcunque, sed tanquam exemplar formale rei ideatæ: eiusmodi autem forma non debet considerari secundùm esse naturale, sed secundùm esse obiectiuum, quod habet intra intellectum. Vnde Diuina essentia non habet rationem ideæ secundum quod est similitudo imitabilis in sua natura entitatiua, sed quatenus est obiecta diuino intellectui, vt exemplar formale creaturarum. ¶Ad secundum vt respondeamus nota, quòd quemadmodum dupliciter noster intellectus cognoscere potest suum conceptum prout est similitudo rei ad extra: primo modo cognitione directa & primaria quæ fertur in conceptũ prout est similitudo rei, non in actu signato, sed in actu exercito, referendo ipsum conceptum & comparando ad rem ad extra, & hæc cognitio conceptus habetur quotiescunque intellectus in ipso conceptu rem ad extra cognoscit. Secundò modo cognoscitur conceptus, vt est imago rei in actu signato cognitione quasi reflexiua, qua intellectus distinctè & expresè cognoscit conceptum prout est similitudo rei ad extra, & ita cognitum comparat ad rem ipsam. Ita similiter commẽtari oportet, quòd diuinus intellectus cognoscit suam essentiam prout est similitudo creaturarum dupliciter. Primò modo, in actu exercito vtendo, illa modo nostro loquendi, tãquam medio formali ad cognoscendas creaturas comparando ipsam ad creaturas quasi directa & primaria cognitione. Secundò modo in actu signato, & quasi quadam reflexione, cognoscendo Diuinam essentiam expresè & formaliter, prout est similitudo creaturarum, & comparando ipsam sic cognitam ad creaturas. Aduertendum est tamen, quòd in Deo secundùm rem non est duplex cognitio, neq; est aliqua reflexio, sed in vnica simplici cognitione propter sui infinitatẽ hæc omnia reperiuntur.

Hoc suppositio, quidam Theologi, à quorum sententia non videtur recedere Capreolus vbi supra, dicunt, q̃ Diuina essentia, prout est obiecta primæ cognitioni, & cognita vt est similitudo creaturarum in actu exercito, habet rationem ideæ simplicissimæ communis & inadæquatæ omnium creaturarum. Considerata verò prout est obiecta secundæ cognitioni reflexæ, & cognita in actu signato, prout est similitudo creaturarum habet rationem multarum idearum, quatenus diuinus intellectus comparat illam ad diuersas creaturas, vt diuersimodè imitabilem ab ipsis. Cæterùm hæc sententia, neque vera est, nec ad mentem D. Tho. hic. Sed verissima sententia est, quòd Diuina essentia prout est obiectum primarium cognitioni diuinæ, qua diuinus intellectus cognoscit illam in actu exercito, vt est similitudo creaturarum, & in illa cognoscit creaturas omnes quantum ad omnia in quibus & conueniunt & differunt inter se, habet rationem multarum idearum. Probatur primò. Quoniam D. Tho. hîc inde probat multiplicandas esse ideas in diuino intellectu, quoniam necesse est Deum cognoscere in sua essentia omnes creaturas secundùm quod inter se sunt diuersæ, & ex consequenti necessum est, quòd sint in diuino intellectu omnes rationes creaturarum quæ sunt distinctæ ideæ. Ecce D. Thom. non reducit multiplicitatem idearum ad aliquam cognitionem reflexam, sed ad primariam & directam cognitionem, qua Deus cognoscit res prout sunt diuersæ inter sese. Secundò probatur. Diuersarum rerum prout diuersæ sunt non potest assignari vnica simplicissima ratio, sed necessariò sunt ponendæ diuersæ rationes formaliter loquendo, quoniam ratio cuiuslibet rei habet adæquationem, formaliter loquendo, cũ ipsa cuius est ratio: sed Deus primaria & directa cognitione cognoscit suam essentiam prout est ratio diuersarum rerum, quatenus diuersæ sunt, ergo Diuina essentia vt sic cognita est multiplex ratio creaturarum formaliter loquendo, & ex cõsequenti est plures ideæ, quia idea est ratio. Et confirmatur. Vnica simplicissima similitudo non refertur formaliter loquendo ad plura vt plura sunt, per vnicum respectum, sed per diuersos, ergo Diuina essentia prout est cognita cognitione directa vt similitudo diuersarum creaturarum, diuersis respectibus refertur ad ipsas res diuersas. Sed, vt statim dicemus, diuersitas idearum in Essentia diuina attenditur penes diuersos respectus ad creaturas, ergo. Sed quo pacto explicabimus id, quod Theologi solent communiter dicere, Diuinã essentiam esse ideã cõmunẽ & inadæquatã creaturarũ? Respondetur, q̃ hoc potest intelligi primò, cõparando Diuinã essentiã ad creaturas non prout sunt diuersę inter se, sed quatenus conueniunt in vna ratione cõmuni & inadæquata entis creabilis, secũdum quã rationẽ correspondent immediatè & formaliter potẽtiæ simplicissimæ Dei, vt adæquatus effectus illius. Secundò dicitur, q̃ potest appellari idea inadæquata, quatenus ipsa essentia, vt præcedit nostra cõsideratione omnes respectus ad creaturas, est quasi similitudo cõmunis omniũ creaturarũ secundũ suã propriam entitatẽ, in qua quodammodo fundantur diuersi respectus ideales ad creaturas. Sed tamen impossibile est, q̃ Diuina essẽtia comparata ad diuersas creaturas vt diuersę sunt, vnico respectu ideali ad ipsas referatur. Quẽadmodũ centrũ, quanuis secũdum se cõmune sit ad totã circunferẽtiam circuli, nõ tamẽ ex illo potest aliqua vna linea educi recta, quæ attingat per diuersas partes circuli, sed ad quamlibet partem deducenda est distincta linea ex vno indiuisibili centro. Essentia diuina à Philosophis meritò cõparatur cẽtro: creaturæ verò diuersæ habẽt quasi rationẽ vnius circunferentiæ, ex hoc autẽ centro indiuisibili nõ potest procedere vnus respectus, qui terminetur ad partes diuersas huius circunferentiæ, scilicet ad creaturas diuersas prout diuersę sunt. ¶Ad secundum ergo argumentũ respõdetur ex his, negando antecedẽs: nã Essentiã diuinam cõparari ad diuersas creaturas non est aliud, quàm ipsa cognitio Diuinæ essentię cõprehensiua, qua Deus cognoscit creaturas omnes in essentia tanquã in formali & primario obiecto: hæc enim cognitio est cõparatio in actu exercito Diuinæ essentiæ ad creaturas. Quocirca essentia non priùs est cognita, quã comparata ad creaturas. Ex hoc sequitur q̃ illa cognitio reflexa, qua Deus cognoscit suam essentiã vt similitudinẽ creaturarum in actu signato, & formaliter & expresè illã cõparat ad creaturas vt similitudinẽ ipsarũ, nõ cõstituit rationẽ ideæ, sed præsupponit constitutã per cognitionẽ directã: cognoscitur autẽ ratio ideæ iã cõstitutæ per hãc cognitionẽ reflexã. Hęc doctrina colligitur ex solutione secũdi argumẽti huius art. Sed est exẽplũ. Quẽadmodũ artifex tũc constituit in sua mẽte ideã domus faciẽdę, quãdo formatcõceptũ domus, & illũ in actu exercito refert ad domũ, cõtemplans domũ directa cognitione in illo cõceptu, postea verò reflectitur supra ideã factã cognoscẽs illã in ratione ideæ in actu signato. Ad cõfirmationẽ respõdetur q̃ Capreol. videtur sentire, q̃ respectus rationis non pertinet intrinsecè ad cõstitutionẽ ideæ, quãuis idea nõ possit à nobis intelligi nisi per respectum ad creaturas. Sed hæc sentẽtia nec est ad mentẽ D. Tho. hic, nec est vera: quoniã secundũ D. Tho. & veritatẽ absolutè cõcedẽdũ est in Deo esse plures ideas; at iuxta sententiã Capreoli cõcedi quidẽ posset, nos intelligere in Deo plures ideas nõ tamẽ esse plures ideas, quoniã tota distinctio idearũ sumẽda est ex diuersis respectibus ad creaturas. Quocirca doctius docet Caieta. hic, respectus rationis pertinere intrinsecè ad constitutionem idearũ, non quidem sicut differentia constitutiua speciei, nec sicut formalis

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratio, quæ formaliter constituat ideam, sed respectus ra
tionis habet se ad ideam tanquam modus quidam in-
trinsecus: sicut veritas intrinsecè claudit respectum ra-
tionis ad intellectum tanquam modum quendam in-
trinsecum pertinentem ad rationem veritatis. Neque
ex hoc licet inferre, ideam esse formaliter ens rationis,
sicut nec licet inferre, q veritas est ens rationis; quoniã
nihil inconuenit, quòd aliqua ratio, quæ simpliciter &
formaliter est entitas realis, includat intrinsecè modum
quendam rationis, qui intrinsecè pertinet ad eius con-
ceptum vt actus fidei simpliciter est aliquid reale, quã-
uis intrinsecè claudat priuationem claritatis, quæ est
entitas rationis, intrinsecè enim actus fidei est assensus
obscurus. Sed arguit quispiam. Sequitur q diuina co-
gnitio per se pendeat à respectu rationis. Consequẽs est
falsum, ergo. Probatur sequela. Cognitio, qua Deus co-
gnoscit creaturas pendet ab idea: est enim idea princi-
pium cognoscendi rem ideatam, ergo si idea claudit
intrinsecè respectum rationis, sequitur q diuina cogni-
tio pendeat ab hoc respectu. Ad hoc argumentum re-
spondetur, nego sequelam. Quoniam respectus ratio-
nis idealis non præsupponitur neque prærequiritur ad
cognitionem diuinam, sed potius consequitur ad co-
gnitionem qua Deus cognoscit creaturas per suam es-
sentiam, vel vt propriùs loquar cum Caiet. in hoc art.
efficitur quodammodo respectus iste per diuinam co-
gnitionem, quatenus est comparatio Essentiæ diuinæ
ad creaturas. Itaq; cognitio necessario quidem produ-
cit istum respectum eo modo quo ens rationis potest
dici produci, non tamen ab illo pendet. Vnde ad argu-
mentum dico, q diuina cognitio pendet ab idea quan
tum ad esse absolutum ideæ, non autem quantum ad
respectiuum: neque idea principium est cognoscendi
aut operandi secundùm esse respectiuum, sed potius
secundùm esse absolutum. ¶ Ad tertium argumentum
nego sequelam, ad probationem dicitur, q relatio do-
minij in Deo ad homines & angelos est vnica simpli-
cissima, quoniam conuenit Deo propter vnicam potẽ-
tiam coerciuam, & terminatur ad homines & angelos,
non quatenus sunt inter se diuersi, sed quatenus conue
niunt in vna ratione seruitutis & subiectionis. Eodem
enim titulo formaliter loquendo homo & angelus
subijciuntur Deo, quatenus sunt creaturæ ipsius Dei.
Similiter relatio creationis est vnica in Deo, quia fun-
datur in vnica potentia creatiua, & terminatur ad crea-
turas, non quatenus diuersæ sunt, sed quatenus conue-
niunt in ratione entis creabilis, quæ est formale obie-
ctum potentiæ creatiuæ. Cæterum respectus ideales
sunt diuersi in Deo, quia terminantur ad creaturas,
prout diuersæ sunt, & diuersimodè imitantur Diuinã
essentiam & fundantur in Diuina essentia quatenus est
diuersimodè imitabilis à creaturis. ¶ Ad quartum ne-
go sequelam & dico, q hæc propositio est concedenda,
idea est attributum diuinum, hæc autem est neganda,
plures ideæ sunt plura Dei attributa. Quoniam idea
habet, quòd sit attributum Dei non ex respectu ratio-
nis, sed ex perfectione absoluta, quam importat: diuer-
sitas autem idearum non desumitur ex absoluto quòd
importat idea, sed ex diuersis respectibus ad creaturas.
Vnde ista consequentia, idea inquantum idea est attri-
butum, sed sunt plures ideæ, ergo sunt plura attributa:
eundem habet defectum quem habet illa, persona in-
quantum persona est Essentia diuina, sed sunt plures
personæ, ergo sunt plures Essentiæ: variatur enim ap-
pellatio, quoniam pluralitas in minori fertur supra rela
tiuum, & in conclusione supra absolutum. Sed dices, q
Essentia diuina sit idea hominis consistit in hoc, q sit
adæquata hominis similitudo, & quòd sit idea angeli
consistit in hoc, quòd sit adæquata similitudo angeli:
sed Diuinam essentiam esse adæquatam similitudinem
hominis & angeli est perfectio diuina, ergo ideæ secun
dum quòd plures sunt important plures diuinas perfe-
ctiones, & ex consequenti suæ plura attributa. Respon
detur, quòd diuinum attributum est perfectio, quę cõ-
uenit Deo secundùm suam entitatem; at quòd Essentia
diuina sit similitudo adæquata hominis & angeli non
conuenit Deo secũdùm suam entitatem, sed quatenus
concipitur per ordinem ad hominem vel angelum. Re-
spondetur secundò & explicatur hæc solutio. Diuinã
essentiam esse similitudinem hominis, est quidem ma-
gna perfectio Dei, quòd verò sit adæquata, non dicit &
ponit perfectionem in Deo, sed particularem respectũ
rationis ad naturam hominis, pluralitas autem idearũ
pensatur ex hoc, quòd Diuina essentia sit similitudo
adæquata hominis & angeli, ita quòd ista adæquatio
constituit pluralitatem idearum. ¶ Ad quintum nego
sequelam, & ad probationem respondetur, quòd sola
distinctio rationis extremorum non sufficit falsificare
propositionem, nisi quando illa distinctio rationis im-
portatur in ipsis extremis tanquã concepta, v.g. quan
uis veritas & bonitas ratione distinguantur, nihilomi-
nus hæc propositio, veritas est bonitas, verissima est,
hæc tamen, ratio veritatis est ratio bonitatis, est falsissi-
ma, eò quod in hac secunda propositione distinctio ra
tionis, in qua differunt entitas & veritas, importatur vt
concepta at idea, vt constat ex dictis, est forma concep-
ta, & ex consequenti in hac propositione, idea homi-
nis est idea equi, distinctio rationis in qua differũt istæ
ideæ, significatur vt concepta, atque adeò absolutè est
falsa hæc propositio. Sed arguet quis. Si Essentia diuina
prout est idea hominis nõ est idea equi, sequitur, quòd
prout est idea hominis, non est Deus. Sequela proba-
tur. Prout est idea hominis est similitudo limitata &
finita, quia est similitudo adæquata hominis, taliter q
non est similitudo equi aut leonis, ergo non est Deus.
Respõdetur nego sequelã, & ad probationẽ dico, q Es-
sentia diuina, vt est idea hominis est similitudo infinita
omnium rerum quantum ad illud absolutum quod im
portat similitudo diuina, in quo consistit ratio diuinæ
infinitatis: non est autem similitudo omnium rerum si
attendamus ad esse respectiuum quod habet prout est
concepta in ordine ad creaturas. Simile argumentum
posset fieri ad probandum, quòd Pater inquantum Pa
ter non est Deus, hoc modo, Pater non est Filius, sed
Filius est Deus, ergo Pater non est Deus. ¶ Ad vltimũ
argumentum respõdetur quòd Diuina essentia, prout
est obiectum immediatum diuini intellectus, nullam
in se habet distinctionem etiam rationis, neque debet
appellari plura obiecta, quoniam ratio obiecti consi-
deratur per habitudinem ad ipsum intellectum, quæ
habitudo est vnica & simplicissima; cæterùm si con-
sideretur hoc obiectum immediatum diuini intelle-
ctus per ordinem ad obiecta secundaria & materia-
lia, nihil inconuenit, quòd in ipso reperiatur multi-
plex distinctio rationis: ratio autem ideæ pensatur pe-
nes ordinem ad obiecta materialia diuini intellectus.

Ad con-

Ad confirmationem dicitur, D. Thomam non docere
in hoc articulo, q in illo quod se habet vt principium
cognitionis in intellectu diuino non reperiatur aliqua
distinctio rationis, sed hìc tantùm docet, q non reperi-
tur talis distinctio, quæ sufficiat ad multiplicandũ sim-
pliciter tale principium, ita vt posimus dicere, in Deo
esse plures scientias, plures artes, & plures species, sicut
concedimus esse plures ideas. Et ratio discriminis est,
quoniam respectus rationis, à quo sumitur distinctio
in idea, & in quocumque termino cognitionis, impor-
tatur vt concepta, & ita absolutè cõstituit pluralitatem
& distinctionem: in principio autem cognitionis eius-
modi relatio rationis, à qua sumitur distinctio, non im-
portatur vt concepta, & consequenter non causat absо
lutè loquendo pluralitatem. Ex his sequitur, quòd plu
ralitas idearum non est accipienda in eo sensu in quo
dicimus, in Deo reperiri diuersa attributa, quoniã attri
buta diuina in abstracto prædicantur de seipsis. Con-
cedimus enim, diuinam misericordiam esse iustitiam,
sapientiam &c. non autem concedimus, ideam homi-
nis esse ideam leonis. Et eadem ratione ostẽditur quòd
ideæ non plurificãtur ad sensum quo dicimus, in Deo
esse plures misericordias, quatenus subuenit diuersis
miserijs humanis. Etenim distinctio misericordiarum
sumitur ex obiecto materiali, scilicet ex diuersitate mi-
seriarum. Et ita absolutè cõcedendum est & formaliter
esse vnicam simplicissimam misericordiam, negãdum
autem est esse vnicam ideam tãtum in Deo, quia idea-
rum distinctio sumitur ex diuersis respectibus, qui for
maliter pertinent ad rationem idearum modo supe-
riùs exposito.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm omnium quæ cognoscit Deus sint ideæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd nõ omniũ quæ cognoscit Deus, sint ideę in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo: Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omniũ, quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

¶ 2 Præterea. Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: vt supra dictum est. * Sed horũ non sunt ideæ: quia dicit Dion †. 5. c. de di. nom. quòd exemplaria sunt diuinæ voluntates determinatiuæ & effectiuæ rerum. Ergo nõ omnium, quæ à Deo cogno-scuntur, sunt ideæ in ipso.

¶ 3 Præterea. Deus cognoscit materiam primam: quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat for mam. Ergo idem quod prius.

¶ 4 Præterea. Constat q Deus scit nõ solum spe-cies, sed etiam genera & singularia & accidẽtia. Sed ho-rum non sunt ideæ, secũdum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, vt dicit August. * Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

SED contra. Ideæ sunt rationes in mente diuina existentes, vt per August. † patet. Sed omnium, quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omniũ, quæ cognoscit, habet ideam.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerũ & ge-nerationis ipsarum, ad vtrumque se habet idea, prout in mente diuina ponitur. Et secũdùm quod est principiũ factionis rerum, exemplar dici potest, & ad practicam cognitionem pertinet. Secundum, autem quod princi-pium cognoscitiuũ est; propriè dicitur ratio, & potest etiam ad scientiam speculatiuam pertinere. Secundum ergo quod exẽplar est, secundum hoc se habet ad om-nia, quæ à Deo fiunt secũdum aliquod tempus. Secun-dùm verò quod principiũ cognoscitiuum est, se habet ad omnia, quæ cognoscuntur à Deo, etiã si nullo tem-pore fiant: & ad omnia, quæ à Deo cognoscũtur secũ-dùm propriã rationem, & secundùm quod cognoscun tur ab ipso per modum speculationis.

AD primum ergo dicẽdum, quòd malum cogno-scitur à Deo non per propriam rationem, sed per ratio-nem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secũ-dùm quòd est ratio.

AD secundum dicendum, q eorũ quæ neq; sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus nõ habet practicam cognitionẽ, nisi virtute tantum. Vnde respectu eorum non est idea in Deo secundùm quod idea significat exemplar, sed solum secũdùm quod significat rationẽ.

AD tertium dicendũ, quòd Plato secundùm quos-dam posuit materiam non creatam, & ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamẽ sine forma: habet quidem materia ideam in Deo, non tamẽ aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

AD quartum dicendum, quòd genera nõ possunt habere ideam aliam ab idea speciei secũdùm quod idea significat exemplar: quia nũquam genus sit nisi in ali-qua specie. Similiter etiam est de accidentibus, quæ in-separabiliter concomitãtur subiectum, quia hæc simul fiunt cum subiecto. Accidẽtia autẽ, quæ superueniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidẽtia, quæ à principio concomitantur domum. Sed ea, quæ superueniunt do-mui iam factæ, vt picturæ vel aliquid aliud, facit per ali-quam aliam formam. Indiuidua verò secũdùm Plato-nem non habebant aliam ideam quàm ideam speciei. Tum quia singularia indiuiduãtur per materiam, quã ponebat esse increatam (vt quidam dicunt) & concau-sam ideæ. Tum quia intentio naturæ cõsistit in specie-bus, nec particularia producit, nisi vt in eis species sal-uentur. Sed prouidentia diuina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, vt infra dicetur. † Q. 22. ar. 3

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Si sumatur idea prout est prin-cipium operandi, sunt ideæ in Deo omnium quæ producta sunt, vel aliquando producentur.

Secunda conclusio. Si sumatur idea prout est prin cipium cognoscendi, sunt ideæ in Deo creaturarum omnium possibilium. Hæ conclusiones patent ex ar-ticulo primo & secundo.

COMMENTARIVM.

DVbium est. Vtrum idea rei possibilis quæ nun-quam erit sit practica? Et videtur quod non. Quoniam D. Tho. in corpore articuli inquit, q illarum rerum quæ nunquam futuræ sunt, ponimus ideas in Deo secundùm quòd idea est principium co-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnoscendi,non autem secundùm quòd est principium operandi.Et in solutione ad 2. inquit,q rerum quæ nõ sunt futuræ Deus nõ habet ideam, prout idea est exemplar imitabile,ergo secundùm D.Tho.idea rerum possibilium non est practica sed speculatiua. Ad hoc dubium sit prima conclusio .Simpliciter loquendo concedendum est, huiusmodi ideam esse practicã. Probatur primò ex D.Tho.q.3.de verit.art.3.in solut.ad 1.& 2. Probatur secundò. Deus per huiusmodi ideam cognoscit creaturã quatenus operabilis est, & cognoscit eam modo operabili:itaque si vellet producere rem non indigeret alia idea, sed per istam ideam quam modo habet,rem ipsam produceret,ergo est idea practica.Confirmatur. Ad rationem scientiæ practicæ, & ideæ practicæ,non est respiciendum ad finem operantis, sed ad modum intrinsecum ipsius sciẽtiæ & ideæ, ergo ex eo q Deus non velit producere rem aliquam ad extra, nõ licet colligere,quod non habeat ideam practicam illius rei,si tamen ipsa idea ex natura sua possit esse principiũ producendi rem illam.Confirmatur secundò. D.Tho. in solutione ad secundum huius articuli eodem modo loquitur de idea rerum possibilium, & de diuina scientia earundem rerum, sed scientia rerum possibilium est simpliciter practica,ergo.Minor colligitur ex D.Tho. art.vlti.q.præcedentis,vbi inquit, quod scientia diuina rerum possibilium non est practica, prout practicum dicitur à fine,vbi insinuat,q est simpliciter practica, & secundùmquid speculatiua, vt ratio speculatiui & practici sumitur à fine:forma autem exemplaris importat rationem causæ, ergo idea essentialiter importat rationem causæ, & ex consequenti est simpliciter practica. Ex hoc sequitur,q verbum mentale & idea differũt, & differentia stat in hoc, q verbum est ratio cognoscẽdi duntaxat, idea vero est ratio non solùm cognoscendi, sed etiam operandi.Quocirca verbum est ratio speculatiua simpliciter loquẽdo,idea verò est ratio practica.

Secunda conclusio.Idea rerum possibiliũ,quæ nunquam sunt productа, aliquo modo & secundùmquid non est practica. Probatur.Quoniam omne principiũ practicum, quod est in intellectu, siue sit habitus siue idea, consumatur & cõpletur in ratione principij operatiui & practici per determinationem ad opus, quam determinationem sumit à voluntate,sed idea harũ rerũ non habet determinationem à voluntate ad opus: imo diuina voluntas determinata est ad non operandum per huiusmodi ideam, ergo hæc idea non habet omne complementum in ratione principij practici,& ex consequenti aliquo modo non est practica. Hoc assertum secundum intendit D.Tho. docere in verbis quæ retulimus pro parte negatiua huius dubij. Notandæ sunt solut. argum. huius articuli vt sciamus, quarum rerum Deus habet ideas:& legendus est D.Tho. q. 3. de veritate,vbi ista sigillatim explicantur.

Circa solutionem ad primum notandum est, quòd imperfectiones,quæ reperiũtur in creaturis sunt in duplici differentia:quædam sunt defectus naturæ, & sunt priuationes alicuius perfectionis debitæ in esse, vt cæcitas.Quædã verò sunt cõditiones naturales rerũ, quæ nõ important priuationẽ alicuius perfectionis debitæ, sed negationẽ altioris perfectionis nõ debitæ,vt esse potentiale & materiale,esse finitũ,& esse participatum.

Tunc sit prima conclusio. In Deo nõ est idea primi generis,siue sumatur in abstracto,siue in cõcreto. Itaq; Deus non habeat ideam cæcitas, neque cæci, formaliter loquendo.Probatur. Quoniam Deus non habet in se principium effectiuum cæcitatis, aut cæci, quia istæ imperfectiones non proueniunt ex virtute Dei actiua, sed ex defectu naturæ particularis,ergo.

Secunda conclusio. Imperfectionis secundi generis Deus non habet ideam, si istæ imperfectiones considerentur formaliter in ratione imperfectionis, idest,quatenus sunt negationes maioris perfectionis. Probatur hoc, quoniam negatio vt sic, non habet aliquod principium, ergo nec ideam.

Sit tertia conclusio. Deus habet ideam harũ imperfectionũ secundi generis,si sumãtur in concreto, id est, habet ideam rerũ, quæ includunt intrinsecè has imperfectiones. v. g. habet ideam materiæ,quæ est pura potentia. Probatur. Quoniã istæ imperfectiones sumptæ materialiter & in cõcreto, sunt quædã entitates positiuæ:potẽtialitas enim materiæ secũdùm rem est ipsamet entitas substãtialis materiæ,ergo vt sic habẽt ideã, nam cuiuscunque entitatis producibilis habet Deus ideam.

QVÆSTIO XVI.

De veritate.

QVONIAM autem scientia verorum est; post considerationem scientiæ Dei,de veritate inquirendum est.

Circa quam quæruntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm veritas sit tantum in intellectu.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas non sit tantũ in intellectu,sed magis in rebus. Augusſt.† enim in lib.Sol.reprobat hanc notificationem veri. Verum est id quod videtur,quia secundùm hoc lapides,qui sunt in abditissimo terræ sinu non essent veri lapides: quia nõ videntur. † Reprobat etiã istam,verum est quod ita se habet,vt videtur cognitori, si velit & possit cognoscere: quia secũdùm hoc sequeretur q nihil esset verũ, si nullus posset cognoscere. Et diffinit sic verum. * Verum est id quod est. Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, & non in intellectu.

¶ 2 Præterea.Quicquid est verũ, veritate verũ est; Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verũ nisi secũdùm quod intelligitur:quod est error antiquorum Philosophorũ, * qui dicebãt,omne quod videtur esse verũ. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera: cùm cõtradictoria simul à diuersis vera esse videantur.

¶ 3 Præterea.Propter quòd vnumquodque,& illud magis, vt patet 1. posterior. † Sed ex eo quòd res est,vel non est,est opinio,vel oratio vera vel falsa secundum Philosophum † in prædicamentis. Ergo veritas magis est in rebus, quàm in intellectu.

SED contra est, quòd Philosophus dicit sexto Metaphy. † quòd verum & falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.

RESPONDEO dicẽdum,quòd sicut bonũ nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum

appetitum & intellectum siue quamcunque cognitionem. Quia cognitio est secundùm quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundùm quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili. Sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.Sicut autem bonum est in re inquantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis deriuatur à re appetibili in appetitum, secundùm quod appetitus dicitur bonus prout est boni: ita, cùm verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam deriuetur,vt res etiam intellecta vera dicatur,secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.Res autem intellecta ad intellectum aliquẽ potest habere ordinem vel per se,vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundùm suum esse;per accidens autem ad intellectum, à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum,à quo non dependet.Iudicium autem de re non sumitur secũdùm id quod ineſt ei per accidens,sed secundùm id quod inest ei per se.Vnde vnaquæque res dicitur vera absolutè secundum ordinem ad intellectum,à quo dependet.Et inde est quòd res artificiales dicuntur veræ per ordinẽ ad intellectum nostrum;dicitur enim domus vera, quę assequitur similitudinem formæ,quæ est in mente artificis.Et dicitur oratio vera,inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundùm quod assequũtur similitudinem specierum, quæ sunt in mẽte diuina.Dicitur enim verus lapis,quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus diuini.Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario verò in rebus secundùm quod comparantur ad intellectũ vt ad principium.Et secundum hoc veritas diuersimodè notificatur.Nam Augusſt.in lib.de vera * relig. dicit, q veritas est qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit, quòd verum est declaratiuum aut manifestatiuũ esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundùm quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet diffinitio Aug. † in lib.de vera reli.talis, Veritas est summa similitudo principij, quæ sine vlla dissimilitudine est.Et quædam diffinitio Anſel. * talis, Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.Nam rectum est,quod principio concordat, Et quædam diffinitio Auic. talis, Veritas vniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quòd veritas est adæquatio rei & intellectus, potest ad vtrumque pertinere.

AD primum ergo dicendum, q Augusſt. loquitur de veritate rei,& excludit à ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum.Nam id,quod est per accidens,ab vnaquaque diffinitione excluditur.

AD secundum dicendum, quòd antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas prouenire à casu. Et quia considerabant,quod verum importat comparationem ad intellectum,cogebantur veritatem rerũ constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconuenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur in quarto Metaphyſ. † Quæ quidem inconueniẽtia non accidunt,si ponamus veritatẽ rerum consistere in comparatione ad intellectum diuinum.

AD tertium dicendum, quòd licet veritas intellectus nostri à re causetur,non tamen oportet quòd in re per prius inueniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius inuenitur ratio sanitatis quàm in animali.Virtus enim medicinæ,non sanitas eius,causat sanitatem,cùm non sit agens vniuocum. Et similiter esse rei,non veritas eius,causat veritatem intellectus. Vnde Philosophus * dicit, quòd opinio & oratio vera est ex eo quòd res est,non ex eo quòd res vera est. Loco citato in argumento.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Veritas principalius est in intellectu, quam in rebus.

Secunda conclusio. Veritas secundario est in rebus,quatenus cõparantur ad intellectum vt ad principium à quo dependent.

COMMENTARIVM.

DVbitatur. Vtrum creaturæ formaliter sint veræ? Et videtur quòd non. Primò ex illa cõmuni distinctione, qua vtũtur Logici & Metaphysici, quòd veritas tripliciter inuenitur, in intellectu formaliter,in propositione tanquam in signo,in rebus vero fundamentaliter & tanquam in causa,ergo in rebus creatis non inuenitur formaliter. ¶ Secundò. Veritas conuenit rebus per comparationem ad intellectum, vt dicit S.Tho.in art.Si comparentur autem ad intellectũ diuinum à quo per se dependent,inuenitur veritas in illis tanquam in signo, eo quòd factæ sunt ad similitudinem diuinæ ideæ: Si verò comparentur ad humanũ, est in eis veritas tanquam in causa, ergo nullo modo formaliter.Confirmatur. Quia S.Tho. in artic.dicit, vt patet in secunda conclusione, q veritas est in rebus secundariò, ergo non formaliter, nam si formaliter, cur magis secundariò,quàm in intellectu. ¶ Tertiò. Nam D.Aug.lib.2.soliloquiorum.c.4.& 5. reprobat quandam diffinitionem veri, qua aliqui dicebant verũ esse, quod ita est vt videtur,& alteram similiter, scilicet, verum est, quod ita est, vt cognitioni videtur: sed esse quod est in rebus creatis cognoscitur ab intellectu, ergo per illud esse nõ habent,quòd formaliter sint veræ. In contrarium tamen est, quòd creaturæ sunt formaliter entia, ergo & veræ.

Pro resolutione nota primò, quòd quantum colligitur ex diffinitionibus adductis à D.Tho. in articulo nihil aliud est veritas formaliter, quàm quædam adæquatio seu conformitas passiua rei ad aliquam mensuram,principium vel causam,& ita intelligitur diffinitio D. Augusſtini hic adducta, scilicet, veritas est summa similitudo principij sine vlla dissimilitudine, id est, est assimilatio seu adæquatio rei ad suam mensuram. Nota secũdò, quòd sicut sanum dicitur tripliciter. Primò formaliter secundùm quòd dicitur de animali, in quo est formaliter sanitas; Secũdo modo causatiuè, vt dicitur de cibo,quia est causa effectiua sanitatis;Tertio modo tanquam in signo,vt dicitur de vrina, & de colore,sic etiam verũ tripliciter potest denominare. Primò formaliter, & hoc modo dicitur de intellectu & eius operatione,quatenus habet conformitatem passiuam ad suum obiectum,siue sit intellectus diuinus, siue creatus.Secundò dicitur verum de rebus creatis dupliciter, & cau-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& causaliter,& formaliter,sed respectu diuersorũ, nam si comparentur ad intellectum diuinum sunt veræ formaliter,sed secundario, quia in seipsis habent cõformitatem illam passiuam ad intellectum diuinũ tanquam ad mensuram & exemplar, per hoc quòd habent formas debitas suæ naturæ, quibus assequuntur similitudinem specierum,quæ sunt in mẽte diuina. Et hoc modo intelligitur secunda conclusio D. Thomæ, cum ait, veritatem esse in rebus secundariò, non quòd formaliter suo modo non sit in illis veritas, sed quia est dependenter à veritate, quæ est in intellectu diuino. Dicũtur etiam creaturæ veræ causaliter,per ordinem ad intellectum humanum,quatenus sunt causa & mensura veritatis,quæ est in intellectu humano. Quod si dicas,potius creaturam denominari veram per ordinem ad intellectum diuinum,quatenus est signum veritatis, quæ est in mente diuina, quia facta est ad similitudinem diuinæ ideæ. Respondetur non esse inconueniens,quod creaturæ vtroque modo sint veræ, scilicet, & formaliter,& tanquam signum, sicut aurora est lucida formaliter,& simul etiam signum solis lucidi.Et creaturę sunt bonæ formaliter,& etiam sunt signa diuinæ bonitatis. Vide D.Thom. de verit.q.1.articu.2.& 1.lib.Periher. lect.3. Possumus etiam ponere exemplum de domo, quæ per formam quam in se habet, est vera domus formaliter,& etiam est signum artis quæ est in mente artificis.Similiter se habent omnes creaturæ respectu Dei. ¶Nota tertiò quòd etiam in Deo,nostro modo intelligendi possumus distinguere duplicem denominationẽ veri,scilicet formaliter,& fundamentaliter. Nam si consideremus Essentiam diuinam vt est intellectus & intellectio,est formaliter vera, quia adæquatur propriæ essentiæ tanquam obiecto & mensuræ: at verò ipsamet Essentia diuina vt obiectum est suæ intellectionis, potest denominari vera fundamentaliter, tanquam mensura ipsius veritatis, quæ formaliter est in intellectu diuino. Nec hoc est contra D.Tho.articu.5.sequenti ad 2. vbi inquit,quòd in veritate essentiali diuini intellectus non reperitur,sicut in nobis,cõformatio ad suum principium,nisi forte (inquit) veritas sumatur secundum q̃ appropriatur Filio,qui habet principiũ. Nam D.Tho. ibi accipit principiũ pro eo, à quo aliquid producitur, & non tantum pro eo,quod habet rationem obiecti & mensuræ,vt nos accipimus in præsenti. Si autem accipiatur principium in ratione mensuræ & obiecti,verissimè dicitur,q̃ intellectio diuina cõmensuratur Essentiæ diuinæ vt principio & obiecto intellectionis, sicut etiam duratio Diuinę essentiæ cõmensuratur cum ipsa æternitate, quæ non distinguitur ab ipsa Essentia. Ex his sequitur,quid respondendum sit ad dubium propositum,scilicet,q̃ veritas formaliter, reperitur in creaturis,quod satis constat ex notabili secũdo supra posito. Et præterea,nam verum cõuertitur cum ente, sed creaturæ sunt formaliter entia, ergo sunt formaliter veræ per comparationẽ ad intellectum diuinũ,vt dictũ est.

Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad primum concedo illam distinctionem esse bonam:sed tamen duo membra possunt eidem conuenire respectu diuersorum.Vnde si creaturæ comparentur ad intellectum humanum,sunt veræ causatiue:per comparationem vero ad diuinum intellectum habent veritatem formaliter,& etiam tanquam signum, vt explicatũ est in secundo notabili. Eodem modo respondetur ad secundum cum sua confirmatione, nam illud dictum D.Thomæ explicatum est in notabili secundo. ¶Ad tertium etiam respondetur sicut respondet D.Tho. in solutione ad primum, q̃ Augustinus loquitur de veritate rerum, quæ per se non dependent ab intellectu humano; vnde quoniam illæ diffinitiones includebant talem dependentiam, quæ per accidens est, & ea quæ sunt per accidens excludenda sunt à diffinitionibus, ideo reprobantur illæ diffinitiones à D.Augustino.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm veritas sit in intellectu componente & diuidente.

AD SECVNDVM sic proceditur.Videtur quòd veritas non sit solum in intellectu componẽte & diuidente.Dicit enim Philosophus in 3.de Anima.† quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita & intellectus eius quod quid est. Sed compositio & diuisio non est, neque in sensu,neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solùm est in compositione & diuisione intellectus.

¶ 2 Præterea. Isaac dicit in libro de diffinitionibus, quòd veritas est adæquatio rei & intellectus: sed sicut intellectus complexorũ potest adæquari rebus; ita intellectus incomplexorũ & etiam sensus sentiens rem vt est. Ergo veritas nõ est solum in compositione & diuisione intellectus.

SED contra est quod dicit Philosophus in sexto Metaph.† quòd circa simplicia & quod quid est non est veritas,nec in intellectu,neque in rebus.

RESPONDEO dicendum, quòd verum (sicut dictum est *) secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autẽ omnis res sit vera secũdum quod habet propriam formam naturæ suæ: necesse est quòd intellectus inquantum est cognoscẽs,sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitæ: quæ est forma eius inquantũ est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus & rei veritas diffinitur. Vnde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc rationem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis,non tamen cognoscit comparationem, quæ est inter rem visam,& id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autẽ cõformitatẽ sui ad rem intelligibilẽ cognoscere potest: sed tamẽ nõ apprehẽdit eam secũdum quod cognoscit de aliquo quod quid est : sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma,quã de re apprehẽdit,tũc primo cognoscit & dicit verũ.Et hoc facit cõponendo & diuidendo.Nam in omni propositione,aliquã formã significatã per prædicatũ, vel applicat alicui rei significatæ per subiectũ,vel remouet ab ea:& ideo bene inuenitur q̃ sensus est verus de aliqua re,vel intellectus, cognoscẽdo quod quid est,sed nõ q̃ cognoscat aut dicat verũ.Et similiter est de vocibus incõplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est,vt in quadã re vera,non autẽ vt cognitũ in cognoscẽte:quod importat nomẽ veri.Perfectio enim intellectus est verũ vt cognitũ. Et ideo propriè loquẽdo, veritas est in intellectu cõponẽte & diuidẽte, nõ autem in sensu,neq; in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Veritas propriè loquẽdo tantùm est in intellectu componente & diuidente, & non in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ratio est,quia omnis res est vera, quatenus habet propriam formam suæ naturæ, ergo cum propria ratio intellectus vt est cognoscens,sit verũ,quod est forma eius, necesse est vt sit in illo tanquam in cognoscente veritatem & conformitatem suam ad rem, quod non sit nisi componendo & diuidendo.

COMMENTARIVM.

DVbium est de veritate conclusionis D. Thomę, & arguitur primò contra illam. Veritas inuenitur in intellectu angelico: & tamen ibi nulla est compositio aut diuisio, ergo veritas non solum est in intellectu componente & diuidente. Et confirmatur. Nam in intellectu diuino in quo nullo modo est compositio, proprijssimè est veritas. ¶ Secundò. Omnis res,quæ propriè est ens,est verum ens, ergo veritas est in illa, ergo non solum inuenitur veritas in intellectu componente & diuidente.Confirmatur.Intellectus cognoscens quidditatem rei simplici conceptu conforma tur illi,ergo est verus formaliter.Probatur consequẽtia. Nam veritas formaliter est conformitas intellectus ad rem. ¶ Tertiò. Quando intellectus format propositionem apprehẽsiuam antequam aliquid iudicet,propriè componit,& tamen tunc non est verus formaliter, nec falsus, ergo veritas non semper est in intellectu componente. Maior videtur nota,nam illa apprehensio non pertinet ad primam operationem intellectus,cum non fit apprehensio simplicium. Minor probatur,quia per solam apprehensionem huius propositionis, terra est rotunda, non dicitur intellectus verus nec falsus, quia non conformatur nec dissonat vel difformis fit rei vsq; ad iudicium.Et hoc probatur manifestè,quia Theologi apprehendentis propositiones contra fidem, ante quam iudicet de illis,non dicitur intellectus falsus,aliàs etiam diceretur erroneus,ergo &c. ¶ Quartò arguitur contra rationem D.Thomæ, & probo, q̃ nõ oporteat intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem, vt sit verus formaliter,vt dicit D.Tho. in articulo. Quam primum intellectus iudicat,q̃ homo est risibilis,est verus formaliter:& tamen tunc non cognoscit suam conformitatẽ ad rem cognitam,ergo &c.Probatur minor. Quia talem conformitatem cognoscere nõ potest nisi reflectatur supra se, ergo cùm directè cognoscit risibilitatem conuenire homini,nondum cognoscit conformitatem sui ad rem. Confirmatur.Quando intellectus reflectitur supra suũ intelligere,quod est simplicis obiecti. v.g. quando reflectitur supra conceptũ simplicem, quo cognoscit hominem,cognoscit tunc sui conformitatem ad rem: & tamen tunc non est verus formaliter, quia nondum dicit aliquid esse vel nõ esse, ergo veritas propriè non est in intellectu cognoscente sui cõformitatem ad rem.Maior probatur & declaratur.Supponimus enim, q̃ illa reflexio fit supra conceptum, non vt qualitas quædam est, sed vt similitudo rei est.Tunc sic arguitur. Non potest haberi proprius conceptus imaginis, nisi cognoscatur conformitas eius ad rem cuius est imago, ergo intellectus cognoscit per illum actum reflexum conformitatem sui conceptus directi ad rem.

¶Vltimò. Intellectus cognoscens rem incomplexè & in vniuersali, distinguitur à rebus & à sensu qui est singularium,ergo veritas propriè est in intellectu cognoscente quodquid est. Probo consequentiam, nam illo modo est veritas in intellectu secundum id quod est proprium illius vt intellectus est: sed propriũ illius est cognoscere rem in vniuersali,ergo &c.

Pro intelligentia veritatis & conclusionis D. Tho, nota primò, q̃ conclusio D.Tho. necessariò intelligenda est de intellectu humano, nam intellectus diuinus habet omnimodam simplicitatem, vt patet supra q.3. artic.7.& intellectus angelicus non cognoscit componendo & diuidendo,vt docet D. Tho. infra quæst.58. artic.4.solus igitur intellectus humanus cum sit in infimo gradu rerum intelligibilium, assequitur veritatem componendo vnum cum altero,& per hoc patet solutio ad primum argumentum cum sua confirmatione. Et quòd hoc voluerit sentire D.Tho.patet ex eo quod dicit in corpore articuli,scilicet,in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatũ vel applicat intellectus alicui rei significatæ per subiectum, vel remouet ab ea,quod certum est non contingere nisi in intellectu humano. Nota secundò quòd si conclusio D. Tho. constitueretur sub his verbis, veritas propriè loquendo est in intellectu cognoscente & dicente seu iudicante veritatem, esset vniuersalior & magis per se. Vniuersalior quidem,quia omnem intellectũ comprehenderet,magis autem per se, quia secundùm doctrinã Arist. 1.Poster.tex. 9. illud cõuenit alicui magis per se, quod cõuenit secundùm adæquatã rationẽ,& nõ secũdum rationẽ particularẽ. At verò q̃ intellectus compo nat & diuidat,nõ est adequata ratio propter quã in illo inueniatur veritas, imo hoc conuenit alicui intellectui propter eius imperfectionẽ,quia non potest pernenire de potentia in actũ iudicandi,nisi paulatim procedens, quia indiget multis. Est autem adæquata ratio veritatis intellectus,iudicium.Existimo tamẽ consultò D.Thomam posuisse conclusionem sub illa forma, tum quia simul necessariò probandum erat vniuersaliter veritatem esse in intellectu cognoscente & iudicãte,tum maximè,quia ex perfectione, quam inuenimus in nostro intellectu,annexis tamen multis imperfectionibus cõpositionis & diuisionis, facilius assurgimus ad cognoscendam perfectionem veritatis superioris intellectus sublata imperfectione cõpositionis & diuisionis. Vltimò nota, q̃ cum hic & specialiter in articulo præcedẽti diffinitum sit à D. Tho. quòd veritas principaliùs est in intellectu, quàm in rebus, necesse est in tali loquutione accipere intellectũ vt distinctũ à rebus, secũdum rationẽ propriã,qua intellectus est, & nõ vt res quædã est.Quare accipi debet vt cognoscẽs est veritatem, qua conformatur rei cognitæ. Et huius ratio est.Quia si intellectus accipiatur, vt est res quædã in se habẽs conformitatẽ,& nõ vt eam cognoscẽs,hoc ipsum cõmune habet cum cæteris rebus,quæ illo modo veræ sunt, vt diximus articulo præcedẽti, ergo vt veritas tribuatur intellectui speciali modo, & non communiter vt rei cuicunque, necessium est accipere intellectum, secundum ea,quæ sunt propria ipsius,scilicet, quatenus est cognoscens veritatem, & hoc modo dicitur veritas esse in intellectu,sicut in cognoscente veritatem.

AD argumenta facta respõdetur. Ad primum iam responsum est in notabili primo. ¶Ad secundum respon-

Universidad de Deusto
Biblioteca

respondetur concedendo antecedens & distinguendo consequens. In quacunque re inuenitur veritas cõmuniter seu transcendentaliter concedo: at verò tanquam in cognoscente & iudicante, solum est in intellectu, & hic est proprius modus, quo veritas est in intellectu. Ad confirmationem similiter respondetur, transeat antecedens, & distinguo consequens, tanquam incognoscente & iudicãte nego quod sit veritas in ipso intellectu eo ipso quòd cognoscit aliquam simplicem quidditatem: at vero communiter vel transcendentaliter concedo, quod amplius declarabitur in solutione ad quintum. ¶ Ad tertium notandum est, q̃ Caietanus in commentario huius articuli videtur dicere, quòd intellectus tunc est verus formaliter eo modo quo veritas tribuitur intellectui, quando apprehendit propositionem veram. Nam tunc (inquit) intellectus est verus hoc modo, quando cognoscit conformitatem sui ad rem. Cognoscere autem conformitatem sui ad rem, nihil aliud est quàm cognoscere aliquid in se, vt cõforme rei: hoc autem nihil aliud est quàm apprehendere complexum aliquod, apprehendendo enim ly, homo est, apprehendo aliquid vt conforme. Verba sunt Caietani, quibus fateor nouitios decipi posse existimantes in sola propositione apprehensiua, antequam adueniat iudicium constitui intellectum verum aut falsum formaliter. Sed veritas est in oppositum: neque enim antequam intellectus iudicet, conformis aut difformis sit rei. Quare pro plena intelligentia huius nota, quod cũ verum dicat ordinem ad intellectum, tanquam perfectiuum illius, quatuor modis potest intellectus perfici, & conformari rebus ipsis. Primò per speciem intelligibilem. Secundò per simplicem cõceptum, quo cognoscit simplicem quidditatem rei. Tertiò per propositionem apprehensiuam, quam intellectus format, non asserendo nec iudicando, vt contingit in dubitantibus. Quartò per propositionem iudicatiuam, quam format intellectus asserendo & dicendo seu iudicando, vt cum intellectus assertiuè dicit, homo est risibilis. Et tunc primò intellectus est verus formaliter, quia tunc conformatur rei significatæ per propositionem, & hoc fit iudicante intellectu rem esse sicut per illam propositionem significatur. Quod autem hæc sit mens sancti doctoris manifestè patet ex verbis huius articuli, vbi dicit, quòd quando intellectus iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit & dicit verum. Idem dicit de veritate. q. 1. art. 3. Et probatur. Nam verum est perfectio nostri intellectus, & hac ratione dicit ordinem ad intellectum quasi perfectiuum ipsius, sed intellectus non censetur omnino & absolutè perfectus per solam propositionem apprehensiuam, sed per iudicium: nam per illud conformatur ipsi rei cognoscẽdo rem ita esse sicut est, ergo tunc primò est veritas in intellectu formaliter, tanquam in cognoscente veritatem. Secũdò probatur hoc. Omnis alia operatio nostri intellectus, & omnis eius discursus ad hoc ordinatur, vt iudicet de rebus quales ipsæ sunt, quibusdam quædam tribuendo, quædam verò remouendo: ergo tunc primò assequitur suã perfectionem, & tunc primò cognoscit & dicit verum, quando per tale iudicium rebus ipsis conformatur. Nec oppositum huius sentit Caietanus in articulo si attente legatur, imo idem docet aperte, nam ait, tunc primò intellectum cognoscere veritatem, seu conformitatẽ sui ad rem, cum dicit, homo est, aut homo currit &c. Certum est autem, quòd nihil horum dicit intellectus, nisi quando asserit, non asserit autem donec iudicet. Illud verò quod ait, hoc nihil aliud esse, quàm apprehendere, non ita accipiẽdum est, quasi apprehensionem accipiat vt operationem distinctam à iudicio, sed per apprehendere intelligit idem quod est intellectum formare, vel cognoscere, sed tamen iudicando. Quòd si contra hoc obijcias. Primum. Id quod Arist. docet. 1. Perih. c. 1. lect. 3. & 3. de Anima tex. 21. quòd veritas est in compositione & diuisione, siue in intellectu componente & diuidente, sed cum primum intellectus apprehendit propositionem, componit antequã iudicet, ergo tunc est verus formaliter. Nam de huiusmodi veritate loquebatur Arist. in illis locis, vt patet ex D. Thom. 1. Perih. lect. 3. Confirmatur. In secũda operatione nostri intellectus est veritas formaliter, vt Logici & Metaphysici docent ex illis locis Aristot. & illa propositio apprehensiua pertinet ad secundam operationem nostri intellectus, vt constat, ergo &c. Confirmatur secundò. Nam tunc illa propositio est vera, quo modo igitur est veritas in illa? non videtur certè aliter nisi formaliter, cum sit propositio mentalis. Respondetur illa loca Aristotelis, & similia, sic esse intelligenda, in compositione & diuisione intellectus iudicantis verum est veritas formaliter. Nam in nostro iudicio certum est esse compositionem quandam, ad differentiam iudicij angelici, siue notitia nostra iudicatiua sit vna, siue multiplex. Similiter respondetur ad confirmationem primam, quòd in secunda operatione intellectus iudicantis est veritas formaliter, & donec intellectus iudicat non est formaliter verus aut falsus. Ad secundam confirmationem respondetur facile, quòd sicut in propositione vocali, & scripta est veritas, sicut in signo, sic etiam in mentali, in illis quidem sicut in signo instrumentali ad placitum, vt dicunt dialectici, in hac vero sicut in signo formali. Et per hæc patet ad tertium argumẽtum principale. Cum enim dicit D. Tho. quòd veritas formaliter est in intellectu componente, intelligitur componente & iudicante, vt ipse se explicat in artic. ¶ Ad quartum argumentum principale respondetur, concedo maiorem, & nego minorem. Ad cuius probationem negatur antecedens. Et notandum est cum Caietano, quòd dupliciter stat intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem cognitam. Primo in actu signato, vt quando cognoscit veritatem per simplicem conceptum veri seu conformitatis, vt significatur hoc nomine verum vel conformitas. Secundo modo in actu exercito, & hoc contingit quotiescunque iudicat intellectus de rebus dicens, ita se habere sicut ipse format iudicium de rebus: ad quod nõ requiritur, quòd reflectatur, sed satis est, quòd actu directo exerceat iudicium rei, & tunc dicitur cognoscere suam conformitatem in actu exercito. Ad confirmationem respondetur, quòd dupliciter potest intellectus reflecti supra suum conceptum. Vno modo per alium conceptum siue cognitionem simplicem, & sic nullam conformitatem sui cognoscit in actu exercito. Alio modo reflecti potest per quandam cognitionem, qua dicat ego conformor, vel non conformor rebus ipsis, & tunc etiã est veritas vel fallitas in hac reflexione, propriè loquendo, sicut quando intellectus directè iudicat: quia tunc etiam intellectus componit & diuidit.

¶ Ad

¶ Ad quintum respondetur, quòd vniuersalitas nõ est propria ratio obiecti intellectus, sed est conditio obiecti consequens actionem ipsius intellectus. Veritas autem est perfecta forma intra ipsum intellectũ existens. Vnde propria eius operatio quatenus intellectus est, non est cognoscere vniuersale, sed verum in actu exercito. Quare non erit intellectus perfectus secundùm propriam formam donec veritatem cognoscat exercendo iudicium de rebus.

DVbium est, vtrùm verum dicat intrinsecum ordinem ad intellectum? Et videtur, quòd non. Nam verum conuertitur cum ente: sed ens non dicit ordinem intrinsecũ ad intellectum: ergo nec verum. ¶ Secundò. Nam aliàs sequeretur, quòd veri natura esset relatiua, quod tamẽ infra impugnabitur. Probatur sequela. Nam id quod dicit intrinsecum ordinẽ ad alterum, est relatiuum. ¶ Tertiò. Si aliqua ratione verum diceret intrinsecum ordinem ad intellectum, esset, quia est obiectum intellectus: sed hæc ratio nulla est, ergo &c. Probatur minor. Nam obiectũ præcedit ipsam potentiam, ergo nõ dicit intrinsecum ordinem ad illam. Probatur secundò. Quoniam ens est obiectum intellectus; & tamen non dicit intrinsecum ordinem ad intellectum, ergo nec verum.

Ad hoc breuiter respõdetur, q̃ verum importat ordinem intrinsecum ad intellectum, ita docet D. Tho. artic. seq. Vbi dicit, q̃ sicut bonum addit supra ens rationem appetibilis, ita & verum comparationẽ ad intellectum. Idẽ docet apertiùs D. Tho. de verit. q. 1. art. 2. vbi ait, quòd sublato quocũque intellectu nullo modo remaneret ratio veritatis. Et probatur. Veritas intrinsecè est adæquatio intellectus ad rem siue rei ad intellectum, vt explicuimus, artic. 1. ergo &c. Præterea. Verũ ex propria & intrinseca ratione addit aliquid supra ens: sed non intelligitur quid sit illud quod addit, nisi ordo ad intellectum, ergo hunc ordinẽ includit intrinsecè. Vnde sicut bonum est obiectũ voluntatis, dicitq̃s intrinsecum ordinem ad voluntatem, sic etiam verum dicit intrinsecum ordinem saltim secundùm dici & veluti in obliquo ad intellectum. ¶ Et per hęc ad obiecta.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm verũ & ens conuertãtur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd verum & ens nõ conuertantur. Verum enim est propriè in intellectu (vt dictum † est:) ens autẽ propriè est in rebus. Ergo non conuertuntur.

¶ 2 Præterea. Id quod se extendit ad ens & non ens, non conuertitur cum ente: sed verum se extẽdit ad ens & nõ ens, nam verum est quod est esse: & quod nõ est non esse. Ergo verum & ens non conuertuntur.

¶ 3 Præterea. Quæ se habent secundùm prius & posterius, non videntur conuerti: sed verum videtur priùs esse quàm ens: nam non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur q̃ non sunt conuertibilia.

SED contra, est quod dicit Philosophus 2. Metaphysic. * q̃ eadẽ est dispositio rerũ in esse & veritate.

RESPONDEO dicendum, q̃ sicut bonũ habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Vnumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3. de Anima: † quòd anima est quodammodo omnia secundum sensum & intellectum. Et ideo sicut bonum conuertitur cum ente, ita & verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita & verum comparationem ad intellectum.

AD primum ergo dicendum, quòd verum est in rebus & in intellectu, vt dictum est. * Verum autem quod est in rebus, conuertitur cum ente secũdùm substantiam. Sed verum quod est in intellectu, cõuertitur cum ente, vt manifestatiuum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, vt dictum est. † Quãuis posset dici, quòd etiam ens est in rebus & in intellectu sicut & verum: licet verum principaliter in intellectu: ens verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, q̃ verum & ens differunt ratione. Artt. 1. huius quæst. Artt. 1. huius quæst.

AD secundum dicendum, q̃ non ens non habet in se vnde cognoscatur, sed cognoscitur inquãtum intellectus facit illud cognoscibile: vnde verum fundatur in ente, inquantum nõ ens est quoddam ens rationis apprehensum, scilicet à ratione.

AD tertium dicendum, quòd cum dicitur, quòd ens nõ potest apprehendi sine ratione veri: hoc potest dupliciter intelligi. Vno modo ita quòd nõ apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quòd ens nõ posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum nõ potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita quòd nõ intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, nõ tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia vnumquodque intantum est cognoscibile inquantum habet de esse.

Secunda conclusio. Sicut bonum dicit ordinem ad appetitũ, ita & verum cõparationẽ ad intellectum.

COMMENTARIVM.

DVbium est in hoc articulo, quid addat verum supra ens, & vtrũ id quod addit sit aliquid reale, vel rationis tantum? ¶ Ad hoc dubium Duran. in 1. senten. d. 19. q. 5. & 6. respondet, quòd veritas nil aliud est quàm conformitas eiusdem ad seipsum secundùm aliud & aliud esse, scilicet, secundùm esse intellectum & esse reale, & sic veritas est relatio rationis, quatenus ipsa res, secundum quòd est intellecta, conformatur sibi prout est in se à parte rei. Pro quo notat Durandus, quòd res habent duplex esse, alterũ quod conuenit eis à parte rei secluſa operatione nostri intellectus, vt esse hominem, esse album: alterum quod conuenit eis per operationem intellectus, vt esse genus, esse speciem. Notat secundò, quòd ipsa res realis quatenus apprehenditur ab intellectu non mediante solo conceptu simplici, sed mediante propositione iudicatiua, fit sibi ipsi conformis secundùm esse reale quod habet à parte rei, & cum hæc conformitas non cõpetat rebus, nisi per operationẽ intellectus, hinc est, quod solum est ens rationis. Vnde infert, quòd veritas nullibi est subiectiuè, sed obiectiuè tantum in intellectu. Hæc etiam

videtur

Universidad de Deusto
Biblioteca

videtur fuisse sententia Heruei, quodlib. 3. quæst. 1.
¶ Et probatur primò. Veritas solùm est obiectiuè in intellectu, & nõ subiectiuè, ergo est ens rationis. Probatur antecedens. Nam si veritas est subiectiuè in intellectu, oportet, quòd in illo sit conformitas quædam ad rem, vel in essendo, vel in repræsentando: sed neutra istarum est in intellectu. Probo. Non in essendo, nam intellectus, & quidquid est in illo subiectiuè, est accidens spirituale, res autem cognita quandoque est substantia materialis, ergo inter illa non est conformitas in essendo: nec etiam in repræsentando. Probatur. Quia prius natura repræsentatur intellectui res per speciem impressam, quàm cognoscatur actu ab intellectu, ergo actualis cognitio intellectus nõ est cõformitas ad rem.
¶ Secũdò probatur ex Arist. 6. Met. tex. 8. vbi inquit, quòd ad Metaphysicum non pertinet tractare de veritate, ergo veritas non est ens reale, aliàs Metaphysico incumberet agere de illa. Et nos confirmamus hoc argumentum ex D. Thom. hic ad tertium dicente, quòd ratio veri assequitur apprehensionem entis, ergo est ens rationis. Et Caietanus dicit hic, quod bonum formaliter est obiectum voluntatis, verum autem non est formale obiectum intellectus, sed est conditio obiecti, non tamẽ est conditio quæ cõsequatur operationẽ intellectus, sed quæ comitatur ipsam & assistit illi.
¶ Tertiò probatur. Verum est obiectum in quod vltimo tendit intellectus: sed intellectus tendit in res ipsas vltimò, ergo veritas consistit in conformitate rerum in ordine ad seipsas, & non in conformitate intellectus ad rem. Confirmatur. Nam verum est passio entis, ergo consequitur ipsa entia realia, & potius fundatur in illis, quàm in operatione intellectus.
¶ Quartò arguitur. Nam si veritas est conformitas propositionis existentis in intellectu ad rẽ; sequitur, quòd solum denominet ipsum intellectum, aut propositionem mentalem, & non res ipsas existentes à parte rei: hoc autem est impossibile, nam tunc verum non esset passio entis, ergo &c. In hanc opinionem Durandi videtur incidere Soncinas 6. Metaphy. quæstione 16.

Pro explicatione veritatis sit prima conclusio. Veritas siue sumatur transcendentaliter, siue formaliter secundum quòd est principaliter in intellectu, est entitas realis. Probatur primò. Veritas in Deo est diuina perfectio, est enim Deus sua veritas, sicut suum esse, ergo etiã in omnibus alijs rebus veritas est aliquid reale. Probatur consequentia. Quia sicut diuinam sapientiam cognoscimus per sapientiam creaturarum, ita veritatem tribuimus Deo ex veritate creata, vt explicatũ est artic. præcedenti, ergo veritas in tota sua communitate est perfectio simpliciter, sicut ens. Et confirmatur. Veritas Dei est mensura & causa per se omnis alterius veritatis, ergo veritas rerum creatarum est entitas realis. Probatur consequentia. Quia entis rationis non datur causa per se, sed consequitur operationem intellectus. Secundo probatur. Perfectio nostri intellectus non consistit in entitate rationis, cum ipse sit quædam potentia realis: sed veritas est perfectio eius, ergo est entitas realis. Tertiò probatur. Passiones entis realis sunt aliquid reale: sed veritas est propria passio cutis realis, ergo est aliquid reale.

Secunda conclusio. Veritas non distinguitur realiter ab ente: sed tantùm ratione, non quidem ratiocinante solum, sed etiam ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in ipsa re. Probatur ratione D. Tho. in articulo. Vnumquodque intantum est cognoscibile, in quantum habet de esse, vbi D. Tho. accipit cognoscibile siue intelligibile pro obiecto intellectus, quod est verum, quasi dicat, vnaquæque res intantum participat rationem intelligibilis & veri, inquantum participat rationem entis, ergo veritas nõ distinguitur realiter ab ente. Hanc conclusionẽ fatentur omnes Metaphysici. Sed est differentia: nam quidam eorũ dicunt, quòd ens & verum distinguuntur ratione sicut ens rationis ab ente reali: nos autem dicimus, veritatem formaliter esse aliquid reale, quia est quædam conformitas passiua realis.

Pro cuius maiori explicatione sit tertia conclusio, qua respondetur ad quæstionem. Verum non addit supra ens aliquid reale realiter distinctum, sed addit expresè perfectionem quandam realem entis, quam nos non concipimus per hoc nomen ens. Explicatur hæc conclusio. Nam sicut Diuinam essentiam alio & alio conceptu cognoscimus. v. g. sapientiæ, bonitatis &c. & per vnum conceptũ aliquid reale significatur, quod non significatur formaliter per alterum, quanuis non realiter distinctũ: sic dicimus, quòd ipsum ens, & quicquid clauditur in illo, non cognoscimus distinctè per vnum conceptum, sed alio cõceptu cognoscimus vnitatem entis, & alio veritatem, & alio ipsam rationem entis abstrahendo ab hoc & ab illo, &c. quanuis ista inter se non distinguantur realiter. Et quemadmodum licet vnum importet quandam negationem diuisionis, tamen ipsa vnitas non est negatio, sed entitas realis, quę per negationem diuisionis explicatur. Sicut etiam immortalitas & incorruptibilitas sunt perfectiones reales, quæ tamen explicantur per negationem mortis & corruptionis. Ad hunc modum verum importat veritatem, quæ entitas & perfectio quædam realis est, sed tamen necessariò explicanda per relationem ad intellectum, quanuis ipsa nõ sit relatio, vt infra dicemus. Pro cuius intelligentia notãdum est, quòd perfectio vniuscuiusque rei creatæ est participare aliquid de perfectione entis, cum autẽ perfectius ens sit intellectiuum, quàm id quod caret intellectu, quia illud est magis immateriale, & rursus perfectius ens sit intellectiuum per essentiam, quàm intelligens per participationem, hinc est, quòd sit perfectio maxima omnis entis creati, quòd reducatur ad intellectum Dei tanquam ad mensuram, à qua recipit esse, & omnem perfectionem suam. Omnis ergo creatura quatenus imitatur esse Dei dicitur ens, quatenus vero imitatur intellectum Dei, prout est opus illius, dicitur vera. Sed quatenus intelligit imitando operationem Dei est perfectissima omniũ creaturarum, & dicitur facta ad imaginem Dei, & rursus inter ipsas creaturas rationales illa perfectior est, quæ magis imitatur diuinum intellectum.

Ad argumenta. Ad primum Durandi respondetur negando antecedens. Et ad probationem negatur minor. Est enim in intellectu conformitas ad rem non quidem in essendo, nam de hac modo nõ loquimur, sed est conformitas in repræsentando. Quoniam intellectus per iudicium conformatur formaliter rebus ipsis in esse quodam repræsentatiuo: & talis forma iudicij gerit vicem rerum, quæ per se immediatè non possunt vniri & præsentes esse intellectui vt iudicet de illis. Fatemur tamen, q̃ cum res denominantur veræ

veræ per ordinem ad nostrum intellectum, talis denominatio est ab extrinseco, & per relationem rationis. Quod autem asserit Durandus, rem esse præsentem intellectui per speciẽ impressam, quodammodo verum est, sed tamen nõ repræsentatur res formaliter vt vera, donec accedat iudicium intellectus, vt expresè docuit D. Tho. artic. præcedenti.
¶ Ad secundum respondetur primò, quòd veritas prout est in intellectu non est passio entis, sed prout est in rebus, vt docet D. Tho. hic ad primum, & ideo non pertinet ad Metaphysicũ eius consideratio. Respondetur secundò quòd licet veritas formalis, quæ est in intellectu sit ens reale, ad Metaphysicum tamen non spectat consideratio eius in specialis: nam Metaphysici nõ est agere de omni ente reali in particulari, sed sub ratione entis in cõmuni. Ad cõfirmationem respondetur quòd D. Tho. illis verbis nihil aliud voluit significare, nisi quòd ratio veri simul est cum apprehensione entis, quando intellectus iudicat aliquid esse vel nõ esse, & idem sentit Caiet. Ex quo non sequitur, quòd veritas formalis sit ens rationis.
¶ Ad tertium respondetur quòd intellectus tendit in propositionem ipsam mentalem tãquam in terminum intrinsecum: & in res ipsas, quas principaliter intendit cognoscere, tanquam in terminum extrinsecum. Illud primum est propria & per se perfectio intellectus, secundum verò non ita. Quare licet intellectus tendat in vtrumque, ratio tamen veri potius consistit in primo, quàm in secundo. Ad confirmationem respondetur, quòd alia ratio est de vero, quod est passio entis, & alia de veritate formali, quę est in intellectu.
¶ Ad quartum respondetur, q̃ veritas, quæ est in nostro intellectu, denominat intellectum verum formaliter, & ab eadẽ veritate res dicũtur veræ denominatione extrinseca, quatenus sunt causa veritatis, quæ est in intellectu.

DVbitatur secundò. Vtrum verum formaliter loquẽdo importet absolutum, an respectiuum? Et videtur, quòd importet relationem formaliter. Verum dicitur à veritate, tanquam à forma denominante, sicut album ab albedine: sed veritas diffinitur per conformitatem vnius ad alterum, vt dictum est artic. 1. cõformitas autem formaliter est relatio, ergo & veritas.
¶ Secundo. Nam D. Tho. articulo præcedenti dicit, quòd intellectum cognoscere veritatem, est cognoscere conformitatem sui ad rem, ergo in hac conformitate, seu adæquatione, siue similitudine, quæ relatio quædam est, consistit veritas.
¶ Tertiò. Verum addit aliquid supra ens: sed nõ intelligitur quid addat, nisi hanc relationem cõformitatis, ergo verum formaliter importat relationem.

Ad hoc dubium Durandus vbi supra dicit, veritatem principaliter & formaliter esse quid respectiuum. Idem videtur dicere Caiet. artic. præced. in fine. Sit tamen conclusio. Verum simpliciter loquendo importat aliquid absolutum, quod tamen explicari non potest sine respectu. Ita docet D. Tho. de veritate q. 1. art. 8. & Capreolus in 1. dist. 19. q. 3. conclu. 3. Soncin. 6. Metaphy. q. 17. Explicatur conclusio, & simul probatur tam de veritate, quæ est in rebus, quàm de veritate intellectus. Nam sicut scientia est aliquid absolutum, dicens tamẽ ordinem ad scibile, sic etiam verum quod est in rebus, est perfectio absoluta, quæ tamen non explicatur sine respectu ad intellectum. Similiter etiam verum, quod est in intellectu, significat iudicium, quo intellectus iudicat de re cum habitudine & conformitate ad rem ipsam. Probatur ergo conclusio. Veritas, quæ est in intellectu diuino, est maxima quædam perfectio, ergo est illud iudicium æternum, quod habet Deus de se ipso, ergo non est conformitas illius iudicij ad rem significatam, nam hæc est relatio rationis, sicut relatio eiusdem ad seipsum, ergo similiter, veritas quæ est in intellectu creato, est ipsum iudicium conforme, ipsa autem relatio conformitatis non est veritas, sed quid consequens ad veritatem, sicut relatio conformitatis in scientia est quid consequens ad scientiam, & sicut conformitas vel difformitas ad regulam non est bonitas & malitia moralis, sed consequens ad eã. Quòd si arguas, nam veritas communiter definitur quòd sit adæquatio intellectus ad rem seu rei ad intellectum: ergo ipsa relatio adæquationis & conformitatis est veritas. Respondetur quod ibi verbum, adæquatio, non accipitur formaliter pro relatione adæquationis, sed pro fundamẽto scilicet pro iudicio quod adæquatur. Præterea, nam quando dicimus Deũ esse primã veritatem, explicamus magnã quandã perfectionem quæ est in Deo, & cõplet iudiciũ diuinum, ergo importat aliquid absolutum. Præterea, qui dicit hoc esse verũ aurum, verum hominem, significat naturam hominis, & auri: sed istæ naturæ sunt aliquid absolutum, ergo & verũ importat aliquid absolutum. Adhuc verum est maxima perfectio nostri intellectus, ergo nõ est relatio. Probatur consequentia. Nam relatio est minima entitas.

Ad argumenta in contrarium respondetur, quòd probant, verum importare aliquid absolutum, quod non potest explicari sine respectu, sicut scientia & potentia, &c. Sed specialiter ad tertium respõdetur, quod id quod addit verum supra ens, non distinguitur ab ente realiter, sed ratione tantum ratiocinata, est tamen aliquid absolutum, vt explicuimus dubio præcedenti. Sed quæris, vtrum ille respectus conformitatis, per quem explicatur ratio veri, sit respectus realis, vel rationis? De hoc vide Soncin. 6. Metaphy. q. 17. & Iauel. tractatu de transcendentibus capite. 5. Sed tamen respondetur, quòd loquendo de relatione conformitatis, quam habet veritas diuina ad suam essentiam, est relatio rationis ex parte vtriusque extremi. Si autem loquamur de relatione conformitatis, quam dicit iudicium intellectus nostri ad res iudicatas, abstrahit à reali, & rationis, nam aliquãdo est realis, scilicet, quãdo res, de quibus iudicat, existunt à parte rei: aliquãdo est relatio rationis, scilicet, rebus non existẽtibus, nam relatio realis requirit extrema realia. Si autẽ loquamur de veritate, quæ est in rebus in ordine ad intellectum diuinum, illa relatio conformitatis, quam dicit creatura ad ideam diuinam, toto tempore quo existit creatura, est relatio realis. Conformitas verò, quam dicit res ad intellectum nostrum speculatiuum, est respectus rationis, nam res ipsæ sunt mensura veritatis, quæ est in intellectu: relatio verò mensuræ ad mensuratum, licet ex parte mensurati sit relatio realis, ex parte tamen mensuræ est relatio rationis. Si autem comparentur res ad intellectum practicum, est relatio realis, qualis est inter artificiatum & suam causam. Nam domus ad extra est effectus artis, quæ est in mente artificis. Et hæc satis sint de tota ista quæstione. Vide sequentes articulos, specialiter articulum septimum in quo determinat D. Tho. q̃ nulla veritas creata est æterna. Vbi formari

Universidad de Deusto Biblioteca

posset quæstio, vtrùm propositiones, in quibus prædicatum dicitur de subiecto in primo & secundo modo dicendi per se sint perpetuæ veritatis? Sed tamē de hac re, vide Caiet. 1. Poster. c. 9. dubio. 1. 2. & 3. & Sonc. 9. Metaph. q. 4. & 5. & ea quæ diximus supra quæst. 10. articulo. 3. & infra quæst. 19. artic. 8. dub. 2. notabili. 2. quædam habentur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm verum.

102 Versic. q. 21. art. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd bonum secundùm rationē sit prius quàm verum. Quod enim est vniuersalius, secūdùm rationem prius est: vt patet ex 1. Physic.* Sed bonū est vniuersalius quàm verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secūdùm rationem quàm verum. (L. 1. Phys. textu. 49. Et ex Prio. text. pri. li. tom. 2.)

¶ 2 Præterea. Bonum est in rebus, verum autem in compositione & diuisione intellectus, vt dictū * est. Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his, quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundùm rationem bonum quàm verum. (Arti. 2. huius quæst.)

¶ 3 Præterea. Veritas est quædam species virtutis, vt patet in 4. Ethic.* Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mētis: vt dicit Aug.† Ergo bonum est prius quàm verum. (Lib. 4. Eth. c. 7. tom. 5. †Lib. 6. cō. Iulianū, c. 7. tomo. 7.)

SED contra, quod est in pluribus est prius secundùm rationem: sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis: Ergo verum est prius quàm bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd licet bonum & verum supposito conuertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundùm hoc verum absolutè loquendo prius est quàm bonum, quod ex duobus apparet. Primò quidem ex hoc, quòd verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quàm bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter & immediatè: ratio autem boni consequitur esse, secūdùm quod est aliquo modo perfectum: sic enim appetibile est. Secundò apparet ex hoc, quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum. Vnde, cùm verum respiciat cognitionem, bonū autem appetitum, prius erit verum quàm bonū secundùm rationem.

AD primum ergo dicendum, quòd voluntas & intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa, quæ ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea, quæ sunt intellectus, & econuerso. Vnde in ordine appetibilium bonum se habet vt vniuersale, & verum vt particulare: in ordine autem intelligibilium est ecōuerso. Ex hoc ergo, quòd verum est quoddam bonum, sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

AD secundum dicendum, quòd secūdùm hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, & secundariò apprehendit se intelligere ens, & tertiò apprehendit se appetere ens. Vnde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni: licet bonum sit in rebus.

AD tertium dicendum, ꝙ virtus, quæ dicitur veritas, nō est veritas cōmunis, sed quædā veritas, secūdum quam homo in dictis & factis ostendit se vt est: veritas autē vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud, ad quod ordinatur per intellectum diuinum: sicut etiam dictum † est, veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem iustitiæ est secundum quod homo seruat id, quod debet alteri secundùm ordinem legum. Vnde ex his particularibus veritatibus nō est procedendum ad veritatem communem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Deus sit veritas.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione & diuisione intellectus, sed in Deo non est compositio & diuisio. Ergo non est ibi veritas.

¶ 2 Præterea. Veritas secūdum † August. in libro de vera relig. est similitudo principij. Sed Dei nō est similitudo ad principiū. Ergo in Deo non est veritas.

¶ 3 Præterea. Quicquid dicitur de Deo, dicitur de eo vt de prima causa omniū. Sicut esse Dei est causa omnis esse: & bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo. Quod patet esse falsum.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 14. Ego sum via, veritas & vita.

RESPONDEO dicendū, ꝙ sicut † dictum est, veritas inuenitur in intellectu secūdùm quod apprehēdit rem vt est, & in re secundùm quod habet esse cōformabile intellectui. Hoc autem maximè inuenitur in Deo. Nam esse suū, non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: & suum intelligere est mensura & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus: & ipse est suum esse & intelligere. Vnde sequitur, quòd non solum in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa & prima veritas.

AD primum ergo dicendū, ꝙ licet in intellectu diuino nō sit cōpositio & diuisio: tamē secūdum suā simplicem intelligentiā iudicat de omnibus, & cognoscit omnia cōplexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

AD secundum dicendū, ꝙ verum intellectus nostri est secūdùm quod cōformatur suo principio, scilicet, rebus à quibus cognitionē accipit: veritas etiā rerū est secūdùm quod cōformantur suo principio, scilicet intellectui diuino: sed hoc propriè loquendo nō potest dici in veritate diuina: nisi fortè secūdùm quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi nisi resoluatur affirmatiua in negatiuam: sicut cùm dicitur, pater est à se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principij veritas diuina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

AD tertium dicendum, quòd non ens, & priuationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus à Deo est. Vnde quicquid est veritatis in hoc, quod dico, istum fornicari est verum, totum est à Deo. Sed si arguatur, ergo istum fornicari est à Deo est fallacia accidentis.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm sit vna sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

104

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd vna sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secūdum † Aug. nihil est maius mente humana nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana: alioquin mens iudicaret de veritate. Nunc autem omnia iudicat secundùm veritatem, & non secundùm seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

¶ 2 Præterea. Ansel. dicit in † lib. de veritate, ꝙ sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras: sed vnum est tempus omnium temporalium. Ergo vna est veritas qua omnia vera sunt.

SED contra est quod in Psalm. 11. dicitur; Diminutæ sunt veritates à filijs hominum.

RESPONDEO dicendū, ꝙ quodammodo vna est veritas, qua omnia sunt vera, & quodammodo non. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur vniuocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem inuenitur, sicut animal in qualibet specie animalis: sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud inuenitur secundum propriam rationem in vno eorum tantum, à quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali, & vrina, & medicina: non quòd sanitas sit nisi in animali tantum: sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiua: & vrina inquantum est illius sanitatis significatiua. Et quanuis sanitas non sit in medicina, neque in vrina; tamē in vtroque est aliquid, per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatē.* Dictum est autem, ꝙ veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum diuinū. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationē, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates: & in vno & eodem intellectu, secundùm plura cognita. Vnde dicit * glos. super illud Psal. 11. Diminutæ sunt veritates à fi. hom. &c. quòd sicut ab vna facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab vna veritate diuina resultant plures veritates. Si verò loquamur de veritate secundùm quod est in rebus, sic omnes sunt veræ vna prima veritate, cui vnumquodque assimilatur secundùm suā entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerū, tamen vna est veritas diuini intellectus: secundùm quā omnes res denominantur veræ.

AD primum ergo dicendum, quòd anima non secundùm quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, inquātum resultat in ea sicut in speculo secundùm prima intelligibilia. Vnde sequitur quòd veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est maior anima non simpliciter, sed secundùm quid, inquantum est perfectio eius, sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quòd nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

AD secundum dicendum, quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quod res dicūtur veræ per comparationem ad intellectum diuinum.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm veritas creata sit æterna.

105 (1. dist. 19. Et ver. q. in art. 2. †lib. 2. c. 8. habet vnū simile, to. 1)

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas creta sit æterna. Dicit enim Augu. in † lib. de liber. arbit. quòd nihil est magis æternum quàm ratio circuli: & duo & tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

¶ 2 Præterea. Omne quod est semper est æternū: sed vniuersalia sunt vbiq; & semper. Ergo sunt æterna. Ergo & verum quod est maximè vniuersale.

¶ 3 Præterea. Id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurū. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

¶ 4 Præterea. Omne quod caret principio & fine est æternum, sed veritas enuntiabilium caret principio & fine. Quia si veritas incepit cùm ante nō esset: verum erat veritatem nō esse, & vtique aliqua veritate verum erat, & sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquam desierit: verum enim erit veritatem nō esse. Ergo veritas est æterna.

SED contra est, quòd solus Deus est æternus, vt supra habitum est.* (Q. 10. ar. 3.)

RESPONDEO dicēdum, ꝙ veritas enuntiabiliū non est aliud quàm veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatē: sed secundùm quod est in voce, dicitur verū enuntiabile, secundùm quod significat aliquā veritatem intellectus: non propter aliquā veritatē in enuntiabili existentem, sicut in subiecto: sicut vrina dicitur sana non à sanitate, quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam * suprà dictum est, ꝙ res denominantur veræ à veritate intellectus. (Ar. 1. huius quæst.) Vnde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna: sed quia solus intellectus diuinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatē habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus: quia veritas intellectus diuini est ipse Deus, vt suprà * ostensum est. (Arti. 5. huius quæst.)

AD primum ergo dicēdum, ꝙ ratio circuli & duo & tria esse quinq; habent æternitatē in mente diuina.

AD secundum dicendum, ꝙ aliquid esse semper & vbique, potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia habet in se vnde se extendat ad omne tempus & ad omnem locū, sicut Deo cōpetit esse vbiq; & semper. Alio modo, quia nō habet in se quo determinetur ad aliquē locū vel tēpus, sicut materia prima dicitur esse vna, non quia habet vnam formam: sicut homo est vnus ab vnitate vnius formæ: sed per remotionē omniū formarum distinguentium. Et per hunc modū quodlibet vniuersale dicitur esse vbique & semper: inquantū vniuersalia abstrahuntur ab hic & nunc: sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu si quis sit æternus.

AD tertium dicendum, ꝙ illud, quod nunc est, ex eo futurū fuit antequam esset, quia in causa sua erat, vt fieret. Vnde sublata causa non esset futurū illud fieri: sola autem causa prima est æterna. Vnde ex hoc non sequitur ꝙ ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit vt essent futura. Quæ quidem causa solus Deus est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD quartum dicendum, quòd quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatē talem esse, nisi ab intellectu diuino, in quo solum veritas est æterna: sed nunc verum est dicere, veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate, quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei: quia ista est veritas de non ente: non ens autem non habet ex se vt sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Vnde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius vt præcedens esse eius.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm veritas sit immutabilis.

106 1. dist. 19. q. 5. artl. 3. & ver. q. 1. art. 6.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augu. in lib. † 2. de lib. arbit. quòd veritas nō est æqualis menti: quia esset mutabilis sicut & mens.

† 2. de lib. arbi. c. 12. non procul à fine to. 1. Et de vera relig. c. 30

¶ 2 Præterea. Id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile, sicut prima materia est ingenita & incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem & corruptionē. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

¶ 3 Præterea. Si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei. Sed sic nō mutatur.

In dial. de verit. ca. 8. & 12.

Veritas enim secūdum * Anſel. est rectitudo quædam inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mēte diuina. Hæc autem propositio, Sortes sedet, accipit à mente diuina vt significet Sortem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

¶ 4 Præterea. Vbi est eadem causa, & idē effectus, sed eadē res est causa veritatis harū triū propositionū, Sort. sedet, sedebit, & sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quòd alterum horum sit verū. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

SED contra est, quod dicitur in Pſal. 11. Diminutæ sunt veritates à filijs hominum.

Artl. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, q̄ (sicut suprà * dictum est.) Veritas propriè est in solo intellectu, res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in aliquo intellectu. Vnde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, q̄ habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut & quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Vnde vno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo si opinione eadē manente res mutetur. Et vtroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non posit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus diuinus, vt ex superioribus patet. * Vnde veritas diuini intellectus est immutabilis, veritas autē intellectus nostri mutabilis est:

Quæſt. 14. art. 13.

non quòd ipsa sit subiectum mutationis, sed inquantū intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem: sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus diuini est, secūdùm quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

AD primum ergo dicēdum, quòd Auguſt. loquitur de veritate diuina.

AD secundùm dicendum, quòd verum & ens sunt conuertibilia. Vnde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, vt dicitur in † primo Physicor. ita veritas mutatur, non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Lib. 1. text. 77. ma. 2.

AD tertium dicendum, quòd propositio nō solum habet veritatem sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu diuino, sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus: quæ quidem consistit in conformitate intellectus & rei. Qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis: & per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Sortes sedet, eo sedente vera est: & veritate rei inquantum est quædam vox significatiua, & veritate significationis, inquantum significat opinionem veram: Sorte verò surgente remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

AD quartum dicendū, q̄ sessio Sortis, quæ est causa veritatis huius propositionis, Sortes sedet: nō eodem modo se habet dum Sortes sedet, & postquā sederit, & antequam sederet. Vnde & veritas ab hoc causata diuersimodè se habet: & diuersimodè significatur propositionibus de præsenti, præterito, & futuro. Vnde non sequitur quòd licet altera trium propositionū sit vera, quòd eadem veritas inuariabilis maneat.

QVÆSTIO XVII.

De Falsitate.

DEINDE quæritur de falsitate.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm falsitas sit in rebus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Auguſt. † in libro Soliloq. Si verū est id quod est, falsum non esse vspiam concludetur quouis repugnante.

¶ 2 Præterea. Falsum dicitur à fallendo: sed res nō fallunt, vt dicit Auguſt. in † lib. de vera relig. quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non inuenitur.

¶ 3 Præterea. Verum dicitur in rebus per cōparationē ad intellectū diuinū, vt supra † dictū est: sed quælibet res inquantum est imitatur Deum: ergo quælibet res vera est absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

SED contra est, quod dicit Auguſt. * in libro de vera relig. quòd omne corpus, verū corpus est, & falsa vnitas, quia imitatur vnitatem, & non est vnitas. Sed quælibet res imitatur diuinam vnitatē, & ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd cum verum & falsum opponātur; oppositā autem sunt circa idem, necesse est, vt ibi prius quæratur falsitas, vbi primo veritas inuenitur, hoc est in intellectu. In rebus autē neq; veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectū. Et quia vnumquodque secundùm id quod conuenit ei per se, simpliciter nominatur: secundum autē id quod conuenit ei per accidens, non nominatur nisi secūdùm quid: res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum, à quo dependet, cui comparatur per se, in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu diuino res naturales: sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter & secundùm se in quantum deficiunt à forma artis. Vnde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inueniri nō potest per comparationem ad intellectum diuinum, cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione diuini intellectus procedat: nisi forte in voluntarijs agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione diuini intellectus: in quo malum culpæ consistit, secundùm quod ipsa peccata falsitates & mendacia dicuntur in scripturis, secundùm illud Pſal. 4. Vt quid diligitis vanitatē & quæritis mendacium. Sicut per oppositū operatio virtuosa veritas vitæ nominatur inquantū subditur ordini diuini intellectus, sicut dicitur Ioan. 3. Qui facit veritatem venit ad lucem. Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ non simpliciter, sed secundùm quid. Et hoc dupliciter. Vno modo secundùm rationē significati, vt dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso: secundùm quem modū quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei nō inest. Sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, vt dicit Philosophus in * 5. Metaphy. & sicut dicit Auguſt. in † lib. Soliloq. quòd Tragœdus est falsus Hector. Sicut econtrario potest vnumquodque dici verum secundùm id quod competit ei, alio modo per modum causæ. Et sic dicitur res esse falsa, quę nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparēt de rebus iudicare, eo q̄ nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primo & per se est exteriorū accidentium: ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illàs res, sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentū. Et secundùm hoc dicit Auguſt. in * libro Soliloquiorum, q̄ eas res esse falsas nominamus quæ verisimilia apprehendimus. Et Philosophus dicit in † quinto Metaphy. quòd falsa dicuntur quæcunque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amatiuus falsarum opinionum vel locutionum, non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes & scientes falsi dicerentur, vt dicitur in * quinto Metaphy sic.

AD primum ergo dicendum, q̄ res comparata ad intellectū secundùm id quod est, dicitur vera: secūdùm id quod non est, dicitur falsa. Vnde verus tragœdus est falsus Hector, vt dicitur in * 2. Soliloq. Sicut igitur in his quæ sunt inuenitur quoddam non esse: ita in his quæ sunt inuenitur quædam ratio falsitatis.

AD secundum dicendum, quòd res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eò quòd similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

AD tertium dicendum, quòd per comparationem ad intellectum diuinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter, sed per comparationem ad intellectum nostrum: quod est eas esse falsas secundùm quid.

AD quartum, quod in oppositū obijcitur, dicendum, quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Vnde non vbicunque est similitudo, dicitur res falsa: sed vbicunque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicunque, sed vt in pluribus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. In artificialibus inuenitur falsitas secundùm quòd opus ipsum deficit à forma artis. Probatur ex communi modo loquendi.

Conclusio secunda. Res naturalis per se loquendo non potest esse, aut dici falsa. Probatur, quia quicquid fit in naturalibus est conforme ideæ existenti in Deo.

Conclusio tertia. In actibus voluntarijs reperitur falsitas, & per ordinem ad intellectum diuinū, & in ordine ad nostrum.

Conclusio quarta. Res naturales possunt dici falsæ secundùm quid & non simpliciter, si comparentur ad intellectum nostrum. Et hoc dupliciter, scilicet, & in ratione significati quatenus significantur per falsam enunciationem, vt si dicamus, quòd diameter est falsum commensurabile costæ: alio modo quia causant in nobis iudicium falsum.

COMMENTARIVM.

NOta circa hunc articulum, q̄ veritas & falsitas opponuntur contrariè, sicut albedo & nigredo. Cuius ratio est. Quia falsitas non dicit solam negationem veritatis, sed importat difformitatem oppositam contrariè conformitati, in qua consistit veritas. Ex quo sequitur, quod cum contraria apta nata sunt fieri circa idem, oportet quòd in eis rebus, in quibus veritas inuehitur, reperiri possit falsitas, vt in rebus & in intellectu. Non tamen oportet, quòd in omnibus & singulis rebus in quibus inuenitur veritas, reperiatur etiam falsitas: nam in Deo non est falsitas. Item in intellectu respectu primorum principiorum, & respectu simplicis quidditatis nequit esse falsitas. Ratio est. Quia hæc attingit intellectus immediatè lumine naturali, quod est à Deo. Sicut ergo albedo & nigredo sunt contraria, non tamen in quocunque corpore vbi inuenitur nigredo, oportet vt possit reperiri albedo: sic etiam non oportet reperiri falsitatem, vbicunque inuenitur veritas.

Dubitatur breuiter circa secundam conclusionem. Videtur enim falsa. Nam quando in rerum natura contingit monstrum, vt homo biceps, illud non

Universidad de Deusto
Biblioteca

respondet ideæ, quæ est in mente diuina, ergo aliqua A
res naturalis potest esse falsa per ordinē ad intellectum
diuinū. Antecedens probatur. Nam idea hominis, quæ
est in Deo, est repræsentatiua naturæ humanæ in ho-
minibus habentibus vnum caput, quod expostulat
ordo naturalis, ergo monstrum illud non respondet
ideæ diuinæ. Prima verò consequentia probatur ex si-
militudine artificialium. Nam si aliquod artificiosum
deficit à forma artis, quæ est in mente artificis, dicitur
simpliciter falsum, vt docet D. Thom. in prima conclu.
Respondetur, quòd ad hoc vt in rebus artificiatis arti-
ficiatum non sit falsum, duo requiruntur. Primum, q
artificiatum correspondeat ideæ artificis. Alterū quòd B
res artificiosa non acquirat talem formam præter intē-
tionem agentis & artificis. Nam si artifex pro sua vo-
luntate prætendit depingere monstrum, illud artificia-
tum non est falsum, sed verissimum & respōdens regu-
lis artis. Quia ergo monstra quæ producuntur in rerū
natura quamuis sint præter intentionem agentis parti-
cularis, non tamen præter intentionem causæ primæ,
ideo in ordine ad diuinum intellectum non sunt falsa.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm in sensu sit falsitas.

108 ver. q. 1. ar. 10. & Peri. lib. 3. † c. 33. circa mediū, tom. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Aug. in † lib. de vera relig. Si omnes corporis sensus ita nūtiant vt affi ciuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro. Et sic videtur quòd ex sensibus non fal lamur: & sic falsitas in sensu non est.

4. Metaph. tex. 14. to mo. 3.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in † 4. Metaphy. quòd falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.

¶ 3 Præterea. In incōplexis nō est verum nec fal- D
sum, sed solum in cōplexis. Sed componere & diuidere
nō pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Ll. 2. Solil. c. 6. in fine tomo. 1.

SED contra est, quod dicit Augustinus * lib. Soli-
loq. Apparet nos in omnibus sensibus similitudine le-
nocinante falli.

RESPONDEO dicendum, q falsitas non est
quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas au-
tem non sic est in sensu, vt sensus cognoscat veritatem,
sed inquantum veram apprehensionem habet de sensi
bilibus, vt * suprà dictum est. Quod quidem contingit Q. 16. ar. 2
eo quòd apprehendit res vt sunt. Vnde contingit falsi-
tatem esse in sensu ex hoc q apprehēdit vel iudicat res
aliter quàm sint. Sic autem se habet ad cognoscendum E
res inquantum similitudo rerū est in sensu. Similitudo
autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Vno modo pri
mo & per se sicut in visu est similitudo colorū, & alio-
rum propriorum sensibilium. Et alio modo per se, sed
non primo: sicut in visu est similitudo figuræ, vel ma-
gnitudinis, & aliorum communium sensibiliū omniū.
Tertio modo nec primo nec per se, sed per accidēs. Si-
cut in visu est similitudo hominis, non inquantum est
homo, sed inquantū huic colorato accidit esse homi-
nem. Et circa propria sensibilia sensus nō habet falsam
cognitionem, nisi per accidens, & in paucioribus ex eo
scilicet, quòd propter indispositionē organi nō conue-
nienter recipit formam sensibilem, sicut & alia passiua
propter suam indispositionē deficienter recipiunt im-
pressionē agentium. Et inde est, quòd propter corru-

ptionem linguæ, infirmis dulcia amara esse videntur. A
De sensibilibus verò communibus & per accidens po-
test esse falsum iudicium etiam in sensu rectè dispositō:
quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidēs,
vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

AD primum ergo dicendum, quòd sensum affici
est ipsum eius sentire. Vnde per hoc quòd sensus ita
nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipia-
mur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid: sed
ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res
fit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter
quàm sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, nō B
circa ipsum sentire.

AD secundum dicendum, quòd falsitas dicitur nō
esse propria sensui: quia non decipitur circa proprium
obiectum. Vnde in alia translatione planiùs dicitur, q
sensus proprij sensibilis falsus nō est. Phantasiæ autem
attribuitur falsitas: quia repræsentat similitudinem rei
etiam absentis. Vnde quāndo aliquis conuertitur ad
similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, prouenit ex
tali apprehensione fallitas. Vnde etiam Philosophus
in * quinto Metaphys. dicit, quòd vmbræ & picturæ Libr. 5. tex. 14.
& somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res, 14.
quarum habent similitudinem.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa procedit, C
quòd falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente ve-
rum & falsum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Veritas & falsitas non sunt in sensu tanquam in cognoscente veritatem, aut falsitatem, est tamen veritas quatenus sensus apprehendit vel iudicat res secundum quod in se sunt, & falsitas est in sensu, quia apprehendit vel iudicat res aliter quàm sint.

Secunda conclusio. In sensu nō est falsitas circa propriū sensibile, nisi per accidēs & in paucioribus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm falsitas sit in intellectu.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in † lib. 83. quæst. Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intel- D
ligit. Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secun
dum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est E
falsitas.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in † 3. de Anima, quòd intellectus semper est rectus. Non ergo in intelle
ctu est falsitas.

SED contra est, quod dicitur in tertio de Anima quòd vbi compositio intellectuum est, ibi verum & fal sum est. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum & falsum est in intellectu.

RESPONDEO dicēdum, q sicut res habet esse per propriam formā, ita virtus cognoscitiua habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Vnde sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit se cundùm suam formam, potest autē deficere ab aliqui- bus accidentalibus, vel consequentibus: sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod

quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiua non de- A
ficit in cognoscēdo respectu illius rei, cuius similitudi-
ne informatur: potest autem deficere circa aliquid con
Addi. præc. sequens ad ipsam, vel accidens ei, sicut * est dictū, q vi-
sus non decipitur circa sensibile propriū, sed circa sensi-
bilia cōmunia, quæ consequenter se habent ad ea, & cir
ca sensibilia per accidens. Sicut autē sensus informatur
directè similitudine proprioru sensibiliū; ita intellectus
informatur similitudine quidditatis rei. Vnde circa
quodquid est intellectus non decipitur, sicut neq; sen-
sus circa sensibilia propria. In componēdo verò vel di-
uidendo potest decipi dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non cōsequitur, vel
quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iu-
dicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicādum de
sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamē
Ad 1. ar. 2 differentia seruata, quæ supra circa veritatē * dicta est,
quòd falsitas in intellectu esse potest, non solum quia
cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam
Præce dē. cognoscit sicut & veritatem. In sensu autem falsitas nō
est vt cognita, vt * dictum est. Quia verò falsitas intelle
ctus per se solum circa compositionem intellectus est,
per accidens etiā in operatione intellectus, qua cogno-
scit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi
compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse
dupliciter. Vno modo, secundum quod intellectus dif- C
finitionem vnius attribuit alteri. Vt si diffinitionē cir-
culi attribuat hominis: vnde diffinitio vnius rei est falsa
de altera. Alio modo, secūdum quod partes diffinitio-
nis componit adinuicē, quæ simul sociari non possunt.
Sic enim diffinitio nō est solum falsa respectu alicuius
rei, sed est falsa in se: vt si formet talem diffinitionem,
animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic
diffiniendo: propterea quod falsus est in formādo hāc
compositionem, aliquod animal rationale est quadru-
pes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates sim-
plices non potest esse intellectus falsus: sed vel est ve-
rus, vel totaliter nihil intelligit.

AD primum ergo dicendum, q quia quidditas rei D
est propriū obiectum intellectus: propter hoc tūc pro-
prie dicimur aliquid intelligere, quādo reducētes illud
in quodquid est sic de eo iudicamus: sicut accidit in
demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc
modo intelligitur verbum † Augustini, q omnis, qui fal-
litur, non intelligit id in quo fallitur: non autē ita, quòd
in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

AD secundum dicēdum, q intellectus semper est
rectus, secūdùm quod intellectus est principiorū, circa
quæ non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur
circa quod quid est: Nam principia per se nota sunt il-
la, quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo E
quòd prædicatum ponitur in diffinitione subiecti.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Falsitas non est in intellectu cognoscente quod quid est. Probatur. Quia intel lectus non deficit à cognitione illius rei, cuius simili- tudine informatur, ergo circa quodquid est non deci pitur, quia informatur similitudine quidditatis.

Secunda conclusio. Falsitas est in intellectu com ponente & diuidente. Probatur. Quia ibidem est ve- ritas. Vnde sicut in intellectu componente & diui-

dente est veritas dupliciter, scilicet, formaliter & obiectiuè, sic etiam falsitas.

Tertia cōclusio. Per accidens potest esse falsitas in operatione, qua intellectus cognoscit quodquid est, inquātū ibi admiscetur cōpositio intellectus, vt si v. g. diffinitionē vnius tribuat alteri, vel partes diffi nitionis coniungat, quæ simul sociari non possunt.

COMMENTARIVM.

NOta circa hos articulos, quàm dissimili ratione inueniatur veritas & falsitas in sensu, & in intel- B
lectu. Nam in intellectu, sicut inuenitur veritas,
quia intellectus cognoscit conformitatem sui ad rem,
sic etiam inuenitur in ipso falsitas, quia cognoscit dis-
formitatem sui ad rem, non quidem per actum reflexum, quo cognoscat se dissimilari rebus, nam sic non
falleretur: sed per actum directum iudicando rem ali-
ter quam est. Sensus autem dicitur verus, non quia ve-
ritatē cognoscat, sed quia informatur similitudine sui
obiecti. Sed circa hoc oritur dubium. Nam ex hoc se-
quitur, quòd nec per se, nec per accidens possit esse fal-
sitas in sensu, cuius contrarium docet D. Tho. in secūda
conclusione, articuli secundi. Probatur sequela. Natu
semper sensus recipit speciem & formā rei cognosce- C
dæ. Ad hoc varie solet respōderi, diuersis diuersimode
explicantibus qualiter sensus fallatur circa proprium
sensibile, vt v. g. quando aliquod album inspectum
per vitrum rubeum iudicatur rubei coloris. Dicunt er-
go quidam, quod tunc nō recipitur in sensu species al-
bedinis, sed tantum rubedinis, alioqui produceret sen-
sus notitiam albi, & ita saluant, quòd sit falsitas in sen-
su: quoniam species rubei non concordant albo. Alij
vero dicunt, quòd ex illis duabus speciebus producitur
quædam tertia species, per quam cognoscitur res alba,
tanquam rubea. Sed hæc explicatio videtur commen-
titia. Nam vel illa species est rubei, vel albi, vel alicuius
tertij. Si primum, ergo frustra ponitur tertia distincta
ab specie rubei & albi: Si secūdum, inquiro, à quo pro- D
ducta est? Certè nō videtur à quo possit esse producta,
nam rubeum solum potest producere rubei speciem,
& album speciem albi, quia vnumquodque tale opera-
tur, quale ipsum est. Præterea, quia in ægroto, qui dulce
iudicat amarum, non facile explicatur, quomodo pro-
ducatur illa tertia species. Dicendum est ergo altero ex
duobus modis. Primus est, qui placet viris doctis, scili-
cet, q in sensu in illo casu solum est species rubei, & spe-
cies albi, nam semper obiectū per medium diaphanum
transmittit species sui vsque ad potentiā: sed tamen illæ
duæ species in sensu receptæ mutuo se impediūt, & sic
impeditur vera cognitio sensus. Et idē dicunt de specie E
bilis, quæ est in lingua ægroti, & specie quam producit
mel in gustu, nam vtraq; in sensu recipitur, sed mutuò
se impediunt, & sic fallitur sensus propter mutuū impe
dimentū specierū, eo q monet ad iudiciū falsum. Et ita
respondetur ad argumentū factū à principio negando
sequelam: nā licet in sensu semper propria species ob-
iecti recipiatur, quia tamen aliquando impeditur, vel
propter refractionem specierum, vel propter cōtrarias
species in eodem sensu receptas; ideo nō semper sensus
est verus. Ego verò aliter explico qualiter sensus fal-
latur in eo casu circa proprium sensibile, non quidem
quia illæ species receptæ in sensu mutuo se impediant:

Universidad de Deusto
Biblioteca

nam aliàs sicut impeditur sensatio albi ab specie rubei, A
ita è conuerso: & consequenter rubeum non percipe-
retur à potentia visiua, cuius contrarium experimur. Et
simile argumentum sit de ægroto sentiente amaritudi-
nem, & non dulcedinem. Fallitur ergo sensus in eo ca-
su, quia non recipit speciem eo modo, quo emittitur ab
obiecto, propter indispositionem medij. Nam ex eo q̃
medium afficitur alio colore, necessum est, q̃ species
transmissæ per illud medium perueniant ad potentiam
præoccupatam illo colore medij, & quia intus existens
prohibet extraneum 3. de Anima tex. 4. hinc fit, quòd
potentia visiua affecta specie coloris rubei non posit
alium colorem percipere, nisi rubeũ. Quod adhuc cla- B
riùs apparet in ægroto cuius lingua bili inficitur, nam
bilis intus existens, & non determinabilis per species
aliorum saporum prohibet sensationem aliorũ sapo-
rum. Vide Caiet. infra q. 56. art. 2. & expositores Arist.
3. de Anima vbi supra, & specialiter 2. de Anima textu
63. vbi ex professo disputari solet, quomodo sensus nõ
fallatur circa proprium sensibile.

Dubium est circa illud quod dicit D. Tho. in arti. 2.
conclusione prima, quòd scilicet fallitur sensus, ex eo q̃
interdum iudicat res aliter quàm sint. Videtur enim
quòd in sensu non sit iudicium. Primò, nam D. Tho.
ita asserit hîc ad tertium. Et præterea, quia & in quæst.
præcedenti, art. 2. & in hoc loco docuit S. Tho. ideo in C
intellectu componente & diuidente esse veritatẽ sicut
in cognoscente, quia intellectus est qui iudicat confor-
mitatem sui ad rem, ergo in sensu non est iudicium. Ad
hoc respõdetur primo, quòd cum S. Tho. dicit sensum
iudicare de suo obiecto, non est intelligendum, q̃ iudi-
cium sit subiectiuè in sensu, sed est loquutio causalis,
quia sensus causat in intellectu iudiciũ de suo obiecto,
quatenus mens vtitur apprehensione sensuũ ad phan-
tasmata speculandum. Dicitur secundò, quòd fortè
secundùm doctrinam S. Tho. absolutè asserendum est,
in sensu interiori esse iudiciũ. Nam iuxta mentẽ ipsius
in imaginatiua sunt quædam propositiones singulares,
& prudentiales, ergo similiter in sensu interiori bruti D
asserendum est proportionale quoddam iudicium. Est
autem magna differentia inter iudicium nostri intelle-
ctus, & illud quod in bruto inuenitur. Nam noster in-
tellectus accipit modo subiectum, deinde prædicatum,
& vnum alteri coniungit: at bruta instinctu quodam
naturali producunt sua iudicia similia nostris. Item
nos percipimus conformitatem vnius ad alterum, bru-
ta nequaquam.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm verum & falsum sint contraria.

110 12. ca. quæ 64. ar. 3. 3. & 1. dist. 9. qó. 5. ar. 1. 3. & ver. q. 1. ar. 10. 5. † Li. 2. Soli. c. 5. in fine. tomo. 1. † li. 2. Soli. c. 10. to. 1.

AD QVARTVM sic proceditur. Vi-
detur, quòd verum & falsum non sint con
traria. Verum enim & falsum opponũtur,
sicut quod est & quod non est: nam verũ
est id quod est, vt dicit † August. Sed quod est & quod
non est non opponuntur contrariè. Ergo verum &
falsum non sunt contraria.

¶ 2 Præterea. Vnũ contrariorũ nõ est in alio. Sed
falsum est in vero. Quia sicut dicit Augu. † in lib. Soli-
loq. Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus
Tragœdus. Ergo verum & falsum nõ sunt contraria.

¶ 3 Præterea. In Deo nõ est cõtrarietas aliqua: ni-
hil enim diuinæ substantiæ est contrariũ, vt dicit Aug. Lib. 83. quæst. 2. 12. de ciuit. * Dei. Sed Deo opponitur falsitas: nam tom. 1. † Fal
idolum in scriptura mendacium nominatur. Ierem. 8. in illa
Apprehenderunt mendacium. gloss. † id est, idola. cum
Ergo verum & falsum non sunt contraria. † 1. Pa
c. vlti.

SED contra est, quod dicit Philosophus in 2. Pe-
riher. † Ponit enim falsam opinionẽ veræ contrariã.

RESPONDEO dicendum, q̃ verum & falsum †
opponũtur vt cõtraria, & nõ sicut affirmatio & nega-
tio, vt quidã dixerũt. Ad cuius euidentiã sciendũ est, q̃
negatio neque ponit aliquid neque determinat sibi ali-
quod subiectũ. Et propter hoc potest dici tam de ente,
quàm de nõ ente: sicut nõ videns & nõ sedens. Priuatio
autẽ non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Lib. 4.
Est enim negatio in subiecto vt dicitur 4. Metaphy †. rap.
Cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natũ vi- Et li. 4. Phy
dere. Contrarium verò & aliquid ponit & subiectum sic. tex. 1.
determinat. Nigrũ enim est aliqua species coloris. Fal- 27.
sum autẽ aliquid ponit. Est enim falsum (vt dicit Philo-
sophus 4. Metaphysic.*) ex eo quod dicitur vel vide- Lib. 4.
tur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Si- cap.
cut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, 27.
ita falsum acceptionem rei nõ adæquatam. Vnde ma-
nifestum est, quòd verum & falsum sunt contraria.

AD primum ergo dicendũ, q̃ id quod est in rebus,
est veritas rei, sed id quod est vt apprehensum, est verũ
intellectus, in quo primo est veritas. Vnde & falsum
est id quod nõ est vt apprehensum. Apprehendere au-
tem esse & non esse, contrarietatem habet, sicut probat
Philosophus in 2. Periher. * quòd huic opinioni bo- Lib.
num est bonũ; contraria est, bonum non est bonum. hea
tom.

AD secundum dicendum, quòd falsum non fun-
datur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono
sibi cõtrario, sed in eo quod sibi subijcitur. Et hoc ideo
in vtroque accidit: quia verum & bonum contraria
sunt falso & malo, & conuertuntur cum ente. Vnde
sicut omnis priuatio fundatur in subiecto, quod est
ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, & om-
ne falsum in aliquo vero.

AD tertium dicendum, quòd quia contraria &
oppositæ priuatiuè natæ sunt fieri circa idem, ideo Deo
prout in se consideratur, non est aliquid contrarium
neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritā-
tis: quia in intellectu eius nõ potest esse falsitas aliqua.
Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrariũ
nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio.
Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati diui-
næ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur ver-
opinione de vnitate Dei.

Conclusio articuli est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

NOta in hoc artic. quomodo reliquerit S. Tho.
hîc tanquam certũ, verum & falsum nõ oppo-
ni relatiuè. Ex quo infertur quod nos determi-
nauimus supra esse ad mentem S. Tho. scilicet, verum
importare aliquid absolutum, vt pote ipsum iudicium
& extimationem conformem, quam hîc appellat D.
Tho. acceptionem, & non principaliter relationem, vt
dixit Caietanus, & multò minus relationem rationis,
vt Duran. ait.

QVÆ-

QVÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

QVONIAM autem intelligere viuentiũ est,
post considerationem de scientia & intellectu
diuino, considerandum est de vita ipsius.
ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm omnium naturalium rerum sit viuere.

D 1 2

AD PRIMVM sic proceditur. Vide-
tur quòd omnium rerum naturalium sit
viuere. Dicit enim Philosophus in. 8.
Physicorum, * quòd motus est vt vita
quædam natura existentibus omnibus.
Sed omnes res naturales participant motum. Ergo om
nes res naturales participant vitam.

¶ 2 Præterea. Plantæ dicuntur viuere, inquantum
habent in seipsis principium motus augmenti & decre
menti. Sed motus localis est perfectior & prior secun-
dùm naturam quàm motus augmenti & decrementi, C
8. Phys. vt probatur in. 8. Physic. † Cùm igitur omnia corpora
15. & naturalia habeant aliquod principium motus localis,
simul. videtur quòd omnia corpora naturalia viuant.

¶ 3 Præterea. Inter corpora naturalia imperfectio
ra sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, Dicũtur enim
aquæ viuę. Ergo multo magis alia corpora naturalia vi
tam habent.

SED contra est, quod dicit Dionys. 6. cap. de diuin.
nõ nomin. † quòd plantæ secundùm vltimam resonantiã
gnia vitæ habent viuere. Ex quo potest accipi, q̃ vltimum
gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata
sunt infra plantas. Ergo eorum non est viuere.

RESPONDEO dicendum, quòd ex his, quæ
manifestè viuunt, accipere possumus, quorum sit viue-
re, & quorum non sit viuere. Viuere autem manifestè
animalibus conuenit. Dicitur enim in libro de vegeta-
bi. li. bilibus *, quòd vita in animalibus manifesta est. Vnde
secundum illud oportet distinguere viuentia à non vi-
uentibus secundum quòd animalia dicuntur viuere.
Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, & in
quo vltimo remanet. Primo autem dicimus animal vi-
uere, quando incipit ex se motum habere, & tandiu in-
dicatur animal viuere quandiu talis motus in eo appa-
ret: quãdo verò iam ex se non habet aliquem motum, E
sed monetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mor-
tuum per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa pro-
priè sunt viuentia, quæ seipsa secundùm aliquam spe-
ciem motus mouent, siue accipiatur motus propriè, si-
cut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in
potentia: siue motus accipiatur communiter, prout mo
tus dicitur actus perfecti, prout intelligere & sentire di-
3. de citur moueri, vt dicitur in. 3. de anima *: vt sic viuentia
anima dicantur quæcunq; se agunt ad motum vel operationẽ
tex. aliquam, ea verò, in quorum natura non est vt se agant
ad aliquem motum vel operationem, viuentia dici non
possunt nisi per aliquam similitudinem.

AD primum ergo dicendum, quòd verbum illud
Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet

A corporum cælestium, vel de motu cõmuniter. Et vtro-
que modo motus dicitur quasi vita corporum natura-
lium per similitudinem, & non per proprietatem. Nã
motus cæli est in vniuerso corporalium naturarũ, sicut
motus cordis in animali quo conseruatur vita. Similiter
etiam quicunque motus naturalis hoc modo se habet
ad res naturales, vt quædam similitudo vitalis opera-
tionis. Vnde si totum vniuersum corporale esset vnum
animal, ita quòd iste motus esset à mouente intrinseco,
vt quidam posuerunt, sequeretur quòd motus esset vi-
ta omnium naturalium corporum.

AD secundum dicendum, quòd corporibus grauiB
bus & leuibus non competit moueri nisi secundùm
quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, vt pote cũ
sunt extra locum proprium. Cùm enim sunt in loco
proprio & naturali quiescunt. Sed plantæ & aliæ res vi
uentes, mouentur motu vitali: secũdùm hoc quod sunt
in sua dispositione naturali, non autem in accedendo
ad eam, vel in recedendo ab ea. Imò secundùm quod re
cedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et
præterea, corpora grauia & leuia mouentur à motore
extrinseco vel generante, qui dat formam, vel remouẽ-
te prohibens, vt dicitur in. 8. Phys. * & ita non mouẽt Lib. 8. Phy
seipsa, sicut corpora viuentia. sic. tex. 32.

AD tertium dicendum, quòd aquæ viuæ dicuntur C tom. 2.
quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes,
quæ non continuantur ad principium cõtinuè fluens,
dicuntur mortuæ, vt aquæ cisternarum & lacunarum.
Et hoc dicitur per similitudinem. Inquantum enim vi-
dentur se mouere, habent similitudinem vitæ. Sed tamẽ
non est in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum nõ ha-
bent à seipsis, sed à causa generante eas: sicut accidit cir-
ca motum aliorum grauium & leuium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm vita sit quædã operatio.

D

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur 112
quòd vita sit quædam operatio. Nihil enim diui- 12. q. 3. ar.
ditur nisi per ea, quæ sunt sui generis. Sed viuere 2. 3. & qó.
diuiditur per operationes quasdam, vt patet per Philo- 56. ar. 1. 2.
sophum in. 2. lib. de anima †: qui distinguit viuere per & 32. q. 19.
quatuor, scilicet alimento vti, sentire, moueri secũdùm art. 7. cor.
locum, & intelligere, ergo vita est operatio quædam. & 1. meta.
co. 5. prin.

¶ 2 Præterea. Vita actiua dicitur alia esse à cõtem- † tex. 13. &
platiua. Sed contemplatiui ab actiuis non diuersifican- 34. to. 2.
tur nisi secundùm operationes quasdam, ergo vita est
quædam operatio.

¶ 3 Præterea. Cognoscere Deũ est operatio quæ- E
dam. Hæc autẽ est vita, vt patet per illud Ioan. 17. Hæc
est autem vita æterna, vt cognoscant te solum verum
Deum. Ergo vita est operatio.

SED contra est quod dicit Philosophus in. 2. de
anima *. Viuere, viuentibus est esse.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis Libr. 2. de
patet †, intellectus noster, qui propriè est cognoscitiuus quidditatis rei vt proprij obiecti, accipit à sensu cu- anima tex. 37. tom. 2. † Q. præce. art. 3.
ius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde
est, quod ex his, quæ exterius apparent de re, deueni-
mus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nomi-
namus aliquid sicut cognoscimus illud, vt ex supradi-
ctis patet *, inde est quòd plerunque à proprietatibus
exterioribus imponuntur nomina ad significandas Q. 13. ar. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

essentias rerum. Vnde huiusmodi nomina quandoq; A
accipiuntur propriè pro ipsis essentijs rerum, ad quas
significandas principaliter sunt imposita: aliquando au
tem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponun-
tur, & hoc minus propriè. Sicut patet quòd hoc nomẽ
corpus impositum est ad significandum quoddam ge-
nus substantiarum, ex eo quod in eis inueniuntur tres
dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen
corpus ad significandas tres dimensiones, secundùm
quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicẽ-
dum est & de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quo-
dam exterius apparenti circa rem, quod est mouere se-
ipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc B
significandum, sed ad significandam substantiam, cui
conuenit secundùm suam naturam mouere seipsam,
vel agere se quocunque modo ad operationem. Et se-
cundum hoc viuere nihil aliud est quàm esse in tali na-
tura, & vita significat hoc ipsum, sed in abstracto. Sicut
hoc nomen, cursus, significat ipsum currere in abstra-
cto. Vnde viuum non est prædicatum accidentale, sed
substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus
propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ
Li. 9. Ethi. c. 9. tom. 5. assumitur: sicut dicit Philosophus. 9. Ethic.† quòd vi-
uere principaliter est sentire, vel intelligere.

AD primum ergo dicendum, quod Philosophus C
ibi accipit viuere pro operatione vitæ. Vel dicendum
est melius, q̃ sentire & intelligere & huiusmodi quan-
doq; sumuntur pro quibusdam operationibus, quan-
doque autem pro ipso esse sic operantiũ. Dicitur enim
Li. 9. Ethi. c. 9. tom. 5. 9. Ethic.† quòd viuere est sentire vel intelligere, id est
habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et
hoc modo distinguit Philosophus viuere per illa qua-
tuor. Nam in istis inferioribus, quatuor sunt genera vi-
uentium. Quorum quædam habent naturam solum
ad vtendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt
augmentum & generatio. Quædam vlterius ad sentien
dum, vt patet in animalibus immobilibus, sicut sunt D
ostrea. Quædam verò cum his vlterius ad mouendum
se secundum locum, sicut animalia perfecta, vt quadru-
pedia & volatilia & huiusmodi. Quædam verò vlterius
ad intelligendum, sicut homines.

AD secundum dicendum, quòd opera vitæ dicun-
tur quorum principia sunt in operantibus, vt seipsos
inducant in tales operationes. Contingit autem ali-
quorum operum inesse hominibus non solum princi-
pia naturalia, vt sunt potentiæ naturales, sed etiam quę-
dam superaddita, vt sunt habitus inclinantes ad quædã
operationum genera quasi per modum naturæ, & fa-
cientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc di- E
citur quasi per quandam similitudinem, quòd illa ope-
ratio quæ est homini delectabilis, & ad quam inclina-
tur, & in qua conuersatur, & ordinat vitam suam ad ip-
sam, dicitur vita hominis. Vnde quidam dicuntur age-
re vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per
hunc modum vita contemplatiua ab actiua distinguitur.
Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dici
tur vita æterna. Vnde patet solutio ad Tertium.

113 1. con. c. 97 98. 99. & li. 4. c. 13. fi. & Io. 14. lib. 2. co. 2. & 3. me. li. 2. co. 5. fin.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Deo conueniat vita.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur q̃ Deo non conueniat vita. Viuere enim dicuntur aliqua secundùm quod mouent se ipsa, vt dictũ est.† Sed Deo non competit moueri. Ergo neq; viuere. Art.

¶ 2 Præterea. In omnibus, quæ viuunt est accipere aliquod viuendi principium. Vnde dicitur in. 2. de anima†, quòd anima est viuẽtis corporis causa & prin cipium. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit viuere. Lib. 1. anima 3 6. tex.

¶ 3 Præterea. Principium vitæ in rebus viuẽtibus, quæ apud nos sunt est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit viuere.

SED contra est quod dicitur in Psal. 83. Cor meũ & caro mea exultauerunt in Deum viuum.

RESPONDEO dicendum, quòd vita maximè B
propriè in Deo est. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cùm viuere dicantur aliqua secundùm quod operantur ex seipsis, & non quasi ab alijs mota, quanto perfectiùs competit hoc alicui, tanto perfectiùs in eo inuenitur vita. In mouẽtibus autem & motis tria per ordinem inueniuntur. Nã primo finis mouet agen tem; agens verò principale est quod per suam formam agit. Et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod nõ agit ex virtute suę formæ, sed ex virtute prin cipalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inueniuntur igitur quædam, quæ mouent seipsa non habito respectu ad formam vel finem, quæ C
inest eis à natura: sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, & finis propter quẽ agunt, determinantur eis à natura. Et huiusmodi sunt plantæ: quæ secundùm formam inditam eis à natura mouent seipsas secundum augmentum & decrementum. Quædam verò vlterius mouent seipsa non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quã tum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum mo tus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Vnde quãto perfectiorem sensum ha- D
bent, tanto perfectius mouent seipsa. Nam ea, quæ non habent nisi sensum tactus, mouent solum seipsa motu dilatationis & constrictionis, vt ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitiuam perfectam, non solum ad cognoscendum conium cta & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distãtia, mouent seipsa in remotum motu processiuo. Sed quan uis huiusmodi animalia, formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præ stituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus: sed est eis inditus à natura, cuius instinctu ad aliquid agen- E
dum mouentur per formam sensu apprehensam. Vn de supra talia animalia sunt illa quæ mouent seipsa, etiã habito respectu ad finem quem sibi præstituũt. Quod quidem non fit nisi per rationem & intellectum cuius est cognoscere proportionem finis, & eius quod est ad finem: & vnum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus viuendi est eorum quæ habent intellectũ. Hæc enim perfectius mouent seipsa. Et huius est signũ, quod in vno & eodem homine virtus intellectiua mouet po tentias sensitiuas, & potentiæ sensitiuæ per suum impe rium mouent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quòd ars, ad quam pertinet vsus nauis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ in- ducit formam nauis: & hæc præcipit illi, quæ habet exe cutionem tantum in disponendo materiam. Sed quan uis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt

sunt ei præstituta à natura, sicut sunt prima principia, A
circa quæ non potest aliter se habere, & vltimus finis, quem non potest non velle. Vnde licet quantum ad aliquid moueat se, tamen oportet quòd quantum ad aliqua ab alio moueatur. Illud igitur, cuius sua natura est ipsum eius intelligere, & cui id, quod naturaliter ha bet non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Vnde in Deo maximè est vita. Vnde Philosophus in. 12. Me- 12. Me taph. tex. com. 3. taph.* ostenso, quòd Deus sic intelligens, concludit q̃ habeat vitam perfectissimam & sempiternam: quia in tellectus eius est perfectissimus & semper in actu.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 9. Me- taph. tex. com. 3. 9. Metaph.† duplex est actio. Vna quæ transit in ex- B
teriorem materiam, vt calefacere & secare. Alia, quę ma net in agente, vt intelligere, sentire & velle. Quarũ hæc est differentia. Quia prima actio non est perfectio agẽ tis quod mouet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Vnde quia motus est actus mobi lis, secunda actio inquantum est actus operantis, dici tur motus eius ex hac similitudine, quòd sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in po tentia: huiusmodi autem actio est actus perfecti, id est, existentis in actu, vt dicitur in. 3. de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, di C
citur se mouere. Et per hunc modum etiam Plato po- suit quòd Deus mouet seipsum, non eo modo quo mo tus est actus imperfecti.

AD secundum dicendum, quòd sicut Deus est ip- sum suum esse & suum intelligere, ita & suũ vinere. Et propter hoc sic viuit, quod nõ habet viuẽdi principiũ.

AD tertium dicendum, quòd vita in istis inferiori- bus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & ge- neratione ad conseruationem speciei, & alimento ad conseruationem indiuidui. Et propter hoc in istis infe- rioribus non inuenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm omnia sint vita in Deo.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Actuum 17. In ipso viui. mo. & su. sed non om- nia in Deo sunt motus, ergo nõ omnia in ipso sunt vita.

¶ 2 Præterea. Omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exem- plari. Cùm igitur non omnia viuant in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

¶ 3 Præterea. Sicut Aug. dicit in lib. de vera† reli. subst antia viuens est melior qualibet substantia non viuente. Si igitur ea quæ in seipsis non viuunt in Deo sunt vita, videtur quòd verius sint res in Deo quàm in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cùm in seipsis sint in actu, in Deo verò in potentia.

¶ 4 Præterea. Sicut sciuntur à Deo bona & ea quę fiunt secundùm aliquod tempus; ita mala, & ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo inquantum sunt scita ab ipso, vide- tur quòd etiam mala, & quæ nunquam fiunt, sunt vi- ta in Deo, inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconueniens.

SED contra est quod dicitur Ioan. 1. Quod factũ A
est, in ipso vita erat. Sed omnia præter Deũ facta sunt, ergo omnia in Deo sunt vita.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, viuere Dei est eius intelligere. In Deo autem est Artl. præc. idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelli- gere eius. Vnde quicquid est in Deo vt intellectum, est ipsum viuere vel vita eius. Vnde cum omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso vt intellecta, sequitur quòd om- nia in ipso sunt ipsa vita diuina.

AD primum ergo dicendũ, quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Vno modo inquantum con- tinentur & conseruantur virtute diuina, sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate. Et sic crea B
turæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in proprijs naturis, & hoc modo intelligendum est verbum Apo- stoli dicentis, In ipso viuimus, mouemur & sumus: quia etiam nostrum viuere & nostrum esse & nostrum mo ueri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per pro- prias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia di uina. Vnde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia diui- na. Et quia essentia diuina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo nõ sunt motus, sed vita.

AD secundum dicendũ, q̃ exemplata oportet con formari exemplari secundùm rationẽ formæ, non autẽ secundùm modum essendi. Nam alterius modi esse ha bet forma quandoq; in exemplari, & in exemplato. Si- cut forma domus in mente artificis, habet esse immate- riale & intelligibile; in domo autem, quæ est extra ani- mam, habet esse materiale & sensibile. Vnde & ratio- nes rerum, quæ in seipsis non viuunt, in mente diuina sunt vita: quia in mente diuina habent esse diuinum.

AD tertium dicendum, quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma omni- bus modis: veriori modo essent res naturales in mente D
diuina per suas ideas, quàm in seipsis. Propter quod & Plato posuit, quòd homo seperatus erat verus homo: homo autem materialis est homo per participationẽ. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, di- cendum quòd res naturales verius esse habent simpli- citer in mente diuina quàm in seipsis: quia in mente diuina habent esse increatum, in seipsis autem esse crea tum. Sed esse hoc, vt potè homo vel æquus, verius ha- bent in propria natura quàm in mente diuina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente diuina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quàm in materia: sed ta- E
men verius dicitur domus quæ est in materia, quàm quæ est in mente: quia hæc est domus in actu, illa autẽ domus in potentia.

AD quartum dicendum, quòd licet mala sint in Dei scientia inquantum sub Dei scientia comprehen- duntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conseruata ab ipso: neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim à Deo per rationes bono- rum. Vnde nõ potest dici, quòd mala sint vita in Deo. Ea vero, quæ secundùm nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundùm quod viuere nomi- nat intelligere tantum, inquantum intelligũtur à Deo: non autem secundùm quod viuere importat princi- pium operationis.

COM-

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

CIrca totam hanc quęstionem notandum est primò, præcipuam intentionem D. Tho. in eo esse vt doceat, quòd Deo proprijssimè cõuenit vita, & q quicquid est in Deo vt intellectum ab illo est vita erat. Ad hoc autem concludendum inuestigat & diffinit in art. 1. in quo consistat, q res habeat vitam dicens, consistere in hoc, q res habeant in se principium actiuum sui motus vel operationis immanentis, & hoc quod significamus cum dicimus viuentia se mouere. Non enim sumitur motus, vt solùm nominat actũ imperfecti & entis in potentia, sed etiam pro operatione, quæ est actus perfecti, vt intellectio, volitio. Nota secundò, quòd licet nomẽ, vita, impositum sit ab operatione vitali, significat tamen principium illud vnde procedit operatio vitalis. Vnde in art. 2. definit D. Thom. q vita non est accidens, neq; viuum est prædicatum accidentale, sed substãtiale. Et ita intelligitur Arist. 2. de anima. tex. 37. cũ dicit, viuere viuentibus est esse. Interdum tamen accipi solet vita seu viuere pro operationibus vitæ à quibus nomen imponitur, sicut accepit Arist. 9. Ethi. c. 11. cũ dicit, q viuere principaliter est sentire vel intelligere. Hinc colligit D. Thom. in art. 3. q vita maximè propriè conuenit Deo. Primò, quia maximè Deus ex seipso operatur per intellectum & voluntatem, nõ motus ab aliquo alio. Secundò etiam, quoniam actio vitalis Dei est sua vita & essentia, quæ perfectiones in nullo alio viuentium reperiuntur secundũ q in se sunt & viuunt. Nã cætera viuentia, etiã si se moueant, dependenter tamen ab alio, & nulla operatio vitalis eorum est ipsorum vita essentialis. Deus tamen essentialiter est ipsa vita & fons totius esse vitalis, intantum q omnes creaturæ, etiam quæ in seipsis non participant vitam, secundum tamen q habent esse intellectũ in Deo, sunt ipsa vita in Deo, vt optimè explicat D. Tho. in art. 4. Atq; hoc modo intelligendũ est illud Ioan. 1. Quod factum est in ipso vita erat, secundùm explicationem D. Aug. & Cyrilli. Quamquam D. Chrysost. homil. 4. in Ioan. aliter dicit esse ordinandã illam periodum, scilicet, Sine ipso factum est nihil quod factum est: & ibi constituit punctum. Deinde sequitur, In ipso vita erat, &c. Et ita legit Chrysost. vt renitatur errori quorundã hæreticorum asserentium, colligi ex illo loco, si legatur sicut nos legimus, Spiritum sanctum esse creaturam: nam vita (dicebant) accipitur ibi pro Spiritu sancto, & est sensus, Quod factum est in ipso, scilicet, in Verbo, vita erat, idest, Spiritus sanctus erat. Reijcit ergo hunc errorem Chrysost. aliter punctuando, & consentit cũ illo Theophylactus, & Euthymius. Sed germanior est ille modus terminandi clausulam, quẽ sequitur August. & alij pluriml. Et confirmatur. Quia sic habetur in exemplari trilingui Complutensi, & in nostris exemplaribus editionis vulgatæ. Item etiam hoc ostenditur ex alijs clausulis præcedentibus: nam semper vna incipit ab aliqua parte præcedentis clausulæ secundùm figuram rethoricæ. Absurditas verò illius erroris, quem Chrysost. confutat, satis conuincitur ex contextu, nam statim sequitur, Et vita erat lux hominum. Et iterum. Erat lux vera, quæ illuminat &c. quæ quidem ipsi Verbo attribuuntur: nam de illa luce dicitur, quòd venit in mundum; & quòd de illa testimonium perhibuit Ioannes Baptista. Posset hic tractari illa difficultas, vtrũ grauia & leuia se moueant, an vero mouantur à generante, occasione doctrinæ, quam docet D. Thom. in art. 1. & in solutione ad secundum, sed hæc quæstio physica est, vide Magistrum Soto. 2. Physic.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei.

¶De hac materia agunt Doctores in 1. senten. dist. 45.

POST considerationem eorum, quæ ad diuinam scientiam pertinent, considerãdum est de his, quæ pertinent ad voluntatem diuinã, vt sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate. Secunda de his, quæ ad voluntatem absolutè pertinent. Tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autẽ voluntatẽ quæruntur duodecim.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm in Deo sit voluntas.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, q in Deo non sit voluntas. Obiectũ enim voluntatis est finis & bonum; sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 2 Præterea. Volũtas est appetitus quidã. Appetitus autẽ, cũ sit rei nõ habitæ, imperfectionẽ designat, quæ Deo nõ competit. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 3 Præterea. Secundum Philosophum in. 3. de anima †, voluntas est mouẽs motum. Sed Deus est primum mouens immobile, vt probatur. 8. Physic. † Ergo in Deo non est voluntas.

SED contra est, quod dicit Apostolus Roma. 12. Vt probetis quæ sit voluntas Dei.

RESPONDEO dicendũ, in Deo voluntatẽ esse, sicut & in eo est intellectus. Voluntas enim intellectũ consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suã formã, ita intellectus intelligens actu per suã formam intelligibilẽ. Quælibet autem res ad suam formã naturalẽ hanc habet habitudinẽ, vt quando non habet ipsam, tendat in eã, & quando habet ipsam quiescat in ea; & idẽ est de qualibet perfectione naturali quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonũ in rebus carẽtibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Vnde & natura intellectualis ad bonũ apprehensum per formã intelligibilem similem habitudinem habet, vt scilicet cũ habet ipsum quiescat in illo; cùm verò nõ habet, quærat ipsum; & vtrunq; pertinet ad voluntatẽ. Vnde in quolibet habẽte intellectũ est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

AD primum ergo dicẽdum, quòd licet nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam, cum per suam essentiã sit bonus, vt supra ostensum est. † Finis enim habet rationem boni.

AD secundum dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitiuam partem. Quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum vt appetat,

appetat, quæ non habet: sed etiam vt amet quod habet & delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est eius obiectum, cùm sit indifferens ab eo secundùm essentiã, vt dictum est *.

AD tertium dicendum, quòd voluntas cuius obiectum principale est bonum, quod est extra voluntatẽ, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum diuinę voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia. Vnde cùm voluntas Dei sit eius essentia, nõ mouetur ab alio sed à se tantum, eo modo loquendi quo intelligere & velle dicitur motus. Et secundùm hoc Plato dixit, q primum mouens mouet seipsum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. In Deo est intellectus, ergo voluntas. Antecedens patet ex quæstione. 14. art. 1. Consequentia probatur. Quia voluntas sequitur intellectum. Hanc demonstrat comparatione formæ intelligibilis ad formam naturalem, & est talis ratio. Quælibet res ad suam formã vel perfectionem naturalem hanc habet habitudinem, vt quando non habet ipsam tendat in eam, & quando habet ipsam quiescat in ea, sed natura intellectualis habet talem habitudinem ad formam intelligibilem, vt tendat in eam, vel quiescat in ea, ergo omnis natura intellectualis habet voluntatem. Patet consequentia. Quia voluntas nihil aliud est, quàm inclinatio propria naturæ intellectualis. Et ita dicitur appetitus rationalis siue intellectualis, sicut appetitus animalis est propria inclinatio naturæ sensitiuæ, & appetitus naturalis est propria inclinatio naturæ cognitione carentis.

Secunda conclusio. Velle Dei est suum esse. Ratio huius conclusionis non assignatur hic à D. Thom. sed presupponitur eadem esse, quæ assignatur de intellectu diuino, qui est esse diuinum, eo quòd Deus est purus & simplicissimus actus, vt quæst. 3. ostẽsum est.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum notandum est primam cõclusionem ita esse certam, vt oppositum sit contra fidem. Probatur ad Roma. 12. Reformamini in nouitate sensus vestri, vt probetis quæ sit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta. & Ioannis. 3. Sic Deus dilexit mundum, ergo si in Deo propriè est dilectio, necesse est vt sit propriè volũtas. Item Sapien. 11. Quomodo aliquid permaneret, nisi tu voluisses. Et denique fides catholica docet, q Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio per voluntatem. Cæterùm qui plures huius conclusionis rationes naturales desiderat, videat D. Tho. lib. 1. cont. gent. cap. 72. vbi octo rationibus demonstrat hanc veritatem. Sed omnium potissima est ea, quæ in hoc articulo explicata est. Notandum est secundò, q multiplex differentia est inter triplicem appetitum, scilicet, naturalem communem omnibus rebus, vel etiam proprium ratione carentibus, & sensitiuum proprium animalibus, & intellectiuum, qui est immaterialis & proprius naturæ spirituali. Prima differentia est. Nam appetitus naturalis sequitur statim formam naturalem, alij verò sequuntur formam apprehensam potentia cognoscitiua. Secunda differẽtia est. Nam appetitus naturalis non opus est, vt sit actus elicitus & vitalis, sed sufficit, vt sit tacita quędam propensio naturæ: & talis appetitus est in lapide ad centrum: alij verò sunt actus eliciti & vitales. Tertia differentia est, q appetitus naturalis est determinatus ad vnum: alij verò differentiam possunt habere secundum varietatem formarum, quas apprehendit sensus vel intellectus. Et denique appetitus naturalis limitatè appetit bonum sibi conueniens, vt v. g. appetitus lapidis naturalis ad centrum solum est ad bonum conueniens lapidi secũdùm grauitatem. At verò appetitus sensitiuus & intellectualis appetunt quoduis bonum ipsius compositi, etiam aliarum potentiarum. v. g. appetitus sensitiuus, & multò magis intellectualis appetit operationes conuenientes supposito secũdùm visum, auditum, secundũ etiam intellectum. Omnis enim homo naturaliter scire desiderat, ita sanè vt verum sit obiectum voluntatis secundùm quòd est bonum intellectus. Caiet. hîc septẽ differentias ponit, sed ad prædictas quatuor reducuntur.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm Deus velit alia à se.

116 1. d. 45. ar. 2. Et. 1. contra. ca. 74. 75. & 84. & verit. q. 23. art. 4. Libr. 3. de anima, tex. 54. tom. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non velit alia à se. Velle enim diuinum est eius esse: sed Deus non est aliud à se, ergo non vult aliud à se.

¶ 2 Præterea. Volitum mouet volentem, sicut appetibile appetitum, vt dicitur in. 3. de anima. * Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, mouebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

¶ 3 Præterea. Cuicunq; voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, & voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

¶ 4 Præterea. Actus voluntatis multiplicatur secundùm volita. Si igitur Deus velit se & alia à se, sequitur quòd actus voluntatis eius sit multiplex, & per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

SED contra est quod Apostolus dicit. 1. Thess. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprij boni, vt acquirat ipsum cùm nõ habet, vel vt quiescat in illo cùm habet, sed etiam vt proprium bonum in alia diffundat, secundùm quod possibile est. Vnde videmus, q omne agens in quantum est actu & perfectum, facit sibi simile. Vnde & hoc pertinet ad rationem voluntatis: vt bonum quod quis habet alijs cõmunicet secũdùm quod possibile est. Et hoc præcipuè pertinet ad voluntatem diuinam: à qua per quandam similitudinem deriuatur omnis perfectio. Vnde si res naturales inquantum perfectæ sunt, suum bonum alijs communicant, multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum suum alijs per similitudinem communicet, secundùm quod possibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia. Sed se vt finem: alia verò vt ad finem: inquantum condecet diuinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD primum ergo dicendum, quòd licet diuinum A
velle sit eius esse secundùm rem, tamen differt ratione
secundùm diuersum modum intelligendi & significan
q.13.ar.4. di, vt ex superioribus patet †. In hoc enim quòd dico,
Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut
in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit ali-
quid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

AD secundum dicendum, quòd in his, quæ volu-
mus propter finem, tota ratio mouendi est finis: & hoc
est quod mouet voluntatem. Et hoc maximè apparet
in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim
vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sa-
nitatem: & hoc solum est quod mouet eius voluntatẽ.
Secus autẽ est in eo qui sumit potionem dulcem, quã B
non solum propter sanitatem, sed etiam propter se ali-
quis velle potest. Vnde cùm Deus alia à se nõ velit, nisi
Artl.præc. propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est †, non
sequitur quòd aliquid aliud moueat voluntatem eius,
nisi bonitas sua. Et sic sicut alia à se intelligit intelli-
gendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo boni-
tatem suam.

AD tertium dicendum, q̃ ex hoc quòd voluntati
diuinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil
aliud velit, sed quòd nihil aliud vult, nisi ratione suæ bo
nitatis. Sicut etiam intellectus diuinus, licet sit perfectus
ex hoc ipso quòd essentiam diuinam cognoscit, tamẽ C
in ea cognoscit alia.

AD quartum dicendum, quòd sicut intelligere di-
uinum est vnum quia multa non videt nisi in vno, ita
velle diuinum est vnum & simplex, quia multa non
vult, nisi per vnum, quod est bonitas sua.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Cuius ratio est. Quia omnis res secũdum quòd bona est & perfecta habet inclinationem vt proprium bonũ in alia diffundat, ergo multo magis hoc pertinet ad diuinã voluntatem, à qua deriuatur omnis perfectio. D

Secunda conclusio. Deus vult se vt finem, alia verò vt ad finem.

Tertia conclusio ad secundum. Sicut Deus alia à se intelligit intelligendo Essentiam suam; ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio manifesta est secundùm fidem, vt patet ex testimonio citato in argumento Sed con tra. 1. ad Thessal. 4. Hæc est voluntas Dei sanctifi-catio vestra, & ex citatis articulo præcedenti.

Circa rationem primæ conclusionis duplex dubita-tio occurrit. Altera an sit perfectio Dei se alijs communicare? Videtur enim pars affirmatiua vera ex discursu articuli. Sed ex alia parte videtur sequi inconueniens, quòd aliqua perfectio defuerit Deo antequam se communicaret. Caietanus ait quòd communicare se alijs in Deo est perfectio voluntaria & libera. Et quòd inde nõ sequitur, quòd defuerit Deo ab æterno aliqua perfe-ctio, absolutè loquendo, sed quòd defuit aliqua perfe-ctio voluntaria. Inquit enim, quòd esse voluntariam di minuit rationem perfectionis. Nobis tamen non pla-cet hic modus loquendi Caietani, nec benè sonat pone re in Deo diminutã perfectionem. Dicamus ergo bre-uiter tria. Primum est, quòd esse communicatiuum sui est perfectio naturalis Dei, quia hoc est de ratione boni. Secundum est, quòd communicare se actu & natu-raliter ad intra, est etiam perfectio maxima & ab æter-no in Deo. Generat enim Filium, & producit Spiritum Sanctum. Tertium est. Communicare se actu ad extra ipsis creaturis non est noua perfectio adueniens Deo, sed tantùm ponit de nouo perfectionem realẽ in crea-turis: in Deo autem dicit de nouo relationem rationis. Et hoc modo pertinet ad diuinam voluntatem com-municare se actu, non sicut necessariò consequens, sed sicut decens diuinam bonitatem, vt ait D. Thomas in fine articuli.

Altera dubitatio est, quid significet quod ait, perti-nere ad voluntatem diuinam, vt bonum suum alijs per B
similitudinem communicet, secundùm quod posibile
est? Ad hoc respondetur primò, quòd de facto ita res
habet, quòd Deus se communicauit creaturæ summo
modo posibili, dum communicauit humanæ naturæ
in Christo suum esse personale. Nihilominus alij modi
communicandi se latent in diuina omnipotentia, plu-
res quidem in specie rerum creabilium, sed non maio-
res. Potest enim nouas creaturarum species producere.
Respondetur secundò, quòd sensus planissimus est, cũ
inquit pertinere ad diuinam bonitatem, vt bonum suũ
alijs communicet per similitudinem secundùm q̃ pos-
sibile est, hoc est, non per similitudinem eiusdem ratio-
nis communicando rebus suam essentiam, sicut com-
municat Filio; sed per similitudinem quandam imper-
fectam & analogam prout est prout est posibile, quòd
creatura, quæ est ex nihilo, imitetur Deum.

Contra secundam conclusionem potest fieri argu-
mentum huiusmodi. Si Deus nos amat propter seme-
ipsum tanquam propter finem vltimum, ergo amor
eius erga nos non potest esse amicitiæ, sed semper erit
concupiscentiæ. Ad hoc respondetur negando conse-
quentiam: imo verò Deus creaturam rationalem dili-
git amore amicitiæ. Neque huic repugnat, quòd Deus
velit illi bonum propter semetipsum tanquã propter
finem vltimum: quia per hoc ipsum ordinat rationalẽ
creaturam ad summum bonum, & vltimũ ipsius finẽ.
Hoc autem explicari potest si imaginemur (quòd im-
posibile est) esse duos Deos, alterum summum bonũ
& vltimum finem rationali creaturæ, alterum amicum
& benefactorem, perducentemq; rationalem creaturã
ad summum bonum. Tunc sanè hic Deus posterior ve
rè amicus esset. Cum igitur hæ duę perfectiones in vno
vero Deo conueniant, vt idem sit vltimus finis noster,
& simul saluator & adiutor perducens in vltimum il-
lum finem, nihil obstat, quominus ipse sit maximè ami
cus, etiã si velit & diligat nos propter seipsum vt pro-
pter summũ bonum, in quo consistit nostra beatitudo. E

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm quicquid Deus vult, ex necesitate velit.

AD TERTIVM sic proceditur. Vide-tur quòd quicquid Deus vult, ex necesi-tate velit. Omne enim æternum est neces-sarium: sed quicquid Deus vult, ab æterno vult; aliàs voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necesitate vult.

¶ 2 Præte-

¶ 2 Præterea. Deus vult alia à se inquantum vult A
bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necesi
tate vult, ergo alia à se ex necesitate vult.

¶ 3 Præterea. Quicquid est Deo naturale est ne-cessarium: quia Deus est per se necesse esse & principiũ omnis necesitatis, vt supra ostensum est: sed naturale est ei velle quicquid vult, quia in Deo nihil potest esse præter naturam, vt dicitur in. 5. Metaphys. Ergo quic-quid vult, ex necesitate vult.

¶ 4 Præterea. Non necesse esse, & posibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, posibile est etiam eum non velle illud, & posibile est eum velle illud quod nõ vult. B
Ergo voluntas diuina est contingens ad vtrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne cõtingens est imperfectum & mutabile.

¶ 5 Præterea. Ab eo, quod est ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad
Phisico. vnum, vt dicit commen. in 2. Physic. * Si ergo volũtas Dei in aliquibus se habet ad vtrumlibet, sequitur quòd ab aliquo alio determinetur ad effectum: & sic habet aliquam causam priorem.

¶ 6 Præterea. Quicquid Deus scit, ex necesitate scit: sed sicut sciẽtia diuina est eius essentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult, ex necesitate vult. C

SED cõtra est, quod dicit Apostolus Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necesitate volumus, non ergo quicquid Deus vult ex necesitate vult.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè, & ex suppo-sitione. Necessarium absolutè iudicatur aliquid ex ha-bitudine terminorum, vt pote quia prædicatum est in diffinitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione prædica-ti, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel D
imparem. Sic autem non est necessariũ Sortem sedere. Vnde nõ est necessarium absolutè, sed potest dici ne-cessariũ ex suppositione. Supposito enim quòd sedeat necesse est eum sedere dum sedet. Circa diuina igitur volitã hoc considerandum est, quòd aliquid Deũ velle est necessarium absolutè, non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est pro-prium eius obiectum. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necesitate vult, sicut & voluntas nostra ex necesi-tate vult beatitudinem. Sicut & quælibet alia potentia E
necessariam habitudinem habet ad proprium & prin-cipale obiectum, vt visus ad colorem, quia de sui ratio-ne est vt in illud tendat. Alia autem à se Deus vult in-quantum ordinantur ad suam bonitatem, vt in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necesitate volu-mus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Sicut volumus cibum, volentes conserua-tionem vitæ; & nauem, volentes transfretare. Non sic autem ex necesitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandũ: quia sine hoc pos-sumus ire, & eadem ratio est in alijs. Vnde, cùm boni-tas Dei sit perfecta, & esse posit sine alijs, cùm nihil ei perfectionis ex alijs accrescat, sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, & tamen ne-cessarium est ex suppositione. Supposito enim quod A
velit, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

AD primum ergo dicẽdum, q̃ ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur q̃ necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

AD secundum dicendum, quòd licet Deus ex ne-cesitate velit bonitatem suam, non tamen ex necesita-te vult ea, quæ vult propter bonitatem suam: quia boni tas eius potest esse sine alijs.

AD tertium dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ nõ ex necesitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium. B

AD quartum dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effe-ctus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorũ, quæ contingenter hic eueniunt, non propter defectũ virtutis solaris, sed propter defectum effectus non ne-cessario ex causa prouenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necesitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis diuinæ, sed ex defectu, qui competit volito secundùm suã rationem: quia scili-cet est tale, vt sine eo esse posit perfecta bonitas Dei. C
Qui quidẽ defectus consequitur omne bonũ creatum.

AD quintum ergo dicendum, quòd causa, quæ est ex se cõtingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necesitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

AD sextum dicendum, quòd sicut diuinum esse in se est necessarium, ita & diuinum velle, & diuinũ sci-re. Sed diuinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem diuinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secũdùm quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secũdùm quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent ne-cessarium esse secundùm quod sunt in Deo, non autem secundùm quod sunt in seipsis, habẽt necesitatem ab-solutam, ita q̃ sint per se ipsa necessaria, propter hoc Deus quæcunque scit, ex necesitate scit: non autem quæcunque vult, ex necesitate vult.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus ex necesitate vult boni-tatem suam esse. Ratio est. Quia voluntas diui-na habet necessariam habitudinem ad proprium ob-iectum, quod est bonitas diuina vt realiter existit.

Secunda conclusio. Deus alia à se nõ vult neces-sariò absolutè loquendo. Ratio est. Quia nihil aliud à Deo habet necessariam connexionem cum vltimo fine, quod est obiectum diuinæ voluntatis.

Tertia conclusio. Deus vult alia à se, necesitate ex suppositione. Ratio est. Quia diuina voluntas mu tari non potest, ergo supposito, quòd Deus voluit me loqui, necessariò vult me habere linguam, & ea quæ necessaria sunt ad loquutionem.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio certissima est, & secundùm fidẽ. Etenim necessariò Deus est beatus, & fruitur se ipso, & voluntate sua Spiritum sanctum producit.

Et ratio

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et ratio D.Tho.naturali lumine constat.Pro cuius explicatione arguitur contra illam. Nostra voluntas habet necessariam habitudinem ad suum obiectum,& ad beatitudinem,non tamen inde colligitur,q̃ necessariò nostra voluntas velit beatitudinem quantum ad exercitium actus, ergo prædicta ratio non efficaciter concludit,diuinam voluntatem necessariò quantũ ad exercitium actus velle suum obiectum.Respondetur ex Caietano,quòd ratio D.Tho.per se loquendo solùm concludit diuinam voluntatem necessariò quantũ ad specificationem velle suam bonitatem. Cæterũ quia aliàs supra probatum est,Deum esse purum actum, & diuinam voluntatem esse diuinam essentiam, bene colligitur,quòd non possit esse in potentia respectu obiecti, à quo specificatur ipsa voluntas. Contingit autẽ in creaturis,voluntatem non semper esse in actu respectu proprij obiecti propter ipsius imperfectionem.

Circa secundam cõclusionem dubitatur,an sit vera. Arguitur primò pro parte negatiua. Deus necessariò se amat tanquam finem,ergo necessariò vult media ad finem.Probo consequentia.Quia finis & medium correlatiuè dicuntur,ergo si vnum est necessarium, & alterum oportet esse necessarium.Secundò.Sicut Deus intelligit suam essentiam perfectissimè omnibus modis, quibus est intelligibilis, ita amat suam bonitatem perfectissimè omnibus modis quibus est amabilis : sed vnus est,quòd ametur vt vltimus finis ad quem omnia ordinentur, ergo sicut Deus necessariò intelligit omnia intelligibilia in sua essentia : ita necessariò vult & amat omnia amabilia propter suam bonitatem. ¶ Tertiò. Deus necessariò amat suam liberalitatem & misericordiam:sed non potest esse liberalis & misericors, nisi communicet se,ergo necessariò vult alia à se. ¶ Quartò. Si Deus non necessariò vult alia à se,sequitur, quòd aliquid est Deus quod potuit non esse Deus. Patet sequela,Quia voluntas creandi hominem est Deus,& potuit non esse voluntas creandi hominem,ergo aliquid modo est Deus,quod potuit non esse Deus.

Ad hoc respondetur,secundam conclusionem autoris esse certam secundùm fidem, vt efficaciter probatur ad Ephes.1. Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ:quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Præterea probatur ratione.Quia cum Deus vult alia à se,vult illa prout bonitatem Dei participant, & sub ratione suæ bonitatis,ergo si ex hoc quòd necessariò vult suam bonitatem,necessario vellet alia à se,sequeretur,quòd vellet esse infinitas creaturas. Patet sequela. Quia infinita bonitas Dei infinitis modis est participabilis. Confirmatur. Quia tunc non esset ratio,quare istas creaturas, potius quam alias possibiles voluerit ex necessitate esse.Et denique in art.10.ostendit D.Tho. liberum arbitrium Deo competere. Quod ostendemus certum secundùm fidem,ergo Deus non necessariò vult alia à se.

Ad argumentum respondetur. Ad primum q̃ finis dupliciter potest considerari. Vno modo secundùm suam perfectionem & dignitatem,secundùm quã possibile & decens est, aliquid fieri propter ipsum. Alio modo secundùm quòd actu aliquid fit propter ipsum. Si primo modo consideretur, necessario Deus se amat vt finem,non autem secundò modo necessariò se amat ordinando alia ad se ipsum. Vnde non sequitur, quòd sit mutua relatio realis inter medium & vltimum finẽ, tum quia non sunt eiusdem ordinis,tum etiam quia ratio illius finis non est,quòd actu finalizet,sed sufficit vt potens sit finalizare media. Vnde sufficit, quòd media in potentia sint ordinabilia ad ipsum. Respondetur secundò, quòd diuina bonitas potest fortè dici finis respectu diuinę voluntatis nostro modo intelligẽdi:quia intelligimus diuinam bonitatem vt obiectum & terminum voluntatis Dei, & ita est mutua relatio rationis inter finem, & id quod est ad finem. ¶ Ad secundum respondetur, quòd non est necessaria vel nona perfectio finis,quòd alia amentur actu propter ipsum,sed q̃ sint amabilia est æterna perfectio. Cæterum perfectio intelligibilis infiniti est,vt actu in ipso omnia possibilia distinctè intelligantur,vnde non est eadem ratio. ¶ Ad tertium respondetur negando minorem: quin potius Deus esset misericors & liberalis:quia virtus miserendi est sua bonitas & essentia. Cæterum cũ miseretur actu, manifestat nobis suam misericordiam, non tamen est ipse perfectius misericors,sicut perficitur homo misericors miserendo. ¶ Ad quartum negatur sequela. Ad probationem nego consequentiam. Sicut non valet ista, Deus potuit non esse creator, & creator est Deus, ergo aliquid est Deus,quod potuit non esse Deus. Variatur enim appellatio,vel arguitur à formali ad identicam negatiue. Potest etiam solui idem argumentum distinguendo illam minorem, potuit non esse volitio creandi,vel quantum ad essentiam suam, vel quantum ad relationem ad esse creaturæ in actu,primo modo negatur minor,secundò modo conceditur & tunc consequentia nulla est propter defectum assignatum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm voluntas Dei sit causa rerum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntas Dei non sit causa rerum.Dicit enim Dionys. cap.4. de diuin.nomin.† Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia, ita & bonum diuinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis diuinę radios.Sed omne quod agit per voluntatem, agit vt ratiocinans & præeligens.Ergo Deus non agit per voluntatem.Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

¶ 2 Præterea.Id quod est per essentiam,est primũ in quolibet ordine. Sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens.Ergo est agens per essentiam suam,quę est natura eius.Agit igitur per naturam, & non per voluntatem.Voluntas igitur diuina non est causa rerum.

¶ 3 Præterea.Quicquid est causa alicuius per hoc quod est tale,est causa per naturam, & non per voluntatem.Ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus:sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed August.dicit in.1.de doctri. Christia.† quòd quia Deus bonus est,summus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum,& non per voluntatem.

¶ 4 Præterea.Vnius rei vna est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei,vt supra dictũ est.† Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

SED

SED contra est,quod dicitur Sapien.11. Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere voluntatem Dei esse causa rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, vt quidam existimauerunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primò quidem ex ipso ordine causarũ agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus & natura, vt probatur in.2.Physicor.† necesse est vt agenti per naturam prædeterminetur finis & media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu.Sicut sagittę prędeterminatur finis & certus motus à sagittante. Vnde necesse est,quòd agens per intellectum & voluntatem sit prius agente per naturam. Vnde,cùm primum in ordine agentium sit Deus : necesse est quòd per intellectum & voluntatem agat. Secundò,ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet vt vnum effectũ producat:quia natura vno & eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo,quia secundum quod est tale agit. Vnde quandiu est tale,non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum.Cũ igitur esse diuinum non sit determinatum,sed cõtineat in se totam perfectionem essendi,non potest esse quòd agat per necessitatem naturę,nisi forte causaret aliquid indeterminatum & infinitum in essendo:quod est impossibile, vt ex superioribus patet*. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis & intellectus ipsius. Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secũdum hoc enim effectus procedunt à causa agẽte secundùm quod præexistunt in ea:quia omne agens agit sibi simile.Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Vnde cùm esse diuinum sit ipsum eius intelligere: præexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo,& sic per consequens per modum voluntatis.Nã inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est,pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

AD primum ergo dicendum, quòd Dionys. per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter , sed secundùmquid : inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus,prout scilicet electio discretionem quandam importat.

AD secundum dicendum,quòd quia essentia Dei est eius intelligere & velle,ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit,sequitur quòd agat per modum intellectus & voluntatis.

AD tertium dicendum,quòd bonum est obiectum voluntatis.Pro tanto ergo dicitur,quia Deus bonus est summus,inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia,vt supra dictum est.*

AD quartum dicendum, quòd vnius & eiusdem effectus, etiam in nobis est causa scientia vt dirigens, qua concipitur forma operis,& voluntas vt imperans: quia forma vt est in intellectu tantum,non determinatur ad hoc quòd sit vel non sit in effectu,nisi per voluntatem. Vnde intellectus speculatiuus nihil dicit de operando.Sed potentia est causa vt exequens, quia nominat immediatum principium operationis.Sed hæc omnia in Deo vnum sunt.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Quã probat D.Thomas tripliciter,vt patet in articulo. Et est certa secundum fidem, vt patet ex testimonio Sapientiæ.11. Quomodo potuisset aliquid permanere nisi tu voluisses.

COMMENTARIVM.

PRO intelligentia conclusionis notandum est, q̃ dupliciter potest intelligi aliquid agere ex necessitate naturæ. Vno modo non concurrente intellectu & voluntate,vel per accidens concurrente, vt ignis generat ignem, & homo generat hominem. Secundò modo dicitur agens ex necessitate naturæ quia quamuis operetur intellectu & voluntate, tamen operatur quatenus hæ potentiæ sunt naturæ quædam,& non vt sunt indifferentes ad vtrumlibet. Et ita diuinus intellectus & diuina voluntas considerantur vt natura ad productionem diuinarum personarum. Sic etiam noster intellectus & voluntas operantur vt naturæ quædam, & determinantur ad vnum,quantum ad specificationẽ actus,respectu primorum principiorum & beatitudinis in communi.Cum igitur D.Tho.ait,Deum operari per voluntatem,& non ex necessitate naturæ,intelligit de operatione ad extra : at si de operatione adintra intelligeretur, tunc Deus non operatur primo modo adintra ex necessitate naturæ, sed secundò modo operatur intellectu & voluntate perse concurrentibus vt natura infinitè perfecta. Notandum est secundo circa secundam rationem (nam prima manifesta est) quòd dictum illud,ad naturale agens pertinet vt vnum effectum producat,intelligendum est de immediata actione quantum est ex parte agentis naturalis, sicut sol determinatur ad vnum , scilicet per actionem illuminandi:cæterum differentes effectus causat propter differẽtiam secundarum causarum efficientium , vel materialium.Notãdum est tertiò circa tertiam rationem,quod D.Tho.loquitur suppositа doctrina præcedentis articuli. Vbi ostensum est, nullam creaturam procedere ex necessitate à voluntate diuina ipsius Dei. Vnde bona est illa consequentia, si aliquid procedit per modum intelligibilem,necesse est,vt procedat per modum voluntatis , quia loquitur de procedente per intellectum & non ex necessitate naturæ. Hoc enim necesse est determinari per voluntatem. Vnde patet solutio ab obiectionem,quæ fieri poterat contra consequentiam asserendo instantiam de Filio Dei procedẽte per modum intelligibilem,& non per modum voluntatis.

Quæritur tamẽ breuiter,cùm diuina scientia sit causa rerum,vt dictum est quæst.14.art.8.& diuina voluntas sit etiam causa,vtra sit prior altera,vel immediatior? Respondetur quòd nulla potest esse differentia, nisi in nostro modo intelligendi , secundùm quem prior est scientia siue ars faciendi,quàm voluntas exercendi artem. Vnde possumus dicere,quòd scientia non habet rationem causæ in actu,nisi ex voluntate determinante & applicante scientiam ad opus. Item aliter potest assignari differentia, quòd voluntas quidem quantum ad specificationem effectus non est immediata causa, cui assimiletur,sed potius idea est quam effectus imitatur.Sed quantũ ad exercitium volũtas determinat immediatè effectũ,vt fiat. Cæterũ potẽtia executiua proprius dicitur intellectus,iuxta illud,Dixit,& facta sunt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qui plures rationes conclusionis desiderat, videat D. Thom. 2. contra gent. c. 23. & 24. videat etiam M. Soto lib. 8. Phy sic. vbi contra Arist. qui in hac parte vehementer errauit, late disputat.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam.

119 1. d. 41. ar. 3. co. Et. 1. con. ca. 86. & lib. 2. ca. 28. & 29. Et l. 3. ca. 97. † Li. 83. q. q. 46. parũ à med. to. 4

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd voluntatis diuinæ etiam sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augusti. † lib. 83. quæst. Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

Arti. præc.

¶ 2 Præterea. In his quæ fiunt à volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliã causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, vt ostensum est †. Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem diuinam. Et sic omnes scientiæ essent superuacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconueniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis diuinæ.

¶ 3 Præterea. Quod fit à volente non propter aliquam causam dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt dependeãt ex simplici eius voluntate, & nõ habeant aliquam causam aliam: quod est inconueniens.

Li. 83. q. q. 27. in fine. tom. 4.

SED contra est, quod dicit Augustin. * in libro. 83. quæst. Omnis causa efficiens maior est eo quòd efficitur: nihil tamen maius est voluntate Dei. Non ergo causa eius quærenda est.

RESPONDEO dicendum, quòd nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cum voluntas consequatur intellectum: eodem modo contingit esse causam alicuius volentis vt velit, & alicuius intelligentis vt intelligat. In intellectu autem sic est quòd si seorsum intelligat principium, & seorsum conclusionem, intelligentia principij est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, vno intuitu apprehendens vtrunque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Vnde si aliquis vno actu velit finem, & alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem: sed, si vno actu velit finem & ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quòd velit ordinare ea quæ sunt ad finem in finem. Deus autem sicut vno actu omnia in essentia sua intelligit, ita vno actu vult omnia sua bonitate. Vnde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus, in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed tamen vult, ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

AD primum ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationabilis est, non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult vnum esse propter aliud.

AD secundum dicendum, quòd cùm velit Deus effectus sic esse, vt ex causis certis proueniant ad hoc ꝙ seruetur ordo in rebus; non est superuacuum etiam cũ voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen superuacuum, si aliæ causæ quærerentur vt primæ, & non dependentes à diuina voluntate. Et sic loquitur Aug. in. 3. de Trin. † Placuit vanitati Philosophorum etiam alijs causis effectus contingentes tribuere, cùm omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei.

AD tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus esse propter causas, quicunque effectus præsuppo nunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola diuina voluntate dependent, vt pote, si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus vt deseruirent intellectui, operando diuersa opera: & voluit eum habere intellectum ad hoc quòd esse homo: & voluit eum esse hominem vt frueretur ipso, vel ad complementum vniuersi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos vlteriores. Vnde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Cuius ratio in virtute hæc est. Si daretur aliqua causa diuinæ voluntatis, aut esset extra Deum, aut in ipso Deo. Sed extra esse non potest, quia omnis causa in eo quod causa est, superior est, & ab ea dependet id cuius est causa; quod impossibile est competere diuinæ voluntati. Rursus neq; in ipso Deo potest esse causa. Quia Deus vnico actu vult omnia in sua bonitate, sed idem non potest esse causa sui ipsius, ergo non datur ad intra aliqua causa diuinæ voluntatis. Et iste est discursus D. Tho. in summa. Quem explicat ex comparatione ad actum intellectus diuini, cuius nulla assignatur causa. Obseruẽt Theologi quòd in nullo genere causæ dari potest causa diuinæ voluntatis, v. g. nec finalis, nec efficiẽs, nec formalis, nec materialis. Et hoc obseruandum est pro Materia de gratia. Nihil enim præsupponit voluntas Dei, cuius ipsa non sit causa.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum notat Caietanus quatuor propositiones pro modo loquendi in hac materia. Prima est, quòd in rerum natura quædam sunt propter alia. Hæc est apertissima; Nam fructus terræ sunt propter animalia, mundus propter hominem, & homo propter Deum. Hic enim est ordo, quẽ disposuit naturæ autor. Secunda propositio. Deus vult vnum volitũ propter aliud. Hęc etiam est vera: quia nõ significatur causa finalis diuinę volũtatis, sed solũ vnius voliti, quod Deus vult esse propter aliud. Tertia propositio. Hoc est volitum à Deo propter aliud volitum. Hæc

Hæc videtur habere ambiguitatem: quia videtur esse sensus, quòd ratio volendi vnum, sit velle aliud. Sed Caietanus ait esse veram, quia causalitas in illa significata tantùm ponitur ex parte volitorum. Et ita D. Tho. loquitur. 1. contra gent. cap. 87. & 88. vbi ait, quòd vnũ volitum à Deo est causa alterius, quòd cadat sub ordine voluntatis diuinæ. Adiuertendum tamen cum eodem Caietano, quòd actus diuinæ voluntatis caret causa, nõ solum vt est tale ens, sed etiam vt est velle seu volitio attingens volita. Itaque attingentia diuinæ voluntatis actiua respectu vnius voliti non est causa attingentiæ actiuæ respectu alterius voliti. Cum hoc tamen stat, ꝙ idem actus diuinæ voluntatis habeat causam ex parte vnius voliti respectu alterius; ita sanè quod attingentia passiua vnius voliti sit causa attingentiæ passiuæ alterius. Ac si diceremus, quòd esse volitum vnius causatur ex esse volito alterius. Et non solum esse naturale vnius causatur propter esse perfectum alterius. v. g. homo habet esse volitum à Deo, & bruta habent esse volita à Deo, & quia homo habet esse volitum, bruta habent esse volitum. Quarta propositio. Deus vult hoc, quia vult aliud: hæc in rigore falsa est, quia importat causam actus voluntatis diuinæ, & attingentiam ipsius ad vnum volitum causari ex attingentia ad aliud. Vnde D. Tho. in art. negat istam, Deus propter hoc, vult hoc, quia facit eundem sensum. Concedit tamen istã, Deus vult hoc esse propter hoc. Ait tamen Caietanus, quòd interdum piè sunt interpretandæ huiusmodi locutiones etiam si in rigore scholastico videantur falsæ, vt si v. g. concionator diceret: Quia Deus vult peccatorem conuerti, vult illum temporaliter puniri; certe causalitas piè referenda est ad ipsa volita inter se, non ad diuinam voluntatem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm voluntas Dei semper impleatur.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus. 1. ad Timoth. 2. quòd Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Sed hoc non ita euenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

¶ 2 Præterea. Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum, sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum, sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

¶ 3 Præterea. Voluntas Dei cùm sit causa prima, non excludit causas medias, vt dictum * est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ. Sicut effectus virtutis mõtiuæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus diuinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarũ causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

SED contra est quod dicitur in Psal. 113. Omnia quæcunque voluit Deus fecit.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius euidentiã considerandum est, ꝙ cum effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem hoc est, quòd licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma vniuersali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel viuum, non autem potest esse aliquid quod nõ sit ens. Vnde hoc idem: in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinẽ alicuius causæ particularis agentis, non autẽ extra ordinẽ alicuius causæ vniuersalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur: quia si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliã causam particularem impedientẽ: quæ continetur sub ordine causæ vniuersalis. Vnde effectus ordinem causæ vniuersalis nullo modo potest exire. Et hoc etiã patet in corporalibus. Potest enim impediri, ꝙ aliqua stella nõ inducat suum effectum. Sed tamen quicunq; effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet ꝙ reducatur per aliquas causas medias in vniuersalem virtutem primi cœli. Cũ igitur voluntas Dei sit vniuersalis causa omnium rerum, impossibile est, ꝙ diuina voluntas suum effectum non consequitur. Vnde quod recedere videtur à diuina voluntate secundùm vnum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium. Sicut peccator, qui quantum est in se, recedit à diuina voluntate peccando, incidit in ordinem diuinæ voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

AD primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli, quòd Deus vult omnes homines saluos fieri, &c. potest tripliciter intelligi. Vno modo, vt sit accommoda distributio secundum hunc sensum, Deus vult saluos fieri omnes homines, qui saluantur: nõ quia nullus homo sit quem saluum fieri non velit: sed quia nullus saluus fit quem non velit saluum fieri, vt dicit Augustin. † Secundò potest intelligi, vt fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum saluos fieri mares & fœminas, Iudæos & Gentiles, partios & magnos, non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò secundum Damascenum † intelligitur de voluntate antecedente: non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis diuinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est, quòd vnumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolutè consideratur bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, è cõtrario se habet. Sicut hominem viuere est bonum: & hominem occidi est malum secundùm absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominẽ, quòd sit homicida vel viuens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, & malum est eum viuere. Vnde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem viuere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem saluari, sed consequenter vult quosdam damnari secundùm exigentiam suæ iustitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus simpliciter volumus, sed secundùmquid: quia voluntas comparatur ad res secundùm quod in seipsis sunt, in seipsis autem

Libr. 1. de præ. san. c. 8. Enchi. c. 103. to. 3. Et li. 4. cõ. Iulianũ. c. 8. tom. 7. † Lib. 2. orthod. fidei. ca. 29. non multũ à fine. Aug. ad ar. fals. Ipsor. art. 2. & de cor. & gr. c. 15.

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem sunt in particulari. Vnde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud consideratis omnibus circunstantijs particularibus: quod est consequenter velle. Vnde potest dici, quòd iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundū quid vellet eum viuere, scilicet in quantum est homo. Vnde magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas. Et sic patet quòd quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult non fiat.

AD secundum dicendum, quòd actus cognoscitiuæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitiuæ est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem entis & veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

AD tertium dicendum, quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est vniuersaliter prima sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem euadere. Et sic est de volnntate Dei, vt dictum est *. In cor. art.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ista conclusio intelligenda est de voluntate Dei simpliciter & absolutè. Ratio est. Quia omnis causa vniuersalis attingit semper quemlibet effectum, ita vt nullus effectus sit, qui recedat ab ordine causæ vniuersalis, sed diuina voluntas est causa vniuersalis, vt artic. 5. dictum est, ergo voluntas Dei semper impletur, hoc est, semper Deus efficit quod vult.

Pro explicatione maioris propositionis aduertit D. Thom. quòd cùm effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem est ratio seu proportio in causis agentibus, quæ est in causis formalibus, sed in causis formalibus ita contingit, q̄ licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma vniuersali, nihil potest deficere, vt v. g. potest aliquid non esse homo, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens, ergo proportionabiliter in causis agentibus, potest quidem particulare agens non habere effectum qui assimiletur suæ formæ particulari, non autem potest esse, vt agens vniuersale frustretur effectu correspondente suæ formæ.

Secunda conclusio ad primum. Non semper fit quod Deus vult voluntate antecedenti, semper tamē fit quod vult voluntate consequenti.

Tertia conclusio explicatiua præcedentis. Voluntas antecedens est, quæ respicit id quod licet sit bonū in prima sui consideratione, tamē prout cum aliquo adiuncto consideratur, è contrario se habet. Voluntas verò consequens est, quæ respicit aliquod bonum, quod cum omnibus suis circunstantijs retinet rationem boni.

Est exemplum. Iudex voluntate antecedenti vult omnem hominem in republica viuere, sed voluntate consequenti vult homicidam occidere. Ecce in prima consideratione consideratur homo secluſa circunstantia peccati: at verò in secunda consideratione consideratur homo vt homicida.

Quarta conclusio ibidem. Quod antecedenter volumus, non simpliciter volumus, sed secundùm quid: quod autem consequenter volumus simpliciter volumus. Ratio huius est. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt, in se ipsis autem sunt in particulari cum omnibus suis circunstantijs, ergo simpliciter volumus, secundùm quod volumus aliquid consideratis omnibus circunstantijs particularibus, quod est simpliciter velle.

COMMENTARIVM.

NOtandum in hoc articulo, primam conclusionem in sensu explicato esse certam secundum fidem. Probatur ex Psal. 113. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit, & Isai. 46. Consilium meū stabit, & omnis voluntas mea fiet. Notandum secundò, quòd in sacris literis inueniūtur testimonia, in quibus videtur affirmari voluntatem Dei non semper adimpleri. v. g. Matt. 23. Quoties volui cōgregare filios tuos, sicut gallina cōgregat pullos sub alas, & noluisti. Et 1. ad Tim. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri, & tamen certum est, q̄ non omnes salui fiunt, propterea D. Thom. affert doctrinam sanctorum patrum, per quam hæc & similia testimonia catholicè explicentur.

DVbium est vt doctrina D. Tho. magis innotescat, an voluntas antecedens sit aliquis actus formaliter existens in Deo, sicut voluntas consequens est actus formaliter & propriè existens in Deo? Quod est quærere, an Deus habeat hunc actum propriè & sine metaphora, vellem omnes homines saluos fieri. Sicut mercator tempestate compulsus habet hūc actū, vellem seruare merces meas, sed ne ipse pereā volo absolutè eas proijcere in mare. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Talis actus, vt ait D. Thom. in art. ad. 1. magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas, sed velleitas dicit intrinsecè imperfectionē, ergo talis actus non est in Deo. ¶ Secundò. Si in Deo ponitur expresse & formaliter illa velleitas, sequitur, q̄ in Deo est otiosa & ficta voluntas. Probatur sequela. Si in humanis aliquis pater haberet voluntatem absolutam excludendi filium ab hæreditate, non alia de causa, nisi quia vult, & aliàs diceret, q̄ vellet illum filium admittere ad hæreditatem, otiosa videretur & ficta talis velleitas, quia si verè vellet, vtiq; faceret, cum possit absque aliquo dispendio suo. Sic ergo cum Deus velit, quosdà absolutè excludere à regno suo, non videtur verosimile, q̄ in Deo sit iste affectus voluntatis, vellem istos admittere. ¶ Tertiò. Si verificatur, q̄ Deus vellet omnes homines saluos fieri per actum expressum & formalem voluntatis, pari ratione verificaretur, q̄ vellet omnes angelos saluos fieri: sed respectu angelorum non habuit talem voluntatem, ergo neq; respectu hominum. Probatur minor. Quia respectu angelorum non potest assignari peccatum propter quod puniendum subtraxerit Deus auxilium gratiæ, quo perseuerarent si illud habuissent qui ceciderunt, sicut in hominibus potest assignari causa ipsum peccatum originale. ¶ Quartò. Si iste actus est in Deo formaliter, vellem omnes homines saluos fieri respectu

respectu hominum creatorum vel creandorum, pari ratione poneretur respectu eorum, qui non sunt creati, neq; creandi. Patet consequentia. Quia talis voluntas antecedens nihil ponit in re, ergo potest esse respectu non existentiū in aliqua temporis differētia. ¶ Quintò. Quia pari etiam modo concedēdum esset, quòd Deus vellet, omnes peccatores puniri in æternum. Probo sequelam. Quia peccantem contra Deum puniri bonū est & iustum absolutè consideratum, ergo voluntate antecedenti Deus vult illud, consequens est falsum. Nā contradictoria est vera Ezech. 33. Viuo ego dicit Dominus, nolo mortem impij.

Sed pro parte affirmatiua arguitur primò ex D. Th. in hoc articulo ad primum vbi ait, quòd sicut iudex homo habet illam voluntatem antecedentem, qua vellet omnes homines seruare: ita Deus vult omnem hominē saluum fieri. Et de verit. q. 23. art. 2. videtur idē sentire. ¶ Secundò. Quia si Deus reuera non habet formaliter in se aliquem affectum, aut voluntatem saltem antecedentem, vix possunt explicari ea, quæ in sacris literis dicuntur de diuina benevolentia erga homines. v. g. ad Roman. 2. Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? Et. 2. Petri. 3. Non tardat Dominus promissi, sicut quidam existimant, sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reuerti: si autem in Deo nulla prorsus est voluntas formalis respectu huiusmodi obiectorum, quæ actu non fiunt, videbuntur potiùs istæ locutiones esse fictiones, quàm affectiones Dei erga salutem hominū, ergo. Cōfirmatur exemplo patris in humanis, qui vult filium studiosè vitam agere, & certè talis affectus bonus est, & testimonium bonitatis naturæ, ergo potest poni in Deo talis effectus. ¶ Tertiò. In Christo Domino fuit talis velleitas: vellet enim Christus, omnes homines saluos fieri, ergo non repugnat Deo, quòd velit, omnes homines saluos fieri: Imò verò videtur sequi per bonam consequentiam. Nam quæcunque Christus volebat humana voluntate, etiam Deus volebat illum velle talia, ac per consequens volebat obiectum voluntatis Christi, & illud placebat Deo. Etenim Christus semper volebat quæ placita erant Deo. Neque valet respondere, quòd huiusmodi velleitates important imperfectionē in volente, & ideo non esse in Deo. Etenim quamuis hæc imperfectio inueniatur in creatura, tamē in Deo propriè potest esse illa velleitas, ita vt imperfectio significata referatur ad effectū, nō ad ipsum Deū.

PRO decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Probabile est, & potest defendi saltem fide, q̄ in diuina voluntate sit actus formalis & expressus respectu aliquorum bonorum, quæ quidem nō fiunt, sed præcipiuntur à Deo vt fiant, vel cadunt sub consilio, vel possibilia sunt fieri secundum legem communē & communia media, quæ proposita sunt à Deo. Explicatur cōclusio. Nolumus enim asserere, quòd est actus distinctus voluntatis diuinæ quo vellet ista bona fieri, ab actu quo Deus vult suam bonitatē: etenim in Deo non est nisi vnicus actus voluntatis: sed volumus dicere, quòd quemadmodū ipsemet actus voluntatis, quo Deus necessariò vult suam bonitatem, est actus quo liberè vult alia à se, & nihilominus ponimus formaliter in Deo actum voluntatis liberum respectu creaturarū: Ita proportionabiliter idem ipse actus, quo Deus vult absolute aliqua bona fieri, sit etiam actus quo vellet alia bona fieri, quæ tamen non fiunt. Hæc conclusio probatur argumentis factis pro parte affirmatiua. Et confirmantur. Nā quemadmodum ponimus in Deo formaliter actum liberi arbitrij, qui est respectu rerum ad extra, cuius tamen obiectum formale non est aliqua res ad extra: Nulla enim ratio formalis diuinæ voluntatis esse potest, nisi diuina bonitas: Ita etiam non erit inconueniens, vt idem actus respectu quarundam creaturarū sit velleitas & desiderium ablata imperfectione.

Secunda conclusio. Multò probabilius videtur, q̄ in Deo non sit formaliter voluntas, quæ significetur hoc nomine, velleitas, sed sufficit, quòd talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. Explicatur conclusio exemplo. Nam quemadmodum verificatur etiam de Deo illa maxima, omne agens agit inquantum est actu, quamuis creaturæ, quarum Deus est autor, nō sint in illo formaliter, sed eminenter: Ita bonæ affectiones, quæ reperiuntur in hominibus, quarum Deus est causa, sunt etiam in Deo formaliter vel eminenter. v. g. affectus hominis Christiani, quo vult omnes homines saluos fieri, cuius Deus est causa, necesse est quòd sit in Deo formaliter vel eminenter. Probatur ergo conclusio quantum ad priorem partem argumentis factis pro parte negatiua. Ex quo statim colligitur secunda pars. Quia si non est in Deo formaliter talis voluntas, necesse est, quòd sit eminenter, cùm Deus sit causa illius in sanctis. Cæterùm argumenta facta pro prima conclusione, sufficit vt probent, quòd illa voluntas sit ponenda in Deo saltim eminenter. Ex dictis sequitur, proportionabiliter dicendum esse, quòd respectu peccatorū, quæ fiunt, quæ Deus nolet fieri, ponenda est in Deo noleitas formaliter vel eminenter.

AD argumenta verò vtriusq; partis respondendum est. Ad primum igitur argumentum factū pro parte negatiua respondetur in fauorem primæ conclusionis negando, talem actum, qui est velleitas, importare intrinsecè imperfectionem, sicut odium peccati. ¶ Ad secundum respōdetur, quòd etiam si formaliter sit in Deo ille actus, non est otiosus, sed est diuinæ misericordiæ testimonium. Neq; rursus est ficta voluntas. Nō enim Deus sine causa permittit aliquos deficere ab vltimo fine, & excludere illos à regno suo: sed causa est, vt ostendatur iustitia vindicatiua Dei in eos, qui ceciderunt, & maior abundantia misericordiæ in eos, qui salui fiunt, vt ait D. Diony. de diuin. nomi. c. 3. & Apostolus ad Roman. 9. Quòd si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. ¶ Ad tertium respondetur, q̄ etiam potest poni in Deo respectu angelorū creatorū voluntas antecedens, qua voluit, omnes angelos saluos fieri, quia omnibus dedit gratiā per quam ordinabatur ad gloriā, & omnes illuminauit, vt subijcerentur diuinæ misericordiæ. Neq; tamē opus est [illegible] antea peccauerint ad [illegible], q̄ volūtate consequenti voluerit Deus permittere, aliquos ex illis deficere ab vltimo fine, sed sufficit bonū vniuersi, & vt ostendatur iustitia Dei. De quo vide D. Aug. lib. 11. de ciuit. c. 18. ¶ Ad quartum respondetur, q̄ non est eadem ratio ad ponendum in Deo voluntatem respectu hominum possibilium, sicut respectu illorū, quos Deus vult creare. Quia voluntas antecedens præsupponit voluntatem simpliciter circa res in esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

naturali, vt verificetur, q; Deus vult creaturã ad supernaturalem finem perducere. ¶ Ad quintum respondetur, q; consideratio hominis inquantum est peccator, non pertinet ad antecedentem voluntatem, sed ad consequentem, secundùm quam Deus vult quosdam punire. Vnde non sequitur, q; Deus vellet, omnes peccatores punire. Neq; rursus voluntate consequenti vult omnes punire: alioquin omnes punirentur, sed quosdam vult punire, quosdam autem non, sed saluos facere.

Ad argumenta verò partis affirmatiuæ dicendum est in fauorem partis negatiuæ. Ad primum respondetur, quòd exemplum D. Tho. de humano iudice non est aptum quantumad omnia, sed sufficit, q; conueniat quantum ad hoc, q; in Deo ponatur voluntas antecedens saltim eminenter, non autem formaliter: quoniã illa velleitas importat intrinsecè imperfectionem, si formaliter consideretur. Dicit enim inefficaciam voluntatis non potentis efficere quod desiderat: sicut si mercator vellet seruare merces suas, quas nihilominus proijcit in mare, quia non potest illas seruare. Et propterea non ponitur in Deo formaliter talis voluntas, ponitur tamẽ eminenter, & hoc sufficit. ¶ Ad secundũ respõdetur, quòd sufficienter explicantur illa testimonia sacræ scripturæ, in quibus nobis commendatur benignitas Dei circa salutem omnium hominum, si ponamus in Deo eminenter voluntatem antecedentem. ¶ Ad tertium respondetur, quòd concludit hoc ipsum, scilicet, quòd Deus volebat quod Christus volebat inquantũ homo voluntate antecedenti, sed hæc voluntas erat in Christo formaliter, in Deo verò eminenter.

Ex dictis potest colligi plenior intelligentia illius testimonij. 1. ad Timoth. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri. D. Tho. ponit tres explicationes in solutione ad primum. Prima est, vt distributio sit accommoda ideſt quotquot saluantur voluntate Dei saluãtur. Hæc est D. August. in Enchir. c. 103. & lib. de prædestinat. sanctorum. cap. 8. Secunda expositio est eiusdem ibidem, ita vt distributio accipiatur pro omnibus statibus hominum, & sit sensus. Deus vult ex omnibus hominũ statibus aliquos saluos fieri. Sicut accipitur illud Lucæ 11. Decimatis omne olus, vt distributio fiat pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Et hæc expositio est satis germana textui: quia illic Apostolus prædixerat, vt pro omnibus, pro regibus, pro ducibus fierent orationes, & pro ijs, qui in sublimitate constituti sunt: Hoc enim bonum est coram Deo, & saluatore, qui vult omnes homines saluos fieri. Ac si diceret, etiam milites, & duces, & reges. Tertia explicatio articuli non solum est Damasc. lib. 2. orthod. fidei. cap. 29. propè finem, sed etiam August. in lib. de spiritu & lit. cap. 33. quam explicuimus dubio præcedenti. Sit autẽ quarta explicatio ex August. epist. 59. quòd est mos scripturæ sanctæ, interdum loqui de parte tanquàm de toto. Exemplum est in. 1. ad Corin. vbi in principio laudat Corinthios, postea verò vehementer reprehendit, quia quidam erant laudandi, quidam verò reprehensione. Item Ioan. 1. Testimonium eius nemo accipit, quia non omnes receperunt. Quinta explicatio est Ambrosij super istum locum Apostoli. 1. ad Timot. 2. vbi ait, Vult omnes homines saluos fieri, si ipsi voluerint. Sed aduertendum est, quod quanuis ista cõditionalis sit vera, non tamen in antecedenti denotatur causa diuinæ voluntatis, quin potius diuina voluntas operatur in nobis ipsum velle & perficere, vt habetur ad Philip. 2. Vnde illa cõditio, si ipsi voluerint, explicatio est liberi arbitrij, hoc est, Deus non saluat resistentes, sed volentes, quòd autem velint, gratia Dei & voluntas eius efficit vt velint. Sexta explicatio potest esse de voluntate signi, de qua dicemus art. 11. Est autem voluntas signi in præsenti, quia Deus circa salutem omnium hominum multa facit, quæ solent esse signa voluntatis in hominibus, nimirũ, quia Deus præcipit & hortatur ad prosequẽda omnia ad salutẽ pertinẽtia. Vnde Deus se habet ad modũ volẽtis aliquid fieri. Septima explicatio est elegantissima & valde literalis, scilicet Deus vult omnes homines saluos fieri, ideſt Deus vult & facit, vt iusti velint & desiderent, omnes homines saluos fieri, Paulus desiderabat salutem omnium hominũ, & hoc ipsum postulat à fidelibus, vt velint. Imo maximè ipse Christus dominus inquantum homo habuit illam velleitatẽ & desiderium: quod quidem efficiebatur à Spiritu sancto. Hæc explicatio est D. Aug. lib. 22. de ciuitate. cap. 2. vbi ait. Quando secundum Deum volunt & orant sancti, vt quisque sit saluus, possumus illo modo locutionis dicere, vult Deus & non facit, ita vt ipsum dicamus velle, qui facit vt velint. Loquitur autem August. de modo loquutionis vsitato in sacris literis, vt Deo attribuatur actio, quam in nobis efficit dono suo, vt ait August. lib. 4. super Genesi. cap. 9. & ita explicat illud Gen. 22. Nunc cognoui, quòd timeas Deũ, ideſt cognoscere te feci, & ad Roman. 8. Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, hoc est, postulare nos facit, & super Psal. 52. in illud. Dominus de cœlo prospexit super filios hominum, vt videat; hoc ipsum docet & ita explicat prædictum versum, De cœlo prospexit, ideſt, homines, quorum conuersatio in cœlis est prospicere fecit. Et. 1. Corint. 2. Spiritus omnia scrutatur, ideſt scrutari nos facit. Et Deutero. 13. Tentat vos dominus Deus vester, vt sciat si diligitis illum, scilicet, vt dono suo scire vos faciat. Et per hanc regulam intelligitur illud Act. 1. vbi dicitur de Iuda traditore, Hic possedit agrum de mercede iniquitatis, scilicet, quia ex pecunia, quam accepit emerunt principes sacerdotum agrum figuli, & sic Iudas possedit agrum, ideſt possidere fecit. Octaua explicatio est, quòd loquitur de Christo. Ait enim, Coram saluatore nostro Iesu Christo, qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, &c.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrũ voluntas Dei sit mutabilis.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur q; voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Gene. 6. Pœnitet me fecisse hominem. Sed quemcunque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem, ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 2 Præterea. Ieremiæ. 18. ex persona domini dicitur, Loquar aduersus Gentem & aduersus regnum, vt eradicem & destruam & dispердam illud: sed si pœnitentiam egerit Gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui vt facerem ei. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 3 Præterea. Quicquid Deus facit, voluntariè facit, sed Deus non semper eadem facit. Nam quandoq; præcepit

præcepit legalia obseruari, quandoque prohibuit: Ergo habet mutabilem voluntatem.

¶ 4 Præterea. Deus non ex necessitate vult quod vult, vt supra dictum est †. Ergo potest velle & nõ velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Sicut quod potest esse & non esse, est mutabile secundùm substantiam: & quod potest esse hic & non esse hic, est mutabile secundùm locum. Ergo Deus est mutabilis secundùm voluntatem.

SED contra est quod dicitur Numer. 23. Non est Deus quasi homo, vt mentiatur: neque vt filius hominis, vt mutetur.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandũ est, q; aliud est mutare voluntatem, & aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadẽ voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsuppositа mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de nouo dupliciter potest incipere aliquid velle. Vno modo sic, q; de nouo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius. Sicut adueniente frigore, incipit esse bonum, sedere ad ignem, quod prius nõ erat. Alio modo sic, q; de nouo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, vt sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra †, quòd tam substantia Dei, quàm eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

AD primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendũ est, secundùm similitudinem nostrã. Cùm enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus: quanuis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundùm similitudinem operationis inquantum hominem quem fecerat, per diluuium à facie terræ deleuit.

AD secundum dicendum, quòd voluntas Dei cũ sit causa prima & vniuersalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est vt aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute & scientia & voluntate diuina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Vnde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurget: respiciens verò ad causam primam diuinam poterat dicere. Lazarus resurget. Et vtrunq; horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoq; sit futurum secundùm causam inferiorem: quòd tamen futurum non sit secundùm causam superiorem, vel econuerso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quod continetur in ordine causarum inferiorum, vt puta secundùm dispositionem naturæ vel meritorum: quod tamen nõ fit, quia aliter est in causa superiori diuina. Sicut cum prædixit Ezechiæ, Dispone domui tuæ, quia morieris & non viues, vt habetur Isai. 38. neq; tamen ita euenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia & voluntate diuina quæ immutabilis est. Propter quod dicit Greg. † q; Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suę. Quod ergo dicit, Pœnitentiam agam ego, intelligitur metaphoricè dictum. Nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

AD tertium dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi, quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quòd mutationem velit.

AD quartum dicendum, quòd licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, vt supra dictum est †.

Arr. 3. huius quæst.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Voluntas Dei est omnino immutabilis. Ratio est. Substantia eius & scientia sunt omnino immutabiles, ergo & voluntas. Antecedẽs patet ex supradictis in quæst. 9. & 14. Consequentia probatur. Quia tunc voluntas mutatur non quidem quando aliquis vult contraria fieri diuersis temporibus; hoc enim voluntate immutabiliter permanente fieri potest: sed tunc mutatur voluntas, quando quis incipit velle, quod prius nolebat, vel nolle quod prius volebat, sed hoc accidere non potest, nisi præsuppositа mutatione, vel ex parte cognitionis, quia incipit cognoscere, quod antea non cognoscebat, vel facta mutatione circa dispositionem substantiæ, quatenus de nouo incipit aliquid sibi esse conueniens, ergo cùm neutrũ istorum habeat locũ in Deo, bene sequitur, quòd voluntas eius non sit mutabilis.

COMMENTARIVM.

CONclusio huius articuli certa est secundùm fidem, vt patet Iacobi. 1. capit. Apud quem nõ est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio. Sed ratio articuli examinabitur in art. 10. Circa solutionem ad quartum aduertendum est, q; ita potest argumentum dissolui in forma dialectica distinguendo illam maximam, omne quod habet potentiam ad oppositа est mutabile, si intelligatur de potentia passiua concedo, sed hæc non est in Deo. Si autem intelligatur de potentia actiua nego maximam. Quia potẽtia actiua Dei ab æterno destinata est ad omnem effectum, qui temporaliter euenit. Vnde possumus dicere, quòd ex suppositione necessariò Deus vult omnia quę vult: & ita diuina voluntas non est indifferens ex suppositione: quia iam est destinata ad vnam partem contradictionis circa quemlibet effectum.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim August. in Enchir. † Nullus sit saluus, nisi quem Deus voluerit saluari. Et ideo rogãdus est vt velit, quia necesse est fieri si voluerit.

1. huius quæst.

Li. 20. moral. c. 23. in medio.

122 11. q. 10. ar. 4. Et. 1. cont. c. 85. Et lib. 2. c. 29. & li. 3. c. 73. vsq; 78. & 79. ſi. Et verit. q. 23. ar. 5. Et perih. l. 14. col. 5. † Enchir. c. 103. to. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea. Omnis causa, quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, vt dicitur in. 2. Physic. † sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apost. ad Rom. 9. Voluntati enim eius quis resistet? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem. l.1.2. Phys. text. 84. to mo. 2.

¶ 3 Præterea. Illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolutè. Sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrarijs compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem diuinā sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem: cum hæc conditionalis sit vera. Si aliquid Deus vult, illud est, omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo, quod omne, quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

SED contra. Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eueniunt. Et sic perit liberum arbitrium, & consiliū, & omnia huiusmodi.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autē omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis medijs: quia ea, quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea vero, quæ producit per causas contingentes sunt contingentia. Sed hoc nō videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidē: quia effectus alicuius primæ causæ est contingēs propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ. Sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin volūtas Dei effectum suum producat. Secundò, quia si distinctio contingentium à necessarijs referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem & voluntatem diuinam: quod est inconueniens. Et ideo melius dicendum est, quòd hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundùm id quod fit, sed etiam secūdùm modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solum sequitur quòd fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autē quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complemētum vniuersi. Et ideo quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proueniunt, quibusdam autem aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniant. Nō igitur propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes: sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit.

AD primum ergo dicendum, q̄ per illud verbum Aug. intelligēda est necessitas in rebus volitis à Deo nō absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc cōditionalē verā esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

AD secundum dicendum, quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quòd non solū fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

AD tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum, vnde & ea quæ fiunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Diuina voluntas necessitatem quibusdam volitis imponit nō autem omnibus. Ratio huius conclusionis est in summa. Quia diuina voluntas est efficacissima, ad quam sequitur effectus eo modo, quo Deus fieri vult, vult autem ad hoc, quòd sit ordo in rebus ad complementum vniuersi quædā fieri necessariò, quædam contingenter, ergo. Ex hoc sequitur contra quorundam sententiam, quòd non propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas præparauit.

Secunda conclusio ad primum. Diuina voluntas necessitatem conditionalem rebus volitis imponit, quatenus hæc conditionalis est necessaria. Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

COMMENTARIVM.

DOctrina quæstionis huius articuli complementum est doctrinæ D. Tho. supra quæst. 14. art. 13. ad primum vbi ait, quòd licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingēs propter causam proximam contingentem. Hic autem vlteriùs progreditur assignans anteriorem causam contingentiæ rerum, ita vt non solùm referatur ista contingentia in causas secundas, sed potissimè reducitur ad efficaciam diuinæ voluntatis.

DVbitatur principaliter in hoc articulo, an prima conclusio sit vera, & ratio eius, & rationes quibus D. Tho. reijcit contrariam sententiam sint bonæ? Arguitur primò pro parte negatiua. Diuina voluntas omnibus rebus imponit necessitatem, ergo falsa est secunda pars conclusionis. Probo antecedens. Quia hæc est necessaria consequentia, Deus ab æterno voluit res esse in tempore, ergo sunt. Antecedens est necessarium, ergo & consequens. Probatur minor dupliciter. Primò quia est propositio de præterito & vera, ergo necessaria, eo quòd ad præteritum nō est potentia, tum secundò, quoniam voluntas Dei est immutabilis, ergo saltem antecedens est necessarium necessitate infallibilitatis, ergo consequens non est contingens. Et confirmatur. Quia D. Thom. vbi supra ad secundum ait, quòd hæc est necessaria absolutè, Deus sciuit Antichristum futurum; sed eadem est ratio de ista, Deus voluit Antichristum fore, ergo est necessaria absolutè. Item, ibidem in solutione ad primum ait, quòd scientia Dei est causa prima necessaria, ergo etiam voluntas est causa prima necessaria. Patet consequentia. Quia nostro modo intelligendi ratio causandi competit diuinæ scientiæ ex ipsa voluntate Dei, quæ applicat scientiam ad opus. ¶ Arguitur secundò contra priorem partem conclusionis. Diuina voluntas quidquid

quidquid vult extra Deum, libere & nō ex necessitate vult, vt diximus artic. 3. ergo nulli rei imponit necessitatem. Consequentia patet. Quia nulla res est, quæ non possit non esse respectu diuinæ libertatis, quæ est prima rerum omnium causa, ergo falsa est prior pars conclusionis. Probatur antecedēs. Quia cælum potest annihilari à Deo, & angeli, ergo non habent necessitatem essendi simpliciter & absolutè, sed solùm ex suppositione suppositio q̄ Deus velit illos esse. ¶ Tertiò contra rationem conclusionis. Diuina voluntas nō est magis efficax causa respectu vnius rei, quàm alterius, ergo respectu diuinæ voluntatis & efficaciæ illius non potest colligi ratio differentiæ, quare quædam res contingenter fiant, aliæ vero necessariò. Cōfirmatur primò. Quia respectu efficaciæ diuinæ voluntatis omnia infallibiliter eueniunt, ergo nihil contingenter euenit respectu illius. Patet consequentia. Quia cōtingens & infallibile opponuntur saltem respectu eiusdē causæ. Confirmatur secundo, & probo, q̄ simpliciter repugnent contingens & infallibile seu necessarium, tum ex Aristot. 6. Met. asserente, Necessarium & contingens sunt differentiæ entis: tum etiam quia si aliquis effectus est contingens, ergo simpliciter loquendo potest nō esse, ergo eius contradictoria, scilicet necessariò euenit, falsa est simpliciter, ergo neque respectu diuinæ voluntatis verificabitur. Probo consequētiam. Quia quod verificatur respectu diuinæ scientiæ & voluntatis, simpliciter verificatur, ac per consequens darentur duæ contradictoriæ simul veræ. ¶ Quarto contra priorē rationē, qua D. Tho. reijcit illam sententiam, quæ reducit cōtingentiam rerum ad secundas causas contingentes, Est argumentum. Effectus primæ causæ potest esse contingens propter causam secundam non impedientem, sed modificantem ipsius primæ causæ influxum, ergo falsum est, quod dicit D. Tho. quod ideo effectus primæ causæ est contingens, quia impeditur à causa secunda. Antecedens patet in primo mobili, cuius quidē influxus nunquam impeditur à causa secūda, & tamē per solam modificationem planetarum emergunt effectus cōtingentes. ¶ Quintò contra secūdam rationem, qua reijcit eandem sententiam. Nulla enim videtur esse illa consequentia, scilicet, si distinctio contingentium à necessarijs referatur solum ad causas secundas, sequitur, q̄ talis distinctio est præter intentionem & voluntatem diuinam. Potest enim respōderi, q̄ nihilominus ipsæ causæ secundæ sunt volitæ à Deo propter perfectionem vniuersi, & consequenter ille defectus cōtingentię est permissus à Deo. ¶ Sextò. Nam dato q̄ sit aliqua causa altior contingentiæ rerum nihilominus natura secundarum causarum defectibilium erit propria radix contingentiæ, ergo immerito reprehenditur illa sentētia, præsertim cùm ipsemet D. Tho. supra q. 14. art. 13. ad primum dicat, q̄ licet causa prima sit necessaria, tamē effectus potest esse cōtingens propter causam proximam contingentem. ¶ Septimò. Peccatum est effectus cōtingens naturæ rationalis defectibilis, & tamen Dei voluntas non est causa peccati, ergo diuina voluntas non est vniuersalis causa & radix contingentiæ rerū. ¶ Vltimò. Etiamsi per impossibile Deus ipse operaretur ex necessitate naturæ ad extra, essent nihilominus effectus contingentes, ergo voluntas Dei non est prima radix contingentiæ rerum. Antecedens patet ex sententia Arist. 8. Phys. & 12. Metaphy. qui cùm opinatus fuerit, mūdum ex necessitate naturæ dimanare à Deo, nihilominus posuit effectus contingentes, referens illos ad causas secundas quantum ad contingentiam.

De hac difficultate sententia Caietani hęc est. Notat primò, q̄ titulus articuli intelligitur de necessitate absoluta, qua quædam partes vniuersi sunt necessariæ, vt corpora cœlestia, & angeli, quædam verò è cōtra sunt contingentes, vt singularia corruptibilia, & fortuita, & libera. Notat secundò, q̄ aliud est quærere, vtrùm omnia sint necessaria, aliud verò est quærere, vtrum omnibus volitis à Deo imponatur necessitas ab ipsa diuina voluntate; Primum non est præsentis considerationis formaliter, sed materialiter: quia hic agitur de diuina voluntate, & de effectibus eius prout sunt ab ipsa: & ideo sensus est, an ex hoc q̄ aliquid est volitum à Deo, sequatur illud esse per se necessarium in se absolutè loquendo. Nota tertiò, q̄ in hoc articulo nihil aliud inquiritur, quàm quæ sit prima & propria radix contingentiæ, & hoc in genere causæ efficientis. Neque descēdit quæstio ad contingentiam talem in particulari, sed quæstio est de contingentia absolutè, an propria & prima radix contingentię sit aliqua conditio secundarum causarum, an vero sit aliqua cōditio diuinæ voluntatis. Notat quartò, q̄ instrumentum dupliciter contingit concurrere ad opus. Vno modo quando defectus instrumenti non cadit sub electione artificis, sed sequitur aliunde ex necessitate materiæ. Altero modo quando ipse defectus est electus ab artifice, qui ex proposito vult efficere imperfectū opus. Cum igitur priore modo operatur artifex, tunc concursus artificis nō solum modificatur, sed etiam impeditur per instrumentū defectiuum, ne opus sit ita perfectum. Vnde imperfectio operis non tribuitur artifici, sed solum instrumento. Quandò verò secundo modo operatur artifex, tūc nō impeditur, sed modificatur cōcursus artificis, qui intendit per tale instrumētum, tale opus imperfectū facere. His suppositis ait Caietanus explicans sentētiam Diui Thomæ. Necesse est asserere rerū contingentiā reduci tanquam ad primam & propriam radicem, ad diuinā voluntatem tanquam ad causam efficientē & nō sicut dicebat opinio refutata in articulo, ad defectibilitatē in causis secundis inuentam. Et ratio est. Quia quādo defectus reducitur solùm in causam secundam, tunc non est ex electione agentis primi defectibilitas causæ secūdæ. At verò Deus elegit tales causas contingentes: alioquin talis effectus contingens esset præter intētionem & voluntatem diuinam, quod est inconueniens. Item quādo virtus primæ causæ solùm modificatur per causam secundam nō impeditur à suo effectu, quinpotius effectus causæ secūdæ principalius tribuitur primæ causæ. At verò quando defectus operis reducitur solum in conditionem causæ secundæ tanquàm in primam radicem, oportet, q̄ conditio causæ secundæ sit impediens, & non solum modificans efficaciam primæ causæ. Sed est magnum inconueniens dicere, q̄ sit aliqua causa secunda, quæ possit impedire, ne voluntas Dei suū effectum producat quod tamen sequitur ex opinione refutata in litera. Optimè ergo colligitur, q̄ prima radix contingētiæ rerum sit voluntas diuina efficacissima ad faciendum res non solum quātum ad substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum ipsarum, quātum ad fieri & quātum ad esse. Vnde quædam vult fieri necessariò, quædam cōtingenter. Sed voluntas sua omnia

Universidad de Deusto
Biblioteca

fortiter attingit quibusdã effectibus aptans causas necessarias, quibusdam contingentes & defectibiles, ex quibus effectus contingentes eueniant. Hæc est sententia D. Thomæ vt intelligitur & explicatur à Caietano. Sed antequam nostram sententiam proferamus, oportet prius circa quartum notabile Caietani aliquid aduertere. Videtur enim animaduersione dignum, quòd illum modum secundum concurrendi instrumẽti defectiui, scilicet ex electione artificis, cõparat cum secundarum causarum defectibilium concursu respectu diuinæ voluntatis, quæ ex electione per tales causas defectibiles operatur. Et quantum ad hoc vera est explicatio Caietani. Sed displicet quod ait, virtutẽ primæ causæ modificari per causam secundam, non tamen impediri: quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa vniuersalissima, qualis est diuina voluntas, intelligatur. Imo vero diuina voluntas omnia modificat, dum causa est vniuersalissima & efficacissima cuiuslibet rei, & quantum ad fieri & quantum ad esse & quantum ad modũ. Neque respectu attingentiæ actiuæ diuinæ voluntatis potest dari aliqua causa, vt dixit Caietanus, quæ in aliquo genere illam modificet, bene tamẽ respectu attingentiæ passiuæ circa vnum volitũ datur causa modificans, scilicet alia attingentia passiua alterius voliti, vt v.g. attingentia passiua diuinæ voluntatis respectu motus cœlorum modificatur per cõcursum secundarum causarum, quẽ etiam attingit diuina voluntas. Cæterum immediatus cõcursus diuinæ voluntatis consideratus vt se tenet ex parte agentis & vt est actio, impossibile est quòd modificetur ab aliquo inferiori, & ratio videtur euidens. Quia omnis causa modificabilis ab altera non determinat se ipsam ad effectum specialem, sed diuina voluntas seipsam determinat ad quemcunque effectum specialissimũ & singularem producendum, ergo non est modificabilis à causa inferiori concursus actiuus diuinæ voluntatis. Et confirmatur. Quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo asserere, quòd quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita cõcursus diuinæ voluntatis quantum est ex parte sua manet indifferẽs, sed modificatur & determinatur ad distinctos effectus per distinctas causas inferiores. Præterea, sicut se habet liberũ arbitriũ hominis respectu illorum, quæ omnino subijciũtur sibi; ita se habet, imò multò efficatius, diuina voluntas respectu eorũ quæ sibi subijciuntur, quæ quidẽ sunt vniuersa; sed cõcursus liberi arbitrij nostri ad aliquid agẽdũ per media subordinata nõ modificatur ab ipsis medijs, sed potius liberũ arbitriũ modificat motũ & cõcursum mediorũ, quæ sibi subijciuntur, vt v.g. quãdo artifex vult pingere imaginẽ ipsemet exactè adaptat penicillũ, præparat colores, mouet manũ, determinat ideã in mẽte, quã vult imitari. Tunc profectò liberũ arbitriũ artificis nõ modificatur ab istis medijs quatenus sibi subijciũtur, nisi fortè impediẽdo perfectionẽ effectus quatenus sibi non subijciuntur in aliquo: quinpotius ipsemet artifex per liberũ arbitriũ & artẽ determinat sibi huiusmodi media in quantum sibi subijciũtur. Ergo multo minus potest inueniri aliquid creatũ, quod determinet diuinæ volũtatis actiuũ cõcursum siue attingentiã actiuã. Deniq; arguitur. Nã omnis causa, cuius actio modificatur ab aliquo, dependet ab illo in sua operatione in aliquo genere causæ: sed Dei voluntas in sua operatione nõ dependet ab aliqua causa, ergo eius actio nõ modificatur ab aliquo. Probo maiorem inductiuè. Nam etiam primũ mobile quatenus modificabilis est eius concursus ad effectum specialem generationis equi, pendet in genere causæ materialis à causa particulari, & à dispositionibus eius, eo q̃ ipsum primum mobile non est causa totius entis, sed aliquo præsupposito operatur. Et huic consonat, quod philosophi dicunt, quòd causæ sunt sibi inuicem causæ, propterea q̃ ab inuicem pendent & modificãtur. Est aliud exemplum in artificialibus. Musicus pendet ab ipso instrumento musico, eo quòd per musicam nõ potest producere ipsum instrumentũ. Rursus artifex, qui facit instrumentũ pẽdet à materia, ex qua fieri debet instrumentũ in genere causæ materialis. Et hæc doctrina valde notanda est pro materia de gratia & de prædestinatione, in qua multi paralogizantur putãtes, quòd liberum arbitriũ hominis modificat æqualem concursum & auxiliũ Dei, determinãs illud ad magis vel minus efficiendũ. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quòd cum æquali auxilio gratiæ Dei vnus cõuertitur & alius nõ. Qua via facile inciditur in errorẽ Pelagianorũ. Sed de hoc aliàs & infra q. 23. Nunc autẽ satis sit nobis asserere, quòd nõ solum causa secũda nõ potest impedire cõcursum vniuersalissimæ causæ, vt dixit D. Tho. artic. 6. ad tertiũ: sed etiã neq; modificare cõcursum vniuersalissimæ causæ, quæ omnia operatur, & in omnibus quod vult & quomodo vult. Et ideo modificat efficienter vnam causam secundam mediante alia, vel vnũ effectum mediante alio. Et ita adimpletur quod inquit Apostolus ad Ephesi. 1. Qui operatur omnia secũdum consilium voluntatis suæ.

Iam verò ad pleniorẽ intelligentiã huius doctrinæ, & solutionẽ argumentorũ quæ supra fecimus, necesse est ante omnia distinguere modos necessarij, & contingentis. Notandũ ergo primò, necessariũ opponi per se primò possibili nõ esse, tanquam cõtradictorio: Vnde hæ sunt cõtradictoriæ; Necessariò cœlum est, possibiliter cœlum nõ est. Opponitur deinde impossibili contrariè: Vnde hæ cõtrariæ sunt, Necessariò Petrus currit, impossibiliter Petrus currit. Cæterùm cõtingẽti opponitur necessariũ secũdum partẽ inclusam virtualiter in cõtingenti, scilicet, quia cõtingẽs dicit possibile esse & possibile nõ esse, & ratione huius secũdæ partis opponitur necessariũ cõtingẽti. Quia igitur quot modis dicitur vnũ oppositorũ dicitur & alterũ, notandũ est secundò, q̃ necessariũ, quoad præsentẽ cõsiderationẽ attinet, quadrupliciter potest accipi. Primo modo dicitur principaliter de ipso Deo, cuius esse est sua essentia supra omne genus entis. Vnde Deũ esse est necessariũ necessitate absolutissima, quæ nullo modo pendet ab aliquo. Quo pacto nihil est necessariũ præter Deũ, sed analogicè creatũ aliquid potest dici necessariũ esse. Et ratio est. Quia necessitas essendi cœlorũ nõ oritur ex eorum essentia, sed ex libera voluntate Dei, qui potuit velle nõ communicare illud esse, & potestatẽ habet anihilandi vniuersas creaturas. & hoc est quod dicitur in Psalmo 101. Initio tu Domine terrã fundasti, & opera manuũ tuarum sunt cœli: Ipsi peribunt, tu autẽ permanes &c. Tu autẽ idem ipse es, & anni tui nõ deficiẽt. Vbi docet Spiritus sanctus, quòd esse solius Dei est necessariũ omnino absolutè & indepẽdenter ab aliquo. Quapropter sicut ens dicitur analogicè de Deo & creaturis, ita & necessa-

& necessariũ. Secundo modo dicitur necessariũ logicè vel metaphysicè, & ita verificatur de quibusdã propositionibus, vel de significatis ipsarum, in quibus affirmatur definitio de diffinito, vel pars diffinitionis, vel propria passio de proprio subiecto, vt v.g. homo est animal rationale, homo est risibilis, est aliquid necessariũ & æternæ veritatis. Sed obseruandum est hic, q̃ nulla veritas est æterna in se formaliter, nisi in intellectu diuino. Veritas enim quæ est formaliter in mẽte creata nõ est æterna, sicut neque ipsa mens, at veritas in mente diuina est æterna & idem cũ ipso Deo. Et ita verificatur, quòd homo est animal, est æternæ veritatis, vt docet D. Tho. supra q. 16. art. 7. ad 4. & q. 10. art. 3. ad 3. non quia veritas quæ est formaliter in enũtiabili sit æterna, sed quia radix & fundamentum illius veritatis est æternum in mente diuina. Tertio modo dicuntur aliqua esse necessaria physicè seu naturaliter, v.g. cœlos esse, angelos esse, mundum esse. Sed obseruãdum est, q̃ necessitas harum rerum non oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primò & positiuè, sicut oritur risibile ex ipsa essentia rationali: alioquin cœlum est, esset perpetuæ & æternæ veritatis; Sed dicuntur entia necessaria, quia postquam semel receperunt esse, nõ est in tota rerum natura, neque potest esse aliqua causa intrinseca, vel extrinseca ipsis rebus, per quam possint corrumpi vel desinere esse. Cæterùm respectu ipsius Dei, qui est ens extra omne vniuersum, non habent esse ex necessitate, quia non dimanant ab illo, neque conseruãtur ex necessitate simpliciter, sed liberè. Qua in re Arist. lubricus fuit, vt dicemus articulo. 10. Aliquãdo enim videtur sentire, q̃ Deus ex necessitate naturæ producit mũdum, aliquando verò q̃ libere gubernat res humanas. Cum hoc tamen stat, q̃ cœli simpliciter dicantur esse incorruptibiles, ita vt hæ propositiones sint æternæ veritatis, cœlum est incorruptibile, angelus est incorruptibilis: quia incorruptibilitas importat negationem principij intrinseci corruptibilitatis. At verò respectu ipsius esse, quatenus à Deo depẽdet, sunt res necessariæ ex suppositione, scilicet supposito quòd Deus liberè voluit dare illis esse, & voluntas eius est immutabilis, qua statuit Deus cõseruare istud esse in æternũ. Quarto modo dicitur necessarium ex suppositione, quæ necessitas potius est consequentiæ, quatenus aliquid necessariò sequitur ex alio præsupposito per bonam consequentiam; v.g. supposita volitione absoluta finis, necessariò voluntas vult media, quæ iudicãtur necessaria ad finem, id est ista consequentia est necessaria, Petrus vult absolutè sanitatem, & iudicat medium necessariũ esse potionem amaram, ergo vult potionem illam, non tamen consequens est necessariũ, vult potionem absolutè loquendo. Nam sicut potest non velle sanitatẽ, ita potest non velle potionem. De qua re videndus est D. Thomas. 1.2. q. 13. art. 6. Aduertendum etiam est hic, quòd huiusmodi suppositiones variæ sunt. Aliquando enim præsupponitur scientia Dei vel voluntas infallibilis & prouidẽtia illius respectu alicuius effectus. Aliquando præsupponitur causa contingens, posita tamẽ in actu & non impedita, & tunc necessariò sequitur effectus necessitate cõsequentiæ, qui nihilominus est contingens simpliciter. Et ita Arist. dixit lib. 1. Perihermen. cap. vlti. Omne quod est, quando est, necesse est esse. Cuius fundamentũ est. Quia duæ contradictoriæ nõ possunt esse simul veræ, quamuis vtraque simpliciter loquendo posit esse vera v.g. Petrus sedet, Petrus non sedet, si attendamus potentiam, vt sint veræ, vtraq; habet potentiam simul, vt vera sit. Si autẽ fiat coniunctio & simultas circa actum sedendi & nõ sedendi, tunc nõ possunt simul esse veræ, sed necessitate consequẽtiæ ex veritate vnius sequitur falsitas alterius, nõ necessitate cõsequentis. Et hoc est, quod communiter dicitur in sensu cõposito vel in sensu diuiso esse aliquid necessarium vel impossibile, vt v.g. dum Petrus sedet, necesse est sedere, in sensu composito est necessaria, nõ autem est necessaria in sensu diuiso: quia etiã dum sedet liberè sedet. Deniq; notandum est, quòd contingens naturaliter, & contingens moraliter differunt à contingente dialecticè tantum. Nam cõtingens dialecticè solum dicit possibiliter aliquid esse, & possibiliter non esse, neque ponit aliquã imperfectionẽ in causa: & ita Deus cõtingenter creauit mundum, & cœlum contingenter est, eo quòd in Deo est potestas simpliciter ad creandum & anihilandum cœlum. At vero cõtingens physicè addit intrinsecè & formaliter respectum ad causam defectibilem & impedibilem. Denique cõtingens moraliter addit intrinsecè & formaliter, quòd effectus productus contingens sit præter intentionem operantis. v.g. intendit aliquis occidere hominẽ, & occidit; illa occisio hominis effectus est contingens physicè, quia poterat impediri: si autem intendens occidere hominem occidit ferã, tunc occisio feræ fuit contingens moraliter & naturaliter.

HIS præiactis fundamentis sit prima conclusio. Ex eo quòd Deus ab æterno sciuit aut voluit aut prouidit omnia futura, non sequitur necessariò absolutè ita fieri, aut ita esse. v.g. effectus contingentes naturales aut actiones liberæ nõ fiunt absolutè loquendo ex necessitate. Hæc conclusio definita est in concilio Cõstan. Sess. 8. vbi inter errores Witcleff. 27. est, omnia est necessitate absoluta prouenire. Itẽ quoniam aliàs sequeretur, non esset liberum arbitriũ, & per consequens non esse leges & consilia, præmia & suppliacia, vt homines à malo arceantur, & ad bonũ excitẽtur. De qua re videndus est Aug. lib. 5. de ciui. c. 9. & 10. contra Cicer. & alios Stoicos, qui vt hominibus liberũ arbitrium tribuerent, negauerũt præscientiã, prouidentiãq; Dei circa res humanas. Vide etiam Gratian. 23. q. 4. ca. Nabucdonosor, vbi multa testimonia recitat pro conclusione. Aduerte tamẽ circa conclusionẽ, quod si quis assereret vniuersa alia naturalia præter actus liberi arbitrij ex necessitate absoluta & nihil contingenter euenire, quatenus omnia cœlorum moribus efficaciter subijciuntur, iste quidẽ erraret in scientia Physica, non autẽ in fide. Eatenus enim condemnatur error Witcleff. qui asserebat omnia ex necessitate prouenire, quatenus in hac vniuersali includit etiam liberũ arbitriũ. Cæterum contingentia effectuum naturalium dupliciter inueniuntur. Vno modo, non quia effectus impediatur hic & nunc, sed quia impedibilis erat quantum est ex parte causæ proximæ, à qua procedit. Et sic iste ignis contingenter generat hunc ignem hic & nunc. Altero modo quia effectus intentus à causa particulari reuera impeditus fuit propter cõcursum alterius causæ particularis, & sic Petrus cõtingenter generat monstrũ. Conclusio itaq; posita quantũ attinet ad contingentiam rerũ naturalium probatur. Nam si Deo operante ex necessitate naturæ, vt forte opinatus fuit Aristot. nihilominus docuit esse ponendã contingentiã rerũ naturaliũ, multò magis

Universidad de Deusto
Biblioteca

magis ponenda videtur cõtingentia, dum prima causa liberè operatur. Item si causæ propriæ effectus impedibilis est, vel etiam impeditur, ergo non necessariò absolutè operatur, ac per consequens effectus est cõtingẽs.

Secunda conclusio. Effectus contingentes aut liberi si comparentur ad scientiam vel prouidentiam vel voluntatem Dei sunt necessarij secũdum quid, scilicet ex suppositione, quæ necessitas est conditionalis seu potius consequentiæ, non consequentis. Hæc conclusio probatur. Quia hæ consequẽtiæ sunt bonæ & necessariæ, Deus vult aliquid fieri, ergo fit eo modo & quãdo vult fieri. Præterea Deus prouidit hoc futurũ, ergo erit. Item Deus præsciuit futurum peccatum, ergo erit illud peccatum, eò quòd in istis consequentijs antecedens non potest dari verum & consequens falsum, ergo conclusiones sunt necessariæ ex suppositione, idest supposito, q̃ antecedentia sint vera, necesse est simul verificari quæ sequũtur per necessariam consequentiã, & hoc est quod communiter dicitur in sensu composito esse necessarium cõsequens, scilicet quia impossibile est falsitatem consequentis simul stare cum veritate antecedentis. Quòd si quis objciat, liberi arbitrij vsum etiam destrui per hanc positionem, & frustra esse leges & consilia &c. quia tandem illud infallibiliter eueniet quod Deus prouidit, aut voluit, aut præsciuit futurum; nego sequelam. Quia Deus ita præsciuit, ita voluit, & prouidit, vt effectus egrederentur à causis secundis secũdum modum ipsarum. Neq; liberũ arbitriũ ad hoc facultatẽ habet, vt possit duo contradictoria simul operari, sed supposito q̃ vnum vult, impossibile est vt simul velit oppositum, etiam si non moueretur à Deo, sed ipsum esset prima causa suæ operationis. Sed in hoc consistit facultas liberi arbitrij quantũ est ex intrinseco iudicio operantis non eligere illud, quia iudicabat non habere necessariã connexionem cum fine, vel finẽ non necessariò volebat hic & nunc, vt statim artic. 10. dicemus.

Tertia conclusio. Nullus effectus est aut dicitur formaliter contingens per respectum ad voluntatem vel prouidentiam Dei, sed per respectum formalem ad causas proximas seu particulares defectiuas. Probatur prima pars. Omnis effectus per ordinem ad Deum est infallibiliter eueniens, nec impedibilis, ergo formaliter per talem ordinem non est contingens, aliàs esset impedibilis & non impedibilis respectu eiusdem causæ. Secunda verò pars probatur. Quia definitio effectus naturaliter contingentis datur formaliter per respectũ ad causam defectiuam & impedibilem: sed causæ particulares sunt huiusmodi, ergo &c. Ex hoc sequitur falsum esse, quod quidam aiunt, Deum ita suauiter concurrere cum causis secundis, vt cum causa necessaria concurrat vt causa necessaria, cum contingenti vt contingens causa. Sed reuera falluntur: quia nunquam est causa contingens eo modo quo loquimur de contingentia, scilicet, non logicè, aut metaphysicè, sed naturaliter, aut moraliter. Non enim Deus etiam liberè operans potest impediri. Fortiter ergo & suauiter attingit omnia quatenus efficacissimè operatur quæ vult, non destruens conditionem secundarum causarum, sed facit quasdam earum contingenter operari, alias vero necessariò absolutè & naturaliter, quatenus non sunt impedibiles ab alijs.

Quarta conclusio valde notãda. Humanæ actiones liberæ, quatenus liberæ sunt formaliter, referũtur non solùm ad immediatam causam, scilicet, ad facultatem liberi arbitrij creati, sed etiam ad primam causam liberam. Probatur. Quia actionem esse liberam, vt sic perfectio est simpliciter, vt artic. 10. dicetur, ergo in Deo est formaliter, ergo sicut omnis sapientia creata formaliter includit ordinem dependentiæ à suprema sapientia, ita liberum arbitrium vt sic formaliter includit talem ordinem ad primum liberum. Item, in analogis, in quibus forma significata inuenitur formaliter in vtroque extremo, ita res habet, quod forma minùs principalis habet intrinsecum ordinem ad principalem, sed liberum arbitrium est tale analogum, ergo &c. Hinc sequitur, quòd dum liberum arbitrium mouetur efficaciter à libero Dei arbitrio, siue naturaliter siue supernaturaliter, tantùm abest, vt ex hoc amittat libertatẽ, q̃ potius inde liberè operatur, sed solum sequitur, quòd nõ est primũ liberum, sed intrinsecè pendens ab alio libero arbitrio.

Quinta conclusio. Omnis effectus contingens principaliter refertur ad diuinam voluntatem tanquam ad causam propriam & primam efficientem ipsius contingentiæ. Hæc satis confirmata est à Caiet. supra.

Sexta conclusio quæ sequitur ex prædictis. Nullus effectus, cuius Deus solus sit causa, potest esse contingens. Probatur, quia effectus contingens, vt in præsenti loquimur, intrinsecè & formaliter dicit ordinem ad causam impedibilem: sed Deus non potest esse causa huiusmodi, ergo se solo nõ potest producere effectum contingentem. Quòd si quis objciat cõmune argum. Quicquid Deus potest facere cum causa secunda potest facere se solo, sed Deus efficit effectum contingentem mediante causa contingente, ergo se solo potest facere effectum contingentem. Respondetur, q̃ si argumentum aliquid valet, probaret etiam quòd Deus se solo posset producere sensationem absque sensitiuo: siquidem mediante sensitiuo in genere causæ efficientis producit sensationẽ. Respondetur, ergo ad argumentum quòd illa maxima intelligitur, quãdo effectus nõ includit intrinsecè & formaliter ordinẽ ad causam efficientem secundariam, vt sensatio intrinsecè, quoniam est actio immanẽs & vitalis, dicit ordinẽ ad causam efficientẽ sensitiuã. Similiter etiam effectus contingens dicit formaliter contingentiam in ordine ad causam defectibilem. Cæterùm eundem effectum quantum ad substantiam, quem producit causa contingens contingenter, posset Deus se solo producere non contingenter, sed omninò infallibiliter. Vt v. g. posset producere hunc ignem singularem, quẽ modo producit mediante causa contingente. Aduertendum est tamen, quòd in hac conclusione non negamus, quin posset Deus se solo producere rem contingentem, id est, non necessariam, vt sit necessariò, sed corruptibilem: Sic enim de facto creauit multas res & causas contingentes. Sed negamus, quòd in ratione effectus dicatur contingens id quod à solo Deo producitur, propter rationem assignatam: quia contingentia effectus vt sic, formaliter reducitur in causam defectiuam & impedibilem.

Septima conclusio. Si Deus operaretur omnia ex necessitate naturæ, nihilominus esset contingentia in rerum natura. Hæc conclusio est contra Scotum in. 1. dist. 2. q. 2. & dist. 8. q. 2. qui tenet, Aristotelem cum cæteris philosophis contradictoria asseruisse, dum aliquid contingenter fieri dixerunt, & tamen Deum agere ex necessitate putauerunt. Et ratio Scoti est. Quia

Quia quamuis ille cõcordet nobiscum in hoc, q̃ prima radix contingentiæ sit conditio diuinæ voluntatis, sed tamen differt in hoc, q̃ nos dicimus, illam cõditionem esse summam efficaciam diuinæ voluntatis: ipse autem dicit, q̃ illa conditio est cõtingentia diuinæ voluntatis: nomine autem, contingentiæ diuinæ voluntatis, nõ intelligit aliquam imperfectionem, sed libertatem illius. Caietanus autem merito reijcit hanc opinionẽ Scoti, & probat nostram cõclusionem. Quia si diuina voluntas ex necessitate vellet & causaret vniuersum, nihilominus essent causæ defectibiles & impedibiles adinuicẽ, vt modo sunt, ergo effectus contingenter prouenirent ab illis. Confirmatur. Quia essent agentia libera, scilicet homines, inter quos poterat esse fortuna & contingentia, quatenus præter intentionem aliquid eis accideret, aut operarentur defectibiliter. Sed hæc secunda ratio Caietani nobis non placet.

Vnde sit octaua conclusio. Facta hypothesi, quòd Deus operaretur ex necessitate naturæ, nõ reduceretur contingentia rerũ ad Deum tanquã ad primam radicẽ efficientem. Probatur. Quia defectibilitas secundarum causarum non esset ex electione Dei, ergo effectus contingens esset præter intentionem primæ causæ. Patet consequentia ex quarto notabili Caietani.

Vltima conclusio. Si Deus ad extra operaretur ex necessitate naturæ, nullum esset liberum arbitrium in rebus. Probatur primò. Nam si est liberum arbitrium, vel mouetur à se tanquam à primo mouẽte, vel à Deo: Si à se, ergo Deus non est primum mouens: Si à Deo ex necessitate mouente, ergo non est liberum. Probatur consequentia. Deus mouet ex necessitate naturæ, ergo voluntas non mouetur libere. Quia hæc consequentia est bona, Deus mouet voluntatem, ergo voluntas mouetur à Deo, antecedens est necessarium omnino, ergo & consequens: Non ergo est facultas in voluntate vt aliter moueatur. Præterea secundo. Quod aliquãdo est in actu, aliquando in potentia, necesse est vt ab alio moueatur; sed Deus ex hypothesi semper vno modo operaretur ex necessitate naturæ, ergo voluntas semper necessariò esset in actu, aut nunquam. Non enim daretur causa huius indifferẽtiæ voluntatis ad vtrumlibet, magis quàm in bruto. Nec mirũ, q̃ ex tali suppositione impossibili tam absurda sequantur. Denique ex quarta conclusione probatur hęc vltima. Nam sicut ablata prima sapientia tollitur omnis sapientia, sic ablato primo libero arbitrio tollitur omne liberũ. Sicut enim dependentia est intrinseca in fieri & etiã in conseruari eorũ, quæ non sunt suũ esse ab ente per essentiã habens esse: ita in huiusmodi perfectionibus, quæ non competunt per essentiam iplis rebus est dependentia formalis & intrinseca ab eo, quod est tale per essentiam.

AD argumenta respondetur. Ad primum, in quo tangitur celebris difficultas, sunt multi modi respondendi. Sed optimus mihi videtur iste. In forma enim, nego antecedens. Ad probationẽ, transeat maior, sed nego minorem, scilicet hæc est necessaria, Deus voluit res esse in tẽpore, si loquamur de necessario simpliciter & absolutè, sed solum est necessariũ ex suppositione. Supposito enim q̃ Deus voluit & liberè, iam non potest non velle in sensu composito, quia voluntas Dei est immutabilis, vnde cõsequens erit necessarium etiam ex suppositione, sicut & antecedens. Sed tamen talis necessitas non destruit contingentiã rerum naturalium, neq; actiones liberas, vt dictũ est in prima conclusione. Vnde ad primam probationem minoris vbi dicebatur, illa est de præterito & vera, ergo necessaria; distinguo consequens, si intelligitur de necessitate absoluta, nego consequentiam: si autem intelligatur de necessitate ex suppositione, scilicet supposito q̃ fuit vera, quia hæc suppositio non fuit simpliciter necessaria, concedo consequentiam. Ad secũdam probationẽ concedo consequentiam. Est enim verum, q̃ omnis effectus respectu diuinæ voluntatis, à qua proficiscitur est infallibilis. Cum hoc tamẽ stat in veritate, quòd aliquis effectus sit contingens simpliciter loquẽdo secundum formalem respectum ad causam defectiuã, à qua proficiscitur, vt diximus iam, inde esse formaliter recipiendam cõtingentiam. Ad confirmationẽ ex D. Tho. respondetur (quicquid dicãt alij Thomistæ) quòd cum D. Tho. dixit illud antecedens, Deus sciuit Antichristũ futurum, esse absolutè necessarium, intellexit per absolutè necessariũ, id est, non dependenter à futuro, vt aiebat quædam opinio, quã ipse ibi impugnat. Cæterum cum Deus potuerit nõ habere talem voluntatẽ, neque talem scientiam futuri, nõ potest dici illud antecedens necessarium simpliciter loquendo, scilicet Deus sciuit Antichristum futurũ, voluit Antichristum fore, cum non sit necessarium primo modo, neque secũdo, neque tertio, erit igitur necessarium ex suppositione.

Sed operæpretium est circa istam difficultatem importunam breuiter recẽsere varios respondendi modos ad illud argumẽtum, Deus scinit, vel voluit, vel dixit aliquid futurũ, ergo illud erit, antecedens est necessarium, consequentia est bona, ergo cõsequens est necessarium. Quidam enim aiunt consequentiam nõ esse formalem. Potest enim dari antecẽdens verum & consequens falsum, vt v. g. Deus dixit Antichristũ futurũ, ergo Antichristus erit, antecedẽs est verum nato Antichristo, & consequẽs falsum Antichristus nascetur. At verò cõsequẽtia bona formaliter semper debet esse bona: consequẽtia autẽ materialis circa subiectam materiã sufficit q̃ sit bona ex suppositione. Hæc solutio sophistice nititur euadere vim argumẽti. Certum est enim, q̃ difficultas argumenti non pendet ex eo, q̃ consequens accipiatur vt futurum, alioquin nũquam verificaretur, Antichristus est futurus, si semper verificatur, q̃ Antichristus est futurus, eo q̃ ad hoc quòd propositio de futuro sit vera, oportet, q̃ aliquãdo sit præsens illud tempus futurum, & desinat esse futurum. Accipitur ergo consequens pro illo tẽpore determinato, de quo Deus dixit vel præsciuit aliquid esse futurũ in illo, quod postea erit præsens. Et ita potest fieri formalis consequentia. Neque instatur, si dicamus, omne quod Deus dixit est verum, sed Deus dixit aliquid esse futurũ in. B. tempore, ergo illud est verum, ergo illud verum est quòd in illo tempore erit præsens. Tunc fiet tale argumentũ. Maior est euidens, minor est necessaria, quoniã est de præterito, ergo consequens est necessarium, quia bona est consequẽtia. Quapropter melior est prima solutio, quòd illæ propositiones de præterito nõ sunt necessariæ simpliciter, sed ex suppositione, & ita consequens est necessarium ex suppositione. Alij dicunt, q̃ quanuis illæ propositiones Deus voluit, Deus scinit aliquid esse futurum, videantur secundum modũ significandi esse de præterito, tamen sunt de præsenti quantum ad rem significatam. Quia in Deo idem est voluit & vult, sciuit

Universidad de Deusto
Biblioteca

sciuit & scit, eò quòd actus diuinus mensuratur æternitate, qui semper est præsens indiuisibiliter. Vnde dicũt, q illæ propositiones Deus voluit, Deus sciuit, non habent maiorem necessitatẽ, eò quòd significent per modum præteriti, quàm istæ, Deus vult, Deus scit, quæ tamen propositiones non sunt simpliciter necessariæ. Quia Deus liberè vult quicquid vult extra se, & simpliciter loquendo habet potestatẽ ad nolendum illa. Erit igitur tota necessitas consequentis sicut antecedentis, scilicet ex suppositione. Ista solutio magis confirmat & explicat nostrã solutionẽ. Sed Caietanus supra q. 14. art. 13. ad 2. ait, tantam esse differentiam inter has propositiones, Deus voluit Antichristum esse futurum, & Deus vult, quanta est inter necessitatem propositionis de præterito, & propositionis de præsenti in materia contingenti, vt si dicamus Petrus sedit, & Petrus sedet. Illa enim de præterito est necessaria absolutè, ista verò de præsenti non est necessaria absolutè, nisi ex suppositione q Petrus sedet. Sed nobis non videtur intelligibilis hæc sententia quomodo hęc propositio, Deus voluit, sit magis necessaria, quàm ista Deus vult, licet esset differentia inter illas Petrus sedit, & Petrus sedet quãtum ad necessitatem. Et ratio est. Nam quanuis hæc propositio Deus voluit significet per modum præteriti quantum ad nostrũ modum intelligendi, tamen modus ille præteritionis nõ transit in rem significatam, aliàs falsa esset propositio, Deus voluit, cum reuera actus voluntatis diuinæ non sit præteritus, sed semper præsens indiuisibiliter & incommutabiliter. Cum igitur ab eo q res est vel non est propositio sit vera vel falsa, sequitur, q respectu Dei nõ sit magis necessaria propositio de præterito, quàm de præsenti. Deinde hæc est bona consequentia contra Caietanum. Deus voluit, ergo vult, antecedens est necessarium absolutè, ergo & consequens. Et confirmatur. Quia istæ sunt æquipolentes, Deus vult, & Deus voluit, ergo si vna est necessaria & altera. Alij respondent ad argumẽtum sequentes verba Diui Thomæ vbi supra. Concedunt enim bonam esse consequentiam, & antecedens esse necessarium absolutè, sed quando infertur, ergo consequens est necessariũ distinguunt, necessarium simpliciter, negant consequẽtiam, vt subest antecedenti concedunt consequentiam. Hæc solutio est D. Thomæ vbi suprà, sed ipse satis se explicat ibidem. Ponit enim fundamentum, quòd quandò in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens non est accipiendum secũdum quòd in se est, sed secũdum quòd est in anima. v.g. si dicamus Petrus intelligit aliquid, ergo illud est immateriale, cõsequens non accipitur secundum q res intellecta est in se, nam sic poterit esse materialis res quæ intelligitur, vt si intelligatur homo: sed accipiendum est consequens secundum q est in intellectu. Sic enim immateriale est quatenus intelligitur mediante sua forma immateriali, quæ est in intellectu. Sic ergo in proposito si dicamus, Deus sciuit aliquid esse futurum, ergo illud erit, consequens est accipiendum prout subest diuinæ scientiæ, scilicet, prout est in sua præsentialitate, & sic necessarium est sicut & antecedens: quia omne quod est, quãdo est, necesse est esse. Hæc D. Tho. Sed hæc solutio calumniãtur: quia innititur illi fundamento, quod falsum videtur. Nam ex illo sequeretur, hanc esse bonam consequentiam, ego existimo Petrum currere, ergo Petrus currit. Probo sequelam. Quia consequens accipiẽdum est non secundùm se, sed prout est inæstimatione mea. Similiter esset bona consequẽtia, Petrus vult furari, ergo furari est bonũ. Nam si consequẽs accipiatur prout subest voluntati, bonũ est furari, neque poterit instari consequẽtia. Item Deus vult me loqui modo, ergo ego loquor modo, bona consequentia est, & tamen consequens accipitur etiam secũdùm quod in se est, ergo falsum est quod dicitur in fundamento, q cùm in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens non est accipiendum secũdùm quòd est in se, sed secundum esse quod habet in anima. Propter hæc argumenta ego existimo, illud fundamentum nõ esse vniuersaliter intelligendũ, sed sensus illius est, q quãdò in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum intellectus aut voluntatis, consequens non necessariò accipitur secũdùm esse quod habet in se, sed potest accipi aliquando solum secundùm esse, quod habet in intellectu, aut voluntate. Itaq; permittitur in cõmuni vsu loquendi, vt aliquando consequens accipiatur secundùm esse, quod habet in anima, non autem excluditur, quin aliquando vtroq; modo possit accipi consequens, scilicet, & secundum esse quod habet in se, & secũdùm esse quod habet in anima. Et per hoc patet ad obiectiones factas. Potest responderi secundo, quòd D. Thomas in suo fundamento præsupponit consequentiam aliàs esse bonam: & tunc dat nobis regulam ad verificãdum consequens, quod secundùm se non potest verificari, vt verificetur secũdùm esse, quod habet in anima. Obseruandum tamẽ est, quòd reuera hæc solutio D. Tho. nõ differt à prima, quam assignauimus. Probatur ex eo quod ait, consequens est necessariũ sicut & antecedẽs. Quæ cõparatio in hoc consistit, quòd sicut antecedens est necessarium, idest infallibile immutabile & indepen dens à futuro, quia scientiæ Dei omnia sunt præsentia; eò quòd mensuratur æternitate ita consequẽs vt subest illi scientiæ, est necessarium & infallibile nec dependẽs à futuro. Iam enim est vt subest scientiæ Dei, & ad hoc facit, quod sequitur ex Aristot. 1. Periher. Omne quod est, quando est, necesse est esse. Ecce quomodo antecedens non est necessarium simpliciter & omnino absolute, aliàs consequens esset necessarium sicut & antecedens simpliciter & absolutè, sed solum est necessarium, idest infallibile & immutabile, idest supposito q Deus voluit aliquid esse futurum, vel permisit futurũ, vt peccatum, necesse est vt sciat futura quasi iam sint præsentia suæ scientiæ, & sic futura cõtingentia sunt necessaria secundum quid non absolutè, sed cum addito, scilicet respectu scientiæ diuinæ, quatenus necessitate consequentiæ sequitur, nõ posse aliter esse quod à Deo videtur esse: quia omne, quod est, quãdo est, necesse est esse. Ad aliud testimonium D. Thomæ in quæst. arti. 13. ad primum respondetur quod D. Thomas non affirmat illic scientiam Dei futurorum omnium esse causam primam necessariã. Hoc enim falsum est: quia neq; Deus est causa omnium quæ scit esse futura, aliàs esset causa peccati, neque quorum est causa est simpliciter necessaria causa, sed ex suppositione quòd Deus vult liberè illa esse. Sed D. Tho. illic consequentiam argumenti negat. Non enim sequitur, quòd si causa prima sit necessaria, nullus effectus sit cõtingens. Quia cõtingentia illius effectus formaliter sumitur respectu causæ proximæ contingentia. Sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam, quanuis motus cœli sit necessa-

sit necessarius, qui est causa prima. Quòd si quis adhuc instet, & quærat quare cum effectus omnis respectu Dei infallibiliter eueniat, non dicitur simpliciter omnis effectus infallibilis, & tamen dicitur simpliciter contingens, quia respectu inferioris causæ est contingens. Respõdetur quòd sicut homo dicitur simpliciter crispus, quanuis crispitudo competat ei secundùm vnam partẽ scilicet secundùm caput, quia secundùm illam tantum est aptus habere crispitudinem: Ita effectus omnis dicitur formaliter & simpliciter contingens respectu illius causæ, respectu cuius aptus est habere contingentiam formaliter. Aduertendum est enim, q respectu diuinæ voluntatis nulla est differentia rerum creatarum quantum ad necessitatem essẽdi, vel possibilitatem non essendi. Omnia enim conueniunt in hoc, q liberè producta sunt, & liberè conseruantur in esse, & pariter annihilabilia, & omnia sunt contingentia, logicè loquendo. Quia nihil necessariò est secundo modo à nobis explicato. Item respectu eiusdem diuinæ voluntatis omnia sunt necessariò quarto modo, scilicet, ex suppositione. Reliquum ergo est, vt tota ratio differentiæ rerũ secundum necessitatem & contingentiã naturalem sumatur formaliter ex causis proximis & naturalibus, quatenus quædam sunt causæ non impedibiles naturaliter, quædam sunt impedibiles. Et in quibusdam effectus sunt naturaliter & simpliciter necessarij, quidam contingentes simpliciter & naturaliter loquẽdo. Atq; hoc pacto diuina scientia, voluntas, & prouidentia non destruit rerum contingentiam: imo prima causa efficiens cõtingentiæ & necessitatis est diuina voluntas. Et hęc de ista difficultate. ¶ Ad secundum respondetur, nego consequẽtiam. Quia Deus liberè volens res esse efficit causas aliquas necessarias naturaliter in essendo & in causando, respectu quarum effectus dicuntur & sunt formaliter necessarij. Probat tamen argumentum, q nulla necessitas absoluta formaliter est in rebus respiciens formaliter necessitatem causandi in prima causa, quæ est diuina voluntas. ¶ Ad tertiũ respondetur, concedo totum, si tamen consequens intelligatur de respectu formali ad diuinam voluntatem tanquam ad causam differentiæ formalem. Iam enim satis ostendimus differentiam rerum secundùm necessarium & contingens non considerari formaliter nisi respectu secundarũ causarũ, & hoc probat prima confirmatio ciusdem argumenti. Ad secundam confirmationem respondetur, concedo simpliciter repugnare necessariũm & cõtingens, si naturaliter ambo accipiantur. Cuius differentiæ diuina voluntas est causa efficiens quantum ad esse. Cum hoc tamen stat, q respectu diuinæ voluntatis nullus sit effectus, qui formaliter sit ab illa ex necessitate absoluta, neque etiam contingenter, nisi fortè logicè, sed omnis effectus infallibiliter & necessariò ex suppositione procedit à diuina voluntate. Vnde aliquid potest verificari respectu diuinæ voluntatis, vel diuini intellectus secundum aliquam denominationem quod tamen non necessariò verificetur, absolutè loquendo, sed ex suppositione & ex necessitate consequentiæ, non autem consequentis. ¶ Ad quartum iam satis ostendimus diuinã voluntatẽ non posse modificari ab aliquo. ¶ Ad quintum respondetur optimam esse consequentiã D. Tho. in qua infert, q si distinctio contingentiũ à necessarijs referatur solum in causas secundas tanquam in efficientes, sequeretur, q talis distinctio esset præter intentionẽ

& voluntatem Dei, Neque obstat quod obijcitur, imo adiuuat. Nam si causæ secundæ sunt volitæ à Deo propter perfectionem vniuersi, bene colligitur, effectus illarum contingentes esse volitos: quia vt sic pertinent etiam ad perfectionem vniuersi. ¶ Ad sextum respondetur q D. Tho. non reprehendit illam opinionẽ in eo quod asserit, effectus cõtingentes reduci ad causas contingentes, sed in eo q primam radicem & causam effectiuam contingentiæ negat esse diuinam voluntatem. ¶ Ad septimum respondetur, concedo maiorem & minorem, & nego consequentiã, imo verò Deus est causa omnis contingentiæ entis, quãuis illud ens sit peccatũ, eo q illic non est alia contingentia nisi in ratione entis, cuius passiones sunt necessariũ vel cõtingens. Et quemadmodum Deus est causa actus peccati, vt dicũt Theologi, & tamen non est causa peccati: Ita Deus est causa contingentiæ illius actus peccati, & non est causa peccati. Neque oportet aliam primam radicẽ peccati quærere, nisi liberum arbitrium creatũ defectibile, respectu cuius peccatum formaliter est & dicitur peccatum, & refertur tanquam ad causam efficiẽtem, seu potius deficientem ad illud, scilicet, ad liberum arbitriũ. Sed cõtra. Sequitur quòd peccatum sit præter intentionem Dei. Probo sequelam. Quemadmodũ D. Tho. arguit cõtra illorum sententiam, qui aiebant primam radicem contingentiæ esse causam secundã, q inde sequeretur, contingentiam rerum esse præter intentionẽ Dei, sequitur quòd aliquid accidit fortuitò & à casu respectu diuinæ voluntatis. Respõdetur primò concedo sequelam. Non enim apparet inconueniens, quòd peccatum sit præter intentionem Dei, cùm sit præter omnem regulam diuinam. Neque obstat quod obijcitur ad probandam falsitatem consequentis: quia quãuis peccatum sit præter intentionem diuinæ voluntatis, tamẽ non est à casu & fortuitò, quia iam præuisum est à Deo & permissum. Respondetur secundò distinguẽdo consequẽs. Si enim præter intentionem importet solum negationem intẽtionis, bona est prædicta solutio: At verò si præter intentionem importet aliquid fieri à casu, quod non fuit præuisum, nego sequelam. Etenim peccatũ, neque est ex intẽtione Dei, neque præter intentionẽ isto modo, sed est permissum & præuisum, vt occasione illius Deus aliud maius bonũ faceret. Huic cõsonat, quod D. Tho. dicit artic. 9. ad 3. quòd Deus neq; vult mala fieri, neq; vult mala non fieri, sed vult permittere mala. Ita nos dicimus, q peccatum neque est ex intentione Dei, neque præter intentionem illo secundo modo, sed ex intentione maioris boni permittitur peccatum, & ideo præuisum. ¶ Ad vltimum argumentum respõdetur ex doctrina septimæ & octauæ cõclusionis, in quibus explicatum est quid sequeretur circa contingentiam rerum, si Deus ex necessitate naturæ operaretur. Hactenus de hac difficillima quæstione.

ARTICVLVS IX.

123 2.d.46.ar. 4. Et 1. cõt. c.95. Et li. 2.ca.25.fi. Et po.q. 1. arg.6.& 5. quo.q.3.ar tic.2. †C2.96.cit ea princip. tomo.3.

¶ Vtrùm voluntas Dei sit malorũ.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei sit malorũ. Omne enim bonum, quod fit, Deus vult: sed mala fieri bonũ est. Dicit enim Aug. in Enchi. † Quanuis ea, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, nõ sunt bona, tamen vt nõ solum sint

Universidad de Deusto
Biblioteca

sint bona, sed etiam vt sint mala, bonū est. Ergo Deus vult mala. A

¶ 2 Præterea, dicit Dion. 3. ca. de di. no. Erit malū ād omnes, id est, vniuersi perfectionem conferens. Et Augustin. dicit in Enchi. † Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiā illud, quod malum dicitur bene ordinatum, & loco suo positum, eminentius commendat bona, vt magis placeāt, & laudabiliora sint dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem & decorē vniuersi, quia hoc est, quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

Enchiridij c. 10. in fi. & 11. in prin. to. 3.

¶ 3 Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictoriè opposita: sed Deus non vult mala non fieri, quia cùm mala quædam fiant, nō semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri. B

SED contra est, q̄ dicit Aug. * in lib. 83. quæst. Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior. Est autē Deus omni sapiēte homine præstātior, multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior: illo autē auctore fit aliquid quod fit illo volente. Non ergo volēte Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Li. 83. qu. q. 2. to. 4.

RESPONDEO dicēdum, quòd cùm ratio boni sit ratio appetibilis (vt supra dictum est *) malum autem opponatur bono: impossibile est q̄ aliquod malum inquātum huiusmodi appetatur nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali qui est volūtas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantū consequitur ad aliquod bonū. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem vel corruptionem, sed formam, cui cōiungitur priuatio alterius formæ: & generationē vnius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens ceruum, intēdit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, est priuatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui cōiungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quàm suam bonitatem. Vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Vnde malum culpæ, quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo vult, sed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iustitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ seruari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Q. 5. ar. 1.

C

D

AD primum ergo dicendū, q̄ quidam dixerunt, q̄ licet Deus non velit mala, vult tamē mala esse vel fieri, quia licet mala non sint bona, bonū tamē est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea, quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum. Quem quidē ordinem importari credebant in hoc, quòd dicitur mala esse vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur, quia malum nō ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum. Sicut præter intentionem tyrannorū fuit, quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici, quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud, quod competit ei per accidens, sed secundum illud, quod competit ei per se. E

AD secundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem & decorem vniuersi, nisi per accidens, vt dictū est. * Vnde & hoc quod dicit Dionys. quòd malum est ad vniuersi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconueniens.

AD tertium dicendū, quòd licet mala fieri & mala non fieri, contradictoriè opponantur: tamē velle mala fieri & velle mala non fieri, non opponuntur contradictoriè, cùm vtrunque sit affirmatiuum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus nullo modo vult malum culpæ. Ratio est. Quia Deus nullum bonum magis amat, quàm suam bonitatem, ergo malum quod priuat ordine ad bonum diuinum, quale est malum culpæ, non potest Deus aliquo modo velle. Hæc consequentia fundatur in hoc, quòd impossibile est, vt malum sub ratione mali appetatur. Quia ratio boni est ratio appetibilis. Potest autem malum aliquando per accidens appeti, quatenus coniunctum est bono, quod magis diligitur quàm bonū quo priuat malum. Ergo bona est facta consequentia, alias Deus vellet magis aliud bonum, quàm suam bonitatem.

Secunda conclusio. Malum naturalis defectus vel malum pœnæ Deus vult volendo aliquod bonū, cui coniungitur tale malum. V. g. vult pœnam, quia per eam reducitur homo ad ordinem iustitiæ, similiter etiam volendo ordinem vniuersi vult corruptionem aliquarum rerum.

Tertia conclusio ad tertium. Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed permittit quædam mala fieri, & hoc est bonum.

SVMMA ARTICVLI.

DE prima conclusione, quæ catholica est, nō est hic locus disputandi, sed moris est apud Thomistas de hac quæstione disputare infra q. 49. & vt plurimum in 1. 2. q. 79. Sed circa rationem conclusionis posset fieri argumentum. Deus potest velle absolutè loquendo anihilationem mundi, & tamē huic malo non est bonum annexum, ergo potest velle malum pœnæ sub ratione mali. Respondetur, quòd proprie loquendo anihilatio non est mala ex termino ad quem, quia vt sic est pura negatio. At verò si consideretur ex termino à quo, malum concipitur in anihilatione, quia destruit bonum iam existens. Et hoc modo potuisset etiam Deus velle anihilationem alicuius rei ad ostensionem potentiæ suæ; imò verò secundùm Scotum anihilat Deus de facto substantiam panis in consecratione Eucharistiæ.

Alia quæstio posset disputari, an voluntas possit velle malum sub ratione mali: Sed huic quæstioni locus est præfixus in 1. 2. q. 8. art. 1. ¶ Circa tertiam conclusionem aduerte aliud esse, quòd Deus odio habeat peccata, & aliud quòd nolit peccata fieri. Primū enim formaliter est in Deo: quia odium importat formaliter detestationē deformitatis, quæ est in peccato & in ipso

peccatore.

peccatore. Vnde pœna est effectus odij Dei, sicut beneficia diuina sunt effectus amoris diuini erga homines. Cum hoc tamē stat in veritate, q̄ fiant peccata, non tamē q̄ Deus velit fieri, neq; q̄ velit nō fieri: quoniam hæc volūtas omninò impediret omnia peccata. Deniq; aduertendū est hic circa permissionē peccati: primò, q̄ illa est bona & volita à Deo ordinātè illā ad maius bonum, quàm sit bonū quo priuat peccatū. Secundò aduertendū est, q̄ licet Deus permittat peccatū, nō tamē potest dici causa peccati directè neq; indirectè neque per accidens. Directè quidē manifestū est: quia peccatum in quantū peccatū nō habet rationem boni, & ita non potest appeti. Indirectè verò nō est causa peccati. Quia quamuis possit impedire & nō impediat, non tenetur, quod requiritur vt aliqua causa dicatur indirectè efficere aliquē effectū, aut velle. Neq; tandem est causa per accidens. Quia actio diuinæ voluntatis permittēdi peccatū non attingit ad ipsum peccatū, tanquā ad effectum efficaciter procedentē ab illa. Quod quidē requiritur ad hoc, q̄ aliqua causa dicatur per accidēs efficere aliquē effectū, vt v. g. si Petrus fodiens sepulchrū fortè inuenit thesaurū, dicitur causa per accidēs inuentionis thesauri; quia actio ipsius fodientis terrā attigit reuera ad inuentionē thesauri, quāuis hoc nō fuerit intentum. Sed tamē si inuento thesauro affuit latro, & rapuit illū, tunc non dicetur Petrus causa per accidens rapinæ. A B C

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm Deus habet liberum arbitrium.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, q̄ Deus nō habeat liberū arbitrium. Dicit enim Hieron. in Homil. † de filio prodigo, Solus Deus est, in quem peccatū non cadit, nec cadere potest: cætera cùm sint liberi arbitrij, in vtramque partem flecti possunt. D

¶ 2 Præterea. Liberum arbitrium est facultas rationis & voluntatis, qua bonum & malum eligitur: sed Deus non vult malum, vt dictum est. † Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

SED cōtra est, quod dicit Ambros. in lib. de fide Spiritus sanctus diuidit singulis prout vult: id est, libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.

RESPONDEO dicendū, q̄ liberū arbitriū habemus respectu eorū, quæ nō necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitriū pertinet quod voluimus esse felices, sed ad naturalem instinctū. Vnde & alia animalia, quæ naturali instinctu mouētur ad aliquid, non dicuntur liber. arb. moueri. Cùm igitur Deus ex necessitate suā bonitatē velit, alia verò non ex necessitate (vt supra ostensum est *) respectu illorum, quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. E

AD primum ergo dicendum, q̄ Hieron. videtur excludere à Deo liberum arbitrium nō simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

AD secundum dicendum, quòd cùm malum culpæ dicatur per auersionem à bonitate diuina: per quā Deus omnia vult (vt supra ostensum est *) manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet inquantū velle potest hoc esse, vel non esse. Sicut & nos non peccando possumus velle sedere, & non velle sedere.

Articul. X.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est affirmatiua, & patet ex artic. 3. Ratio est. Quia Deus vult alia à se, & non ex necessitate, ergo respectu illorum habet liberum arbitrium.

COMMENTARIVM.

DVbium principale est in hoc articulo circa conclusionem D. Tho. an secundum fidem, & secūdum rationem naturalem sit necessario asserendum, liberum arbitrium proprie & absque metaphora esse in Deo, ita prorsus vt ipse Deus sit dominus suarū actionum, & possit non habere actionem quam habet, & habere quam non habet?

Arguitur primò pro parte negatiua. In Deo non est proprie loquendo consilium, ergo neque liberum arbitrium. Consequentia patet. Quia deliberatio, qua quis deliberat aliquod medium determinandum ad finem, procedit ex collatione mediorum, quæ possunt eligi ad finem. Antecedens verò probatur ex D. Tho. 1. 2. quæst. 14. art. 1. & ex D. Gregorio Nisseno lib. 5. cap. 5. asserentibus, quòd consiliū præsupponit inquisitionem mediorum, & ignorantiā certi medij ad consequutionem finis. Et D. Tho. dicit, quòd inquisitio rationis in rebus dubijs & incertis, consilium vocatur: sed huiusmodi imperfectio in Deo esse non potest, ergo neque consilium. ¶ Secundò. Omnis qui habet liberum arbitrium indifferens est ex natura sua ad deliberandum aliquid vel non deliberandum, ad exercendum aliquem actum vel non exercendum: sed hæc indifferentia repugnat Deo, cui proprium est semper eodem modo se habere, neque posse aliter se habere, quàm se habet, ergo Deo repugnat liberum arbitrium. Quòd si quis respondeat, indifferentiam liberi arbitrij non esse in Deo respectu alicuius actus diuini, sed extrinsecè per respectum ad esse vel non esse creaturæ. Replicatur contra. Si hoc pacto esset indifferentia in Deo secundùm respectum ad creaturas, aut est respectu earum quæ non sunt, nec fuerunt, neque erunt; vel est respectu earum, quæ coexistunt æternitati in aliqua sui temporis differentia, sed neutrum illorum esse potest, ergo neque indifferentia illa est possibilis. Probo minorem. Quia respectu creaturarum, quæ coexistunt æternitati nō est indifferens diuina voluntas, sed voluit determinatè vt essent. Similiter respectu earum, quæ non coexistunt æternitati, nulla est indifferentia: quia ab æterno voluit Deus res illas non esse, ergo nullus est respectus diuinæ voluntatis indifferens respectu creaturarū, ac proinde repugnat Deo liberū arbitriū. ¶ Tertiò. Si in Deo est liberum arbitriū, sequitur, quòd Deus non sit omninò immutabilis, sed quòd possit aliter se habere, absolutè loquendo, quàm modo se habet in seipso: consequens est contra illud Iac. 1. Apud quem nō est trāsmutatio, nec vicissitudinis obūbratio: ergo. Pro huius argumēti vi aduerte, q̄ homo & angelus suo modo dicūtur immutabiles vel nō mutari secūdum liberū arbitriū. Homo quidem nō dicitur vitiosè mutabilis, quādo mutat consiliū ex nouis circūstantijs aduenientibus, sed reuera voluntas hominis mutari potest, & mutatur, dū post quā voluit aliquid fieri, absque aliqua prorsus noua circūstātia iā vult nō fieri, siue illa mutatio sit vitiosa siue studiosa. Angelus verò nō est illo modo mutabilis propter perfectionē suę naturæ, sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

postquam elegit aliquid non potest eligere oppositũ. A
Verumtamen in angelo mutabilitas in libero arbitrio
consideratur, quatenus electionẽ, quam habet, potuit
non habere, ac per consequẽs aliter se habere in se ipso
quàm modo se habet. At verò in Deo (inquit Iacobus)
non est trãsmutatio, nec vicissitudinis obumbratio, eo
quòd diuina voluntas omnem actionẽ, quam in se ipsa
habet ab æterno, non potuit nõ habere, sed sicut modò
est in seipsa, ita ex necessitate naturæ necesse est se ha-
bere. Nunc probatur sequela. Nam si in Deo est liberũ
arbitrium, ita vt possit facere res aliter quàm facit, ne-
cesse est, q in diuina voluntate, quæ causa rerum est, sit
possibilis aliqua differentia, & quòd potuerit in se ipsa B
aliter se habere, quàm modo se habet. Probatur seque-
la. Quoniam ratione naturali videtur esse manifestum,
quòd causa totali prorsus eodem modo & inuariabili-
ter se habente, neque impedibili aut modificabili ab
aliquo extrinseco, necessarium sit, vt idem semper effe-
ctus ab illa producatur, & qui non producitur, nõ pos-
sit produci, ergo non videtur intelligibile, quod nulla
facta mutatione in diuina voluntate fiat mũdus ex ni-
hilo, & ab eadem voluntate eodem modo se habente
non fiat mundus. Ergo ista diuersitas effectuum, vide-
licet, sit mundus ex nihilo, & nõ sit mundus ex nihilo,
necesse est, vt referatur ad aliquam varietatem possibi-
lem in causa, quæ est diuina voluntas, ac per consequẽs C
aliter se haberet diuina voluntas, si non creasset, quàm
modo se habet dum voluit creare. ¶ Quartò. In dæmo-
nibus non est libertas in actu voluntatis respectu obie-
cti superbiæ, propterea quòd angeli immutabiliter ad-
hærent obiecto, quod semel voluerunt, & hoc propter
perfectionem naturæ angelicæ, ergo neque in Deo est
libertas respectu eorũ, quæ ab æterno voluit. Patet con
sequentia. Quia Deus multò magis est immutabilis,
quàm angelus. Antecedens verò probatur. Quia si an-
gelus modo liberè operaretur, semper cresceret culpa,
ac per consequens pœna debita in æternum cresceret
absque vllo termino. ¶ Quintò & vltimò. Nam Arist. D
qui dicitur esse monstrum naturæ, negauit primam
causam liberè operari, & asseruit ex necessitate naturæ
mouere, sicut mouet omnia. Ergo secundum rationem
naturalem repugnat, vel saltem non potest colligi in
Deo esse liberũ arbitriũ. Antecedens patet ex 8. Physi.
tex. 7. & 8. vbi ait, quòd si primum mouens non moue
bat prius, necesse erat ad mouẽdum postea q auferre-
tur impedimentum, à quo prohibebatur. Vbi videtur
supponere, Deum agere ex necessitate naturæ, aliàs ra-
tio illius friuola esset. Poterat enim responderi, quòd
primum mouens liberum est, & ideo potuit non mo-
uisse, non propter impedimẽtum, sed quia noluit mo-
uere. Et ibidem textu 15. ait, esse absurdum, Deum ab E
æterno non fecisse, & postea fecisse. Præterea lib. 1. de
cœlo, cap. 10. & sequentibus ait, cœlum esse ingenera-
bile & incorruptibile. At verò si Aristot. intellexisset,
Deum esse causam liberam efficientem respectu cœli,
assereret cœlum posse corrumpi & mundum, ergo. Et
confirmatur eo vel maximè, quia Aristoteles ignora-
uit productionem ex nihilo, ergo secundum eius do-
ctrinam necesse erat aliquid præter Deum esse æternũ,
scilicet, materiam primam, ex qua fierent species corru
ptibiles, & ipsas intelligentias, quæ non fiunt ex mate-
ria: & tandem 9. Metaphy. tex. 17. & lib. 12. tex. 30.
ait, cœlum non posse non moueri; & Deum & intelli-
gentias non habere potentiam, vt non moueant, sed
semper esse actu mouentes.

Pro decisione huius difficultatis supponendũ nobis
est ex doctrina D. Tho. in 1. 2. q. 14. art. 1. ad secundũ,
quòd ea, quæ dicuntur de Deo accipienda sunt absque
omni defectu, qui inuenitur in nobis. Quod quidẽ in-
telligendum est non solum de ijs, quæ eminenter, sed
etiam formaliter dicuntur de Deo. Vt v. g. scientia in
nobis est conclusionum per discursum à causis in effe-
ctus, sed scientia dicta de Deo significat certitudinẽ de
omnibus effectibus in prima causa absque omni discur
su. Est etiam exemplum in angelis, in quibus sciẽtia est
qualitas superaddita intellectui angelico: in Deo autẽ
est substantia. Aduerte secundò cum Caietano in illo
loco, quòd consilium in nobis significat inquisitionem
completam, idest, vsque ad iudiciũ in clusiuè, eo quòd
ipsa inquisitio absque iudicio non est consilium, nisi
inchoatiuè. Est itaque in consilio, tanquam propria ra-
tio specifica considerãdus ipse terminus inquisitionis.
Cæterum ipsa inquisitio & discursus practicus propter
nostram imperfectionem requiruntur.

His suppositis sit prima conclusio. Consilium for-
maliter & propriè absque metaphora est in Deo. Pro-
batur primò. Quia in Deo ponitur propriè & formali-
ter scientia absque metaphora, similiter etiam ponitur
in Deo prudentia propriè & formaliter, ergo & consi- C
lium. Antecedens ab omnibus Metaphysicis & Theo-
logis admittitur. Consequentia probatur. Quia sicut
scientia, quamuis definiatur à nobis, q sit habitus acqui
situs per demonstrationẽ, tamen secundum propriã &
specificam rationem scientiæ inquantum scientia est,
intelligitur à nobis esse certa virtus cognoscendi effe-
ctus in sua causa: ita etiã consiliũ, quãuis in nobis præ-
requirat inquisitionẽ: tamen secundum propriã ration-
nem est iudiciũ practicũ de aliquo medio, quod secun-
dùm se non habet necessariã connexionẽ cum fine; at
vero huiusmodi iudicium non repugnat Deo magis
quàm iudiciũ scientiæ, quæ propriè & formaliter inue-
nitur in Deo: propterea quòd eius specifica ratio non
exigit necessariò discursum, aut rationem habitus, aut
qualitatis accidentis substãtiæ. Probatur secũdo. Quia
secundùm vulgatam D. Augustinodoctrinam, ea quæ in
sacris literis dicũtur, quæ sine metaphora intelligi pos-
sunt, debent intelligi secũdum proprietatem sermonis:
sed consilium sæpe inuenitur in sacris literis dictum de
Deo vt v. g. ad Ephesi. 1. Qui operatur omnia secun-
dùm consilium voluntatis suæ, ergo sicut in Deo ponitur
voluntas propriè & formaliter, ita & cõsilium pro-
priè asserendum est esse in Deo ablatis omnibus im-
perfectionibus, quæ conueniunt consilio secundùm
modum existendi in creatura rationali.

Secunda conclusio. In Deo est verè & propriè & for
maliter liberũ arbitriũ, sicut sapiẽtia & sciẽtia. Hæc con-
clusio certa est tùm ex sacris literis, tùm etiã ex ratione
naturali. Probatur ergo primò ex præcedenti conclu-
sione. In Deo est consiliũ propriè, ergo & liberũ arbi-
trium. Probatur cõsequentia. Quia consiliũ est de me-
dio, quod secũdum se nõ habet necessariã connexionẽ
cum fine, & tamẽ iudicatur ordinabile esse & ordinan-
dum ad finẽ: sed liberũ arbitriũ nihil aliud est, vt defi-
nitur à Theologis, quàm facultas rationis & voluntatis
ad vtrumlibet, ergo circa medium, circa quod est consi-
lium, est libertas arbitrij ad eligẽdum illud vel non eli-
gendum.

gendum. Nam aliàs si est necessariò volitum, neque de
illo erit consilium. Probatur secundo ratione D. Tho.
in hoc articulo. Deus vult alia à se, & nõ ex necessitate
suæ naturæ, ergo respectu illorum habet liberum arbi-
trium. Maior manifesta est, quia cum Deus sit vltimus
finis, & naturaliter velit vltimum finem, necessariò se-
quitur, vt si quæ alia sunt in rerum natura præter Deũ,
quòd illa sint propter vltimũ finem. Minor verò proba
tur. Quia bonitas Dei, quæ est vltimus finis, se ipsa sola
perfectissima est, cùm sit ipsum esse per essentiam, ergo
diuina voluntas nullum aliud bonũ ex necessitate suæ
naturæ vult. Constat cõsequentia. Quia necessitas vo-
luntatis respectu mediorum non aliunde oritur quam
ex eo quòd assequutio finis ex ipsis medijs in aliquo
genere causæ pendet, ergo cum illius diuini finis asse-
quutio nullatenus ex aliquo medio pendeat, sequitur
manifestè, q diuina voluntas non ex necessitate velit
aliquid aliud à se. Probatur ter.io. In nobis est liberum
arbitrium, vt secundùm fidem tenendum est, & natu-
ralis ratio dictat, experientiaque testatur, ergo etiam in
Deo est liberum arbitrium. Hæc consequentia proba-
tur. Quia cum homo liberè mouetur propria actione,
vel mouetur à se ipso tanquam à primo mouente, vel à
Deo, si à se ipso, ergo datur aliquis motus in creatura, C
qui non reducitur in Deum tanquam in primũ moto-
rem atque mouentem, à cuius motione pendeat creatu
ra, quæ operatur mouens se ipsam, ac proinde Deus nõ
dominabitur libero arbitrio hominis, quod esset bla-
sphemum. Si autem dicas, quod mouetur à Deo tan-
quam à primo mouente, non tamen vt à libere mouẽte
sed à mouente ex necessitate naturæ: contra, sequitur,
quod homo non moueatur liberè. Probatur sequela.
Quia bene sequitur Deus mouet voluntatem meam,
ergo voluntas mea mouetur à Deo. Rursus. Ergo si an-
tecedens est necessarium ex necessitate naturæ, volun-
tas mea non mouebitur liberè: siquidẽ impossibile est,
quòd Deus me moueat, & quòd voluntas mea non
moueatur. Vbi ergo erit libertas actionis? quoniã con-
sequentia ex natura rei est necessaria. Antecedens etiã D
conceditur absolute necessarium, ergo prorsus destrui-
tur libertas mea. ✓ Sed fortasis respondebit aliquis scio-
lus, quòd æquale argumentũ fieri potest, etiam si Deus
sit mouens liberum per liberam suam voluntatem. Fiet
enim tale argumentum. Deus sua voluntate quamuis
libera, efficaciter me mouet, ergo ego moueor: con-
sequentia quidem necessaria est, antecedens autem ex
suppositione necessarium est, ergo voluntas mea stan-
te veritate antecedentis non potest non moueri, ergo
non liberè mouetur: siquidẽ non minus efficaciter mo
uet Deus voluntatem sua libera voluntate, quàm si mo
ueret ex necessitate naturæ. Ad hanc obiectionem ne- E
gãda est vltima consequentia. Et ratio est. Quia quan-
uis antecedens illud, Deus mouet meam voluntatẽ, ha-
beat necessitatem suppositionis in sensu cõposito, hoc
est, suppositò q liberè vult mouere, necesse est, vt si-
mul verificetur, quòd mouet. Nihilominus liberè mo-
uet, quia simpliciter potest nõ mouere, nam potest vel-
le non mouere: tamen nõ inde destruitur mea libertas,
sed potius perficitur: quia ex diuino actu libero effica-
citer & suauiter mouente, ipsa voluntas mea libertatem
participat & liberè mouetur. Sed de his articulo octa-
uo satis dictũ est. Probatur quartò cõclusio. Quòd ali-
quando est in actu aliquid in potentia, necesse est, vt

A quotiescunque fuerit in actu ab alio moueatur, sed si
Deus operaretur ex necessitate naturæ, volũtas nostra
non posset aliquando esse in actu, & aliquando in po-
tentia, ergo Deus operatur ex libero arbitrio. Probatur
minor. Quoniã voluntas nostra libera à nullo alio mo-
ueri potest efficaciter, nisi à Deo: si autem Deus ex ne-
cessitate naturæ moueat, nõ potest assignari ratio, qua-
re voluntas nunc exeat in actum, & nũc maneat in po-
tentia. Sed iam tandẽ probatur conclusio Theologica
& necessaria ratione. Et iacio fundamentum egregium
testimoniũ Apostoli ad Roman. 1. Inuisibilia (inquit)
ipsius à creatura mundi per ea, quę facta sunt intellecta
conspiciuntur, sempiterna quoq; eius virtus & diuini-
B tas, ita vt sint inexcusabiles; quia cùm cognouissent
Deũ, nõ sicut Deũ glorificauerunt, aut gratias egerunt.
In quo Apostolico testimonio duo sunt nobis expen-
denda, ex quibus duplicẽ rationẽ construemus. Alterũ
est quomodo testetur Apostolus, q ex perfectionibus
creaturarum diuinæ perfectiones innestigari & demõ-
strari possint. Est igitur argumẽtum. In nobis ipsis ex-
perimur liberum arbitriũ, quæ maxima perfectio est,
ergo in Deo est liberum arbitriũ. Neque valet respon-
dere, liberum arbitrium non esse perfectionem simpli-
citer: quia vt iam ostendimus, facultas & potestas li-
berè operandi nullam formaliter imperfectionem se- C
cundùm propriam rationem includit, potius quàm
scientia, aut sapiẽtia. Sed adhuc confirmatur. Quia ho-
mo per facultatem liberi arbitrij habet potestatem do-
minandi cæteris rebus, & eas ordinandi prout sibi be-
neplacitum fuerit in finem à se intentum. Cùm igitur
Deus sit maximè dominus eorum quæ extra ipsum
existunt, vniuersaq; disposuerit & ordinauerit propter
se ipsum, tanquam propter vltimum finem, vt habetur
Prouerb. 16. necesse est, quòd Deus sit maximè liber.
Et confirmatur ex eo, quod Gen. 1. legimus; Faciamus
hominem ad imaginẽ & similitudinẽ nostram, vt præ-
sit piscibus maris & volatilibus cœli, & bestijs vniuer-
sæ terræ, omnique reptili, quod mouetur in terra. Et
creauit Deus hominem ad imaginem suam, ad imagi- D
nem Dei creauit illum. In quo testimonio vniuersi do-
ctores, præsertim scholastici, aiunt, in eo maximè homi
nem ad imaginẽ Dei fuisse factũ, q per liberũ arbitriũ
liberè agit, quasi iudex & dominus suarum actionum.
Vnde & reliqua gubernare potest ad se ipsum referẽs,
& se ipsum in Deum, tãquam in prototypum, ad cuius
similitudinem formatus est. Oportet enim cõsiderare,
q ipsa Diuina essentia sit excellentissimus prototypus,
quẽ vniuersa creata pro suo modulo imitentur. Omnia
enim habẽt esse ab Essentia diuina, quę per semetipsam
est, & quæ viuunt ab ipsa vitã recipiũt, quæ per semet-
ipsam vita est. At vero nulla creatura, præter rationalẽ E
& intellectualem, dicitur facta ad imaginẽ & similitu-
dinẽ Dei, propterea q optimũ quod honoris intelligi-
tur in Deo, est intellectus & voluntas, & rerũ omnium
prouidẽtia atq; iudiciũ, id quod significatur nobis ipso
nomine Dei, quod à prouidẽtia desumitur apud Grę-
cos. At verò hoc multo magis insinuatur in loco Gene-
sis citato. Vbi in lingua Hebręa in qua originaliter tex-
tus cõscriptus est, dicitur; Et creauit Elohim, hoc est, iu-
dex vel iudices, Adã in imagine sua. In imagine Elohim
creauit eũ. Ac si diceret, in imagine iudicis. Creatus est
enim homo vt esset quidã iudex quasi Dei vicarius in
terra, vt de proprijs actionibus iuxta legẽ naturalem &

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinam sibi inditam iudicio proprio disponeret, & se ipsum cum reliquis omnibus ad supremũ iudicem referret. Habemus ergo, quòd ex libero arbitrio hominis liberum arbitrium in Deo esse colligitur, & quòd liberum arbitrium libertatem in nostram voluntatem influat atque cõseruet, & ad liberas actiones efficaciter suauiterque moueat. Iam vero alterum, quod in testimonio Apostoli expendendum promisimus, magis vrget. Ait enim Apostolus. Quia cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerũt, aut gratias egerunt. Ex quibus verbis per necessariam consequentiam colligitur, quòd Apostolus loquitur de cognitione, quam homines de Deo ex virtute naturalis luminis habuerunt. Ait enim. Quia cum cognouissent Deum, hoc est, autorem & gubernatorem mundi, cosque peccasse arguit, quia non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt: Si autem Deus non liberè mouet & gubernat omnia, & res humanas prospicit, ac prouidet, nullæ gratiæ sibi deberentur. Etenim gratiæ aguntur ei, qui gratis & liberè beneficiũ confert. Non enim gratias agimus corporibus cœlestibus, quanuis eorum influentijs plurimum commoditatis habeamus. Nec rursus gratias agimus ipsi Deo propter ea quæ ipse ex necessitate naturæ operatur. Vtv. g. non agimus gratias, quia generet filium sibi æqualem, sed agimus gratias, quia æternam generationem liberè dignatus est nobis reuelare, & filium suum vnigenitum in mundum misit, vt omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitã æternam. Ecce quo pacto ex sacris literis efficaciter conclusimus, q ratione naturali potest cognosci in Deo esse liberum arbitrium: siquidem testante Apostolo naturalis ratio dictat, Deum à nobis esse glorificãdum, eiq; pro beneficijs susceptis ingentes gratias agendas. Sed iam magnum operæpretium me facturum existimo in gratiam Theologorum, dum ex solutionibus argumentorum, quæ in oppositum obiecti, in quo consistat ratio propria actionis liberæ, ostendero.

A est, non differens, non determinatũ, non differentia, & non determinatio. Altero modo priuatiuè, ita vt indifferens dicatur, quod est aptũ determinari, & nondũ est determinatũ, sed adhuc manet in potentia ad vtrumlibet. Sicut homo, qui nondum statuit ducere vxorem, neque verò statuit non ducere. Dicendũ ergo ad argumentum, q indifferentia priore modo intellecta nõ repugnat Deo in hoc sensu, q ex natura sua & ex propria substãtia nõ habet determinationẽ, vt velit aliquid extra se. Si autẽ secundo modo accipiatur indifferẽtia, repugnat Deo, quia Deus nunquã fuit suspensus circa posibilia, & à se producibilia, sed quicquid fecit in tempore ab æterno voluit & deliberauit vt esset in tẽpore, & quicquid nõ fecit neque est facturus in tempore, ab æterno statuit illa nõ facere. Atq; ita verificatur, q in Deo nõ est indifferentia priuatiue intellecta. Cæterum iam incipiamus colligere aliquã liberi arbitrij necessãriam proprietatẽ. Non enim requiritur indifferẽtia ad vtrumlibet priuatiuè, scilicet, q sit aptitudo ad vtrumlibet, & nõ sit determinatio ad alterũ. Hoc enim contingit in nobis propter imperfectionẽ liberi arbitrij. Sed perfectior est operatio liberi arbitrij, quãdo huiusmodi indifferẽtia est in facultate liberi arbitrij negatiuè ad hunc sensum, q quantũ est ex natura deliberantis non inuenitur in illo determinatio alterius. Vnde optimè respõsum est, dum proponebatur argumentum. Nam profectò omnis illa indifferẽtia, si priuatiuè consideretur, ad esse vel nõ esse creaturæ referenda est. Imo verò etiam si indifferentia negatiuè cõsideretur non est ponenda in Deo respectu alicuius diuini actus prout est in Deo, sed solùm ponitur in ordine ad extrinsecũ respectum ad esse vel nõ esse creaturæ. Et ad replicã argumenti respondetur, q illa indifferentia, prout in Deo à nobis ponitur, potest cõparari ad omnes creaturas etiã posibiles, siue coexistant siue nõ coexistãt æternitati. Etenim ad nullam creaturã producẽdam diuina voluntas determinata est ex natura sua, eo q nulla creatura habet necessariã connexionẽ cum vltimo fine, qui diuinę voluntatis est propriũ obiectũ. Cæterùm nunquã diuina voluntas fuit vel esse potest, quasi suspẽsa circa aliquam creaturã, sed ab æterno immutabiliter voluit & vult quæcunque vult fieri, & immutabiliter nõ vult quæcunque nõ vult fieri. Vnde colligitur q mutabilitas non pertinet ad rationem propriam liberi arbitrij. ¶ Ad tertium nego sequelam. Ad probationẽ respondetur, q illa maxima inter philosophos celebris, causa totali eodem modo se habẽte &c. verificatur in causis creatis, quæ habẽt limitatũ & finitũ modum essendi & operandi, non autẽ in prima rerũ omnium causa, quæ cum sit ipsum esse illimitatũ & infinitũ cõtinet in se potestatẽ operãdi vel nõ operãdi, absq; posibilitate aliter se habẽdi in se ipso, sed per solam mutabilitatẽ effectus aliter operatur, quã antea operabatur. Concedendum est ergo, q diuina voluntas non aliter se haberet in se ipsa, si nõ voluisset creare mũdũ, quàm se habeat modo cùm voluit creare. Sed mundus ipse multò aliter se habet modo cũ actualiter recipit esse ab eo & realiter refertur ad ipsum, tanquã ad efficientẽ causam primã. Si autem non fuisset creatus non referetur ad Deum, nisi relatione rationis. Fateor libẽter, difficile esse nobis diuinæ voluntatis liberã rerũ efficientiam cum tanta & ineffabili immutabilitate intelligere. Verumtamen ex his, quæ naturaliter scimus, possumus aliqualiter manuduci

Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum nego antecedens. Ad probationem respondetur, quòd D. Tho. & Gregorius loquuntur de consilio secũdùm conditiones, quas habet in nobis: tamen propria consilij ratio consistit in iudicio electiuo alicuius medij in ordine ad finem. Quod quidem medium secundùm propriam naturam non habet necessariam connexionem ad finem, sed potiùs absq; illo assequutio finis constare poterat. Contingit autem aliquando propter hominum ignorãtiam inquirere media, & inter se conferre, quibus finem absolutè volitum assequantur, cùm tamen sæpè accidat, vt vnicũ sit medium necessarium ex natura sua ad assecutionem finis intenti, quod si anteà cognouissent, nullatenus consultarent. Deus autem optimè nouit ad assequutionẽ sui finis, quod est obiectum diuinæ bonitatis, nullum medium esse necessarium, vel aliquid conferre ad meliorẽ assequutionẽ finis, sed operatur omnia secundùm consiliũ voluntatis suæ, hoc est, secundùm consiliũ voluntariũ & liberũ. Est enim Hebræa phrasis, vt genitiuus vicẽ suppleat denominatiui & superlatiui, iuxta illud. Transtulit in regnũ filij dilectionis suæ, id est, filij dilectissimi. Ita dicitur consiliũ voluntatis suæ, id est, consiliũ maximè voluntariũ & liberum. ¶ Ad secundum, vt respõdeamus notandũ est, q indifferẽs siue indifferẽtia dupliciter potest intelligi. Vno modo negatiuè, hoc

duci ad tantæ maiestatis aliqualem intelligentiam. Videmus enim duo cõtraria in eodem materiali subiecto conuenire non posse, & nihilominus vnica potentia visus albi & nigri speciem recipit, absque sui varietate. Deinceps quinque sensuum diuersa obiecta singulorum propria & adinuicem incommunicabilia vnus sensus qui dicitur communis sub vna simplici specie cognoscit illorum differentias. Ac tandem intellectus simpliciori specie multarum rerum differentiã simpliciore & immutabiliore modo percipit. Quem discursum in ipsis angelis Theologi facere consueuerunt: ergo consequenter loquendo, non mirum est si diuina puritas & maiestas, cuius intellectus & voluntas sunt simplex substantia, & cuius substantia est simplex esse & infinitum, absque aliqua mutabilitatis vmbra potuisset mundum quem creauit non creare: habens se eodem modo mundum creans, atque se haberet non creans. ¶ Ad quartum respondetur ex doctrina D. Thomæ in. 1. p. q. 64. artic. 2. ad tertium, quòd adhuc manet in diabolo peccatum, quo primo peccauit quãtum ad appetitum, licet non maneat quãtum ad hoc quòd credat, se posse obtinere quod appetit. Sicut si aliquis credat, se posse facere homicidium, & velit facere, & postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidij in eo manere potest, vt velit fecisse, vel velit facere si posset. Hæc ille. Et in solutione ad primum dixerat, quòd boni & mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum & conditionem suæ naturæ. Habemus ergo ex doctrina D. Thomæ, quòd non repugnat actum esse liberum & esse immutabilitatem propter perfectionem naturæ angelicæ. Dixi immutabilem, quantũ ad hoc quòd angelus posit oppositum eligere, non tamen quantum ad hoc, quòd posit actionem liberam suspendere. Hoc enim posibile est angelo, & intãtum est mutabilis & mensurabilis tempore. Ad argumentum ergo respondetur, quòd angelus adhuc peccat peccatum superbiæ, quod à principio peccauit, & siue interim suspendat actum superbiæ, siue non suspendat (quod mihi magis probabile est, & inferius in quæst. 64. explicabitur) tamen adhuc in illo actu peccati est libertas, quanuis immutabiliter adhæreat, & immutabiliter eligat quod semel elegit. Cæterùm ad id quod in argumento inferebatur tanquam inconueniens, quòd crescente culpa dæmonis cresceret in æternum & pœna, respondet D. Thomas in 2. senten. dist. 7. q. 1. arti. 2. ad quintum, quòd quidam dicunt, quòd dæmonum culpa & pœna crescere potest vsque ad diem iudicij. Sed hoc non videtur verum: quia cum nõ sint in statu viæ, sicut non in bonum, ita neque in peius mutari possunt. Vnde dicendum, quòd eorum culpa vel superbia dicitur crescere non quantum ad intẽtionem malitiæ, sed quantum ad multiplicitatem actus. Ita etiam pœna essentialis non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multitudine damnatorũ, sicut est etiam de præmio bonorum angelorum. ¶ Ad quintũ ex Aristotelis opinione respondetur nõ oportere tanti æstimare Aristotelem, vt asseramus illum naturalis rationis infallibilem regulam per omnia fuisse: imo verò ipsemet in sua doctrina satis lubricus est circa immortalitatẽ animarũ, & deinde circa assertionem liberi arbitrij in Deo. In alijs locis præter citatos oppositũ videtur sentire. Vtv. g. 4. topic. cap. 5. inquit. Multa possunt facere Deus & homines, quæ non faciunt. & lib. 1. Ethic. cap. 8. asserit illos esse

A Deo charissimos, qui sunt verè sapientes, eisq; plurima beneficia conferre. & 8. Ethic. cap. 7. docet Deum ergo homines amicitiam habere nõ quidem, vt inter æquales, sed ex supereminentia. Quæ omnia, nisi Deus habeat liberum arbitrium, vera esse nequeunt.

Sed iam tandem ex prædicta assertione liberi arbitrij diuini colligat sibi nouitius Theologus egregia documenta, quibus plurimas Theologicas difficultates, quæ in publicis disputationibus solent quosdam veliementer cruciare, posit dissoluere. Primum documentum est satis receptum, q libertas arbitrij non consistit in eo quod est posse peccare. Quãuis enim ex eo quòd quis peccet, vel peccare posit, rectè colligamus habere illum liberi arbitrij facultatem: tamen vice versa nõ sequitur, hæc voluntas est libera, ergo peccare potest. Ecce enim ipse Deus liberrimus est, & tamen longè abest à posibilitate peccãdi. Similiter & Christus Dominus inquantum homo impeccabilis est, si particula inquantũ accipiatur nõ reduplicatiuè, vt aiunt dialectici, sic enim falsa esset propositio, Christus inquantum homo est impeccabilis: quia hæc est falsa, quæ in illa includitur, omnis homo est impeccabilis. Si autẽ dictio, inquantum, accipiatur specificatiuè, vt sit sensus, quòd Christus mediãte humanitate, siue voluntate humana peccare nõ potest, vera est propositio, propterea quòd huiusmodi peccatum Supposito diuino tribueretur: & tamen mediante humana voluntate liber est, & mereri potest. Ratio huius documenti frequẽtissima est in doctrina Augustini. Nam posse peccare non est potestas, sed infirmitas liberi arbitrij. Quapropter si per Dei gratiam ab hac infirmitate sanus efficitur homo, nulla ratione destruitur, sed perficitur eius libertas. Sicut factũ est in beata virgine per plenitudinẽ gratiæ sanctificationis, vt nec venialiter quidẽ peccare posset, & in omnibus in gratia confirmatis sit, vt mortaliter peccare iam non posint: & nihilominus manent liberi & mereri possunt in præceptorum obseruatione, vt postea amplius explicabimus. ¶ Secundum documentum sit. Non repugnat libertati arbitrij circa media, imo maior illius perfectio est, quòd ipsa voluntas sit naturaliter & necessariò inclinata ad finem vltimum, aut etiam per Dei gratiam & supernaturalia dona sit determinata quasi naturaliter ad finem vltimum: imo verò tantò perfectior erit libertas circa media, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, quantò ipsa voluntas circa finẽ magis determinata fuerit. Ecce exemplum in diuina voluntate, quæ necessariò & naturaliter amat summum bonum, & nihilominus perfectissimè libera est respectu omnium creaturarum, quæ ordinantur ad vltimum finem, cum nõ habeant necessariã connexionem cum illo. Similiter & voluntas hominis naturaliter est determinata ad bonum in cõmuni quãtum ad specificationẽ actus, & nihilominus libera est etiam quantũ ad specificationem actus respectu quorundam mediorũ, quę nõ habent necessariã connexionem cum bono in communi, quod est obiectum voluntatis. Imo verò etiam si voluntas quantum ad exercitium actus esset naturaliter determinata ad volendũ bonũ in cõmuni: tamen maneret libera respectu taliũ mediorum, non tamen respectu illorum, quæ necessariam & intrinsecam connexionẽ habent ex natura sua cum obiecto voluntatis, sicut esse & viuere necessariam cõnexionem habent cum bono, quod appetitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ Tertium documentum & potissimè obseruandum est, quòd libertas actus voluntatis, quæ in ipsa formaliter existit, consurgit ex radice actus intellectus, videlicet ex tali actu & iudicio intellectus. Proponit enim intellectus voluntati obiectum, quod de se ipso indifferens est ad assequutionem obiecti voluntatis, neque cum illo necessariam connexionē habet, & nihilominus iudicat ordinabile esse ad finem voluntatis vel ad assequutionem illius, vel ad participandum aliquā bonitatem ex fine, & tunc iudicat vt ordinetur ad finem, & statim voluntas eligit, & in tali electione formaliter est libera. Quæ libertas oritur tanquam ex radice ex prædicto intellectus iudicio. Et obseruandū est obiter quòd indifferentiam collocamus in ipso obiecto iudicato, non autē opus est, vt in ipso intellectu vel in actu ipsius in differentiam esse intelligamus: sicut iam diximus in diuino intellectu non reperiri. Habemus itaque necessarium esse ad libertatem actus voluntatis, quod indifferentia medij eligendi iudicetur per intellectum, & simul iudicetur tale medium determinandum ad finem. Quod quidem iudicium practicum est, & cum electione voluntatis necessariò coniunctum tanquam radix efficax vnde originatur actualis libertas operantis per voluntatem. Hoc documētum vehementer obseruent qui in quæstionibus de merito & ratione merendi dissoluendis errare noluerint: id quod ego non aliter ostendo quàm ex prædictis. Etenim Deus est maximè liber, vt iam definitum est, & tamen in ipso non alia ratio libertatis inuenitur respectu illorum quæ extra se vult, nisi quia iudicat illa non habere necessariam connexionem cum fine, sed esse secundum se indifferentia, iudicat tamen ordinabilia esse ad finem, & iudicat ordinanda esse. Et hæc est ratio, quare velle ordinare liberum est. Vide ergo Theologe an iniuriam faciamus libero nostro arbitrio, dum ita colligimus, tantò perfectius rationalis & intellectualis creatura erit libera in sua operatione, quantò eius operatio diuinæ operationi liberæ magis assimilabitur, ad cuius imaginem & similitudinem secundum intellectum & voluntatem facta est? Sed dicis. Ita res habet. Nunc ergo attende ad corollaria, quæ per euidentem consequētiam ex prædictis colligimus.

Primum est. Quotiescunque actus voluntatis oritur ex prædicta radice iudicij, semper erit liber. Vnde rursus colligo. Quicquid antecesserit, vel comitabitur, vel superuenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud circa medium respectu finis, non destruet libertatem operationis. Hæc consequentia euidens est. Quia stante definitione actus liberi necesse est actum esse liberum. Nunc ergo ad difficiliora paulatim accede. Antecedit quidem operationem nostram liberam diuinæ voluntatis æternum & immutabile consilium, siue diuinæ prouidentiæ infallibilis prædefinitio, quæ omnem bonam operationē liberam prædefiniuit, imo & omnem operationem in quantum bona est & circa bonum exercetur: At verò quia ipse Deus sua prouidentia & immutabili consilio non ligat neque destruit iudicium nostrum, quo iudicamus indifferentiā medij, & ordinabilitatem eius, & ordinādum esse ad finē, non etiā nostræ operationis libertatē destruit, sed potius illā efficaciter efficit fouet atque cōseruat. Ecce quomodo cum diuina prouidētia infallibili & efficaci stat nostræ operationis libertas, imò sine illa stare non posset.

Iam verò de gratia Dei & diuinis auxilijs efficacibus, atq; præceptis planiùs intelliges, quo pacto nostræ voluntatis libertati nō aduersentur, sed potius faueant. Ratio euidens est, si nolis prædictū documentū quod necessario cōcessisti, negare. Etenim vniuersa hæc tātū absunt vt nostræ rationis iudiciū perturbent aut ligent ne possit prædicto modo iudicare indifferētiā obiecti, q̄ potius illuminēt atq; perficiāt, & ad Dei similitudinē transferāt. Ecce inquit Propheta Psal. 18. Præceptum Dñi lucidū illuminās oculos. Et cùm iterū petit. Perfice gressus meos in semitis tuis vt non moueantur vestigia mea, nūquid petit ex diuino auxilio auferrià se libertatē? Nō sanè: Sed potius perfici in obseruātia mādatorū efflagitat. Similiter cum sponsa petit. Trahe me post te curremus, nūquid auxiliū efficax precatur, vt proprijs gressibus, id est, liberis affectibus nō ambulet? imò verò illud exoptat, vt liberiùs & velociùs currat. Absit ergo à catholico & pio Theologo, vt libertatē arbitrij defendat, diuinæ prouidentiæ, diuinæ gratiæ efficaciam minuat, diuiniq; præcepti obligationē seorsum collocet, vt confirmatorum in gratia libertatē operandi asserat.

Tandem colligamus inter omnes creaturas intellectuales perfectissimam libertatē operandi fuisse in anima Christi Domini: quoniā diuinæ libertati super omnes maximè assimilata est. Primò quidē quia per vnionem hypostaticā facta est impeccabilis. Quoniā cùm non alia personalitate existeret in rerum natura, quàm personalitate Verbi, si anima Christi peccaret, in Verbum ipsum peccatum resunderetur. Deinde. Quia ipse Christus Dominus diuinæ prouidētiæ circa se suasque operationes prædefinitionē, præceptumq; moriendi, lumine gloriæ apertè quasi excellentissimū exemplar intuebatur. Sicut dictū est Moysi. Inspice, & fac secundùm exemplar, quod tibi in monte monstratum est; Exodi. 25. Quæ omnia suæ voluntatis libertatē perficiebant, ac practicū iudicium intellectus illuminabant, quo Christus certiùs & euidentiùs iudicaret indifferentiam mediorū ad finē, & illorum ordinabilitatem simul cum ordinatione seu præordinatione diuina. Vnde & ipse Christus Dominus eidem subordinatus eadē ordinabat ad finē vltimū ex ingenti charitate qua in ipsum vltimū finē necessariò ferebatur. Atq; in hoc etiā assimilabatur Deo, qui se ipsum necessariò amat, nos autē liberè. Sic & anima Christi Domini Deū ipsum necessariò diligit, & omnia media quæ habent necessariam connexionem & ab intrinseco cum assequutione illius finis, scilicet cum visione beatifica animæ Christi, & ita vult lumen gloriæ, proprium intellectum, & suum esse. Reliqua verò, quæ ab intrinseco non habent necessariā connexionem cum assequutione finis, quāuis habeant illa ex suppositione præcepti, liberè volebat. Huic doctrinæ cōsonat, quod in Psalmo 39. legimus, quod ad literā de Christo intelligitur testāte Apostolo ad Heb. 10. In capite libri scriptū est de me, vt facerē voluntatē tuā. Ecce præcesit diuina prædefinitio, & immutabilitas diuinæ voluntatis, qua prædefinitū & volitum erat, quid Christus operaretur. Deinde sequitur, Deus meus volui. Ecce actum liberū animæ Christi subordinatum Deo, quo voluit obedire vsq; ad mortem ex dilectione Dei amplectens ingenti affectu, sed libero, legem moriendi morte crucis. Et hoc est quod dicit; Et legem tuam in medio cordis mei. Ex dictis tandem sequitur, quàm vehemēter & periculosē falleretur qui assereret, Christum

Christum Dominū neque meruisse, neque mereri potuisse in eo, quòd obediuit præcepto moriendi, nisi intensiùs vellet obedire, quàm ex obligatione præcepti teneretur. Id quod tali ratione quidam confirmare voluerunt. Quia dicunt intelligi non potest, quomodo stante præcepto moriendi, anima Christi liberè vellet mori, quæ stante præcepto non poterat non velle mori, ergo vt mereretur per actum obedientiæ, oportet asserere in ipso actu intensionem, quæ non erat sub præcepto iniuncta. Hæc profectò ratio ridicula est, & ex ignorantia definitionis actus liberi satis liberè procedit, & indigna nobis videtur, quæ post prædicta documenta pluribus verbis refellenda sit, nec præsentis loci & temporis est, quantum periculi in illa assertione lateat, aut certè, vt melius dixerim, pateat, ad vnguem examinare, atque ostendere. Ego quidem non auderē sine periculo meo illam sententiam aliquo modo probabilem esse affirmare. Sed de hac re opportunius fauente domino, sine quo factū est nihil, plura dicemus. Hactenus de grauissimo dubio dictum fuerit sub Ecclesiæ Romanæ correctione.

DVbitatur secūdò circa hunc articulum, an modo de facto in Deo sit realis potentia ad volendum, quòd Antichristus non sit futurus? Caietanus supra artic. 7. ad 4. tenet, quòd in Deo modò non est illa realis potentia. Et probat primò. Quia potentia ad oppositа ponit mutabilitatem in eo in quo est, vt ait Arist. 9. Metaphy. sed Deus est omnino immutabilis, ergo non habet potentiam ad oppositа.

Secundò. Si Deus potest modo velle non esse Antichristum, ergo potest mutari. Probatur consequentia. Quia modo iam voluit vt esset Antichristus, ergo desineret velle quod voluit, & hoc est mutari. Et denique ipsemet D. Thomas vbi supra, & 1. cont. gent. cap. 82. videtur hanc sententiam tenere. Nihilominus Caietanus concedit, quòd hæc propositio, Deus potest velle quòd non sit Antichristus, si verbum, potest, absolutè accipiatur, vera est.

Scotus autem tenet oppositam sententiam in 1. dist. 39. quam sententiam sequuntur multi ex modernis Theologis etiam Thomistis. Et probatur primò, quia Deus potest facere, quòd non sit Antichristus, ergo illud potest velle. Probo antecedens. Quia quādo Deus creaturus est animam Antichristi, liberè creabit illam & non ex necessitate naturæ, ergo potest facere, quòd non sit. ¶ Secundò. Deus est perfectissimè liber respectu aliorū omnium extra se, ergo habet veram & realem potestatem ad vtrumlibet. Patet consequentia ex definitione liberi arbitrij. ¶ Denique, antequam Deus produceret mundū, rogo, an habuerit potestatē realem nō producēdi, vel nō habuerit illā? Si primū, ergo simpliciter modò habet potestatē realē ad nō producendū Antichristū, si secundum, ergo ex necessitate produxit mundum & non liberè. Patet consequentia. Quia ab æterno non habuit potestatē non producendi illum.

Pro solutione huius difficultatis, quæ nobis videtur quæstio de nomine, distinguendum est, cùm quæritur, an modo in Deo sit potentia realis ad non producendum Antichristum, & ad volendum oppositum eius quod voluit. Si enim particula illa, modo, faciat sensum compositū cum duobus oppositis, idest facta suppositione & veritate vnius oppositi aliud oppositū etiā verificetur, respondendum est negatiue q̄ nō est in Deo talis potentia, neque potest esse. At verò si particula illa, modo, faciat compositionem vnius oppositi cum potestate ad faciēdum alterum, blasphemum esset negare, quòd Deus modò habet realem potestatem ad faciēdum, quòd non sit Antichristus, & ad volendum quòd nō sit Antichristus. Prior ergo opinio Caietani procedit in sensu composito, altera verò opinio procedit in sensu diuiso & absolutè loquendo. At verò absolutè loquendo secūda sententia habet verū, cū qua bene stat immutabilitas diuinæ voluntatis, quæ quāuis possit oppositū facere nunquam faciet aut volet. Et in hoc consistit esse immutabilem voluntatem. Per hæc patet, quid ad argumenta vtriusq; opinionis dicendum sit.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi.

125 2. dist. q. 5. artt. vlti. & verit. q. 13 art. 3.

ADVNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd nō sit distinguēda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita & scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte diuinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa est parte diuinæ voluntatis.

¶ 2 Præterea. Omne signum, quod non cōcordat ei, cuius est signum, est falsum. Si igitur signa, quæ assignantur circa voluntatem diuinam, non concordant diuinæ voluntati, sunt falsa: si autem concordant superfluè assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem diuinam assignanda.

SED contra est, quòd voluntas Dei est vna, cùm ipsa sit Dei essentia: quandoque autē pluraliter significatur, vt cùm dicitur, Magna opera Domini exquisita in omnes voluntas eius. Ergo oportet, quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo quædam dicuntur propriè, & quædam secundū metaphoram, vt ex supra dictis patet. † Cùm autem aliquæ passiones humanæ in diuinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundùm similitudinem effectus: vnde illud, quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut apud nos irati punire cōsueuerunt. Vnde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id, quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur. Sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est, quod velit illud fieri. Vnde præceptum diuinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundùm illud Matthæi 6. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo & in terra. Sed hoc distat inter voluntatē & iram: quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, & metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphoricè dicta est voluntas signi, eo quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur. Q. 13. ar. 3 præcipuè.

AD primum ergo dicendum, quòd scientia nō est causa eorum, quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

A D secundum dicendum, quòd signa voluntatis dicuntur voluntates diuinæ, nō quia sint signa q̄ Deus velit, sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira, sed punitio ex eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est. In Deo distinguitur Voluntas signi & Voluntas beneplaciti.

Secunda conclusio. Voluntas beneplaciti est propriè Voluntas, Voluntas verò signi est metaphoricè Voluntas.

Tertia conclusio ad secundum. Signa Voluntatis dicuntur Voluntates diuinæ, nō quia sint signa quòd Deus vult, sed quia ea, quæ in nobis solēt esse signa Volēdi in Deo, dicūtur metaphoricè diuinæ Voluntates.

ARTICVLVS XII.

¶Vtrùm conuenienter circa diuinam voluntatem ponātur quinque signa.

126 1. dist. 45. artic. 4. Et vers. q. 23. art. 3.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter circa diuinam voluntatem ponātur quinq; signa, scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio & permissio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur: & eadem, quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito diuidi.

¶ 2 Præterea. Nihil Deus operatur, nisi volens, vt dicitur Sapientiæ 11. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

¶ 3 Præterea. Operatio & permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium, & prohibitio pertinēt ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt conuenienter in vnam diuisionem, cùm non sint vnius ordinis.

¶ 4 Præterea. Malum pluribus modis contingit quàm bonum: quia bonum contingit vno modo, sed malum omnifariam, vt patet per Philosophum in 2. Ethic. * & per Dionysium 4. cap. de diui. nom. † Inconuenienter igitur respectu mali assignatur vnum signū tantū, scilicet prohibitio, respectu vero boni duo signa, scilicet consilium & præceptum.

2. Eth. c. 6. a med. to. 5 † Dion. c. 4 p. 4. aliquā tulū á medio.

RESPONDEO dicendum, q̄ huiusmodi signa voluntatis dicūtur ea, quibus cōsueuimus demonstrare nos aliquid velle: potest autē aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum, vel per aliū, per seipsum quidē inquantū facit aliquid vel directè vel indirectè, & per accidens. Directè quidē, cùm per se aliquid operatur: & quantū ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirectè autē inquantū non impedit operationē: nam remouēs prohibens dicitur mouens per accidens, vt dicitur in 8. Physic. † Et quātum ad hoc dicitur signū permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle inquantum ordinat alium ad aliquid faciendū vel necessaria inductione: quod fit præcipiendo, quod quis vult: & prohibendo contrarium, vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquē velle aliquid: propter hoc illa quinque nominantur interdum nomine voluntatis diuinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim præceptū, consiliū & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6. Fiat voluntas tua sicut in cœlo & in terra. Quod autem permissio vel operatio dicātur Dei voluntas, patet per August. qui dicit in Enchi. * Nihil fit nisi omnipotens fieri velit: vel sinendo vt fiat, vel faciendo. Vel potest dici, quòd permissio & operatio referantur ad præsens. Permissio quidem ad malum, operatio verò ad bonum. Ad futurum verò prohibitio respectu mali, respectu verò boni necessarij præceptum, respectu verò superabundantis boni consilium.

Ench. cap. 96 fine circa

A D primum ergo dicendū, q̄ nihil prohibet circa eandē rem aliquē diuersimode declarare se aliquid velle. Sicut inueniuntur multa nomina idem significātia. Vnde nihil prohibet, idem subiacere præcepto & consilio & operationi, prohibitioni, vel permissioni.

A D secundum dicendum, quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id, quod non vult voluntate propriè accepta, ita potest metaphoricè significari velle id, quod propriè vult. Vnde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum, vel consiliū. Tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro. Tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, vt dictum est.

A D tertium dicendum, quòd creatura rationalis est domina sui actus. Et ideo circa ipsum specialia quædam signa diuinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè & per se. Sed aliæ creaturæ nō agunt nisi motæ ex operatione diuina. Et ideo circa alias nō habent locum nisi operatio & permissio.

A D quartum dicendum, quòd omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc conuenit quòd discordat à voluntate diuina. Et ideo vnum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diuersimodè, bona se habent ad bonitatem diuinam, quia quædam sunt, sine quibus fruitionem diuinæ bonitatis consequi nō possumus, & respectu horum est præceptum: quædam verò sunt, quibus perfectiùs consequimur, & respectu horum est consilium. Vel dicendum quòd consilium est non solum de melioribus bonis assequēdis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Conuenienter numerantur ista quinque signa, scilicet, operatio, & permissio, præceptū & consiliū, atq; prohibitio. Ratio huius distinctionis satis manifesta est in articu. Quia, scilicet tot modis solemus nos declarare, quod volumus.

COMMENTARIVM.

CIrca ista signa aliqua necessariò aduertēda sunt. Primum est, non esse inconueniens, q̄ plura ex istis signis cōueniāt eidē rei diuersis rationibus. Aliquando

Aliquando enim quæ Deus præcipit, etiam consulit vt fiant, & etiam operatur aliquid, quod solet esse signum voluntatis in nobis. Aliquando etiam peccatum quod prohibet, permittit, ita vt possimus dicere, quòd voluntate signi Deus non vult fieri peccatum, quatenus prohibet illud, & rursus voluntate signi, quod est permissio, Deus vult fieri peccatum, quia permittit illud, & ita dixit Apostolus. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, ad Roma. 9. Miseretur voluntate beneplaciti, indurat autem voluntate signi, quod est permissio. Aduertendum est secundò, quòd vt vniuersaliter dicatur voluntas signi operatio diuina, necesse est, quòd ipsa operatio non attingat rem illam, cuius est voluntas beneplaciti: aliàs enim ipsa operatio non diceretur metaphoricè voluntas diuina ad eum modum, quo hic loquimur, sicut dicitur voluntas signi prohibitio vel permissio, quinimo tunc ipsa operatio reuera significaret voluntatem, quæ propriè est in Deo. Verum est tamē, quòd alia ratione posset dici metaphoricè ipsa operatio voluntas Dei, quemadmodum effectus solent nomine causæ metaphoricè nuncupari. Esto exemplum. Operetur Deus iustificationem duorum infantiū per baptismum, sed alter statim moritur & saluatur, alter verò vixit & damnatus est. Tunc voluntate signi, quæ dicitur operatio, voluit Deus saluare eum, qui damnatus est: altera verò operatio, qua iustificatus est ille qui salutem æternam est consequutus, non dicitur volūtas signi, sed potius est effectus quidam voluntatis beneplaciti. Aduertēdum est tertiò, quòd hæc quinq; signa non dicuntur metaphoricè voluntates Dei inquātum diuina voluntas circa ipsamet signa exercenda sit metaphoricè voluntas: imò verò voluntas Dei circa ista signa est voluntas absoluta & beneplaciti, quæ semper impletur. Quod patet inductiuè. Nam si Deus permittit peccatum fieri, reuera vult permittere. Et ita dixit D. Thom. art. 9. ad. 3. Deus vult permittere peccata, & hoc est bonum. Pertinet enim permissio peccatorum ad diuinam prouidentiam, vt dicit D. Tho. q. 22. art. 2. ad. 2. & q. 48. art. 2. ad. 3. Dicuntur autē ipsamet signa voluntates Dei metaphoricè respectu materiæ circa quam versantur, & quam solent significare in nobis, & hoc modo præceptum dicitur voluntas signi, quamvis Deus non velit simpliciter, quòd omnes adimpleant præceptum suum. Item, permissio peccatorum dicitur metaphoricè voluntas Dei circa peccata. Vnde dicitur Deus metaphoricè in sacris literis velle indurare, velle excæcare, quia permittit aliquem excæcari & indurari. Sed quia ipsa permissio solet esse in nobis signum, q̄ volumus indirectè aut per accidens id quod permittimus, ideo metaphoricè transfertur in Deum, & dicitur voluntas Dei ipsa permissio, quamvis ipse nec per accidens quidem velit peccatum. Aduertendum est tamē, quòd huiusmodi loquutiones explicandæ sunt à nobis inuentæ in sacris literis & in sanctis patribus, non autem sunt frequentandæ, eo q̄ malè sonant. Denique aduertendum est, quòd voluntas signi non cōuertitur cum voluntate antecedenti. Differunt enim in hoc, q̄ voluntas signi dicitur aliquis effectus diuinæ voluntatis, qui videtur signū esse, quòd Deus alind velit, quod reuera non vult, sed voluntas antecedens importat velleitatem, quam in Deo ponimus saltem eminenter respectu alicuius obiecti, quod secundum se & absolutè consideratum bonum est. Differunt etiam, quia voluntas signi, quæ est permissio peccati, non est in Deo, neque eminenter respectu peccati, neque potest dici voluntas antecedens esse in Deo, sicut dicitur respectu salutis omnium hominum. Cæterùm beneplaciti voluntas, & voluntas consequens ita se habent, quòd voluntas consequens semper est beneplaciti, & non è contra. Ratio est. Quia voluntas consequens dicit relationem ad voluntatem antecedentem: voluntas autem beneplaciti est respectu alicuius obiecti, quod nullam dicit relationem ad antecedentem. v. g. voluit Deus prædestinare Gabrielem voluntate beneplaciti non consequenti. Hactenus de hac quæst. 19.

QVÆSTIO XX.

De amore Dei.

DEinde considerandum est de his, quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiua inueniuntur in nobis, & passiones animæ, vt gaudium, amor, & huiusmodi; & habitus moralium virtutum, vt iustitia, fortitudo, & huiusmodi. Vnde primò considerabimus de amore Dei. Secundò de iustitia Dei & misericordia eius.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm amor sit in Deo.

127 Infra. q. 82 art. 5. 1. Et 3. d. 32. ar. 1. 1. Et 1. cont. c. 89. 90. 91. & 96. Et li. 4. c. 19. col. Ca. 4. par. 2. & par. 1. non multū ante finē.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

¶ 2 Præterea. Amor, ira, tristitia, & huiusmodi contra se diuiduntur. Sed tristitia & ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

¶ 3 Præterea. Dionysius dicit. 4. cap. de diuin. nomin. † Amor est vis vnitiua & concretiua. Hoc autem in Deo locum habere non potest, cùm sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

SED contra est, quod dicitur. 1. Ioannis. 4. Deus charitas est.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis est amor. Cùm enim actus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis tendat in bonum & malum, sicut in propria obiecta: bonū autem pricipalius & per se est obiectum voluntatis & appetitus: malū autem secundario & per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis & appetitus, qui respiciunt bonum his, qui respiciunt malum, vt gaudium, quàm tristitia, & amor quàm odium. Semper enim quod est per se, prius est eo, quod est per aliud. Rursus quod est cōmunius, naturaliter est prius. Vnde & intellectus per prius habet ordinem ad verum cōmune, quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis & appetitus respicientes bonū sub aliqua speciali conditione. Sicut gaudium & delectatio est de bono præsenti & habito, desiderium autem & spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi siue sit habitum, siue non habitum. Vnde amor naturaliter est primus actus voluntatis & appetitus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

titus. Et propter hoc omnes alij motus appetitiui præ- A
supponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus
enim desiderat aliquid nisi bonum amatum: neque ali-
quis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est
nisi de eo, quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tri-
stitiam, & cætera huiusmodi, manifestum est in amo-
rem referri sicut in primum principium. Vnde in quo-
cunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorẽ.
Remoto enim primo remouentur alia. Ostensum est
q.19.ar.1. autem † in Deo esse voluntatem. Vnde necesse est in
eo ponere amorem.

AD primum ergo dicendum, quòd vis cognitiua
non mouet nisi mediante appetitiua: & sicut in nobis
ratio vniuersalis mouet mediante ratione particulari, vt B
Tex. 57. & 58. tom. 2. dicitur in. 3. de anima †; ita appetitus intellectiuus, qui
dicitur voluntas, mouet in nobis mediante appetitu
sensitiuo. Vnde proximum motiuum corporis in no-
bis est appetitus sensitiuus. Vnde semper actum appe-
titus sensitiui concomitatur aliqua transmutatio cor-
poris, & maximè circa cor, quod est primum principiũ
motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitiui in-
quantum habent transmutationem corporalem anne-
xam passiones dicuntur, non autem actus voluntatis.
Amor igitur & gaudium & delectatio secundũ quod
significant actus appetitus sensitiui, passiones sunt; nõ
autem secundùm quod significant actus appetitus in- C
tellectiui. Et sic ponuntur in Deo. Vnde dicit Philoso-
Li. 7. Ethic. c. vlt. ad finem to. 5. phus in. 7. Ethic. * quòd Deus vna & simplici opera-
tione gaudet. Et eadem ratione sine passione amat.

AD secundum dicendum, quòd in passionibus sen
sitiui appetitus est considerare aliquid quasi materiale,
scilicet corporalem transmutationem: & aliquid quasi
formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, vt di-
Lib. 1. de anima. tex. 15. & 63. 64. tom. 2. citur in. 1. de Anima *, materiale est accẽsio sanguinis
circa cor, vel aliquid huiusmodi, formale verò appeti-
tus vindictæ. Sed rursus ex parte eius, quod est forma-
le in quibusdam horũ designatur aliqua imperfectio.
Sicut in desiderio, quod est boni non habiti, & in trist- D
tia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ
tristitiam supponit. Quędam verò nullam imperfectio
nem designant, vt amor & gaudium. Cùm igitur nihil
horum Deo conueniat secundùm illud, quod est mate
Ad præcc. argum. riale in eis (vt dictum est †, illa, quæ imperfectionẽ im-
portant, etiam formaliter Deo conuenire non possunt,
nisi metaphoricè propter similitudinem effectus, vt su-
q.3.art.1. ad.1. & q. præc.a.11. † In isto ar. & q. præc. art.11. pra dictum est †. Quæ autem imperfectionem nõ im-
portant de Deo propriè dicuntur, vt amor & gaudiũ:
tamen sine passione, vt dictum est †.

AD tertium dicendum, quòd actus amoris semper
tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, E
& in eum, cui vult bonum. Hoc enim est propriè amare
aliquem velle ei bonum. Vnde in eo, quod aliquis
amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quærit sibi
vnire inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis
vnitiua etiam in Deo, sed absque compositione: quia
illud bonum, quod vult sibi, non est aliud quàm ipse,
qui est per suam essentiam bonus, vt supra ostensum
q.6. art.3. est. † In hoc verò quòd aliquis amat alium, vult bonũ
illi. Et sic vtitur eo tanquam seipso, referens bonum ad
illũ, sicut ad seipsum. Et pro tãto dicitur amor vis con-
cretiua, quia aliũ aggregat sibi habens se ad eũ sicut ad
seipsum. Et sic etiã amor diuinus est vis cõcretiua absq;
cõpositione, quæ sit in Deo, inquãtum alijs bona vult,

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt affirmatiua, & certa ſecundùm fidem, vt patet ex plurimis teſtimonijs Scripturæ. Sed ratio eſt euidens. Quia in Deo eſt voluntas, ergo & amor. Hanc conſequentiam probat D. Tho. in art. eleganti diſcurſu. Vide literam articuli.

COMMENTARIVM.

NOtandum est in hoc articulo, q̃ nomen, amor, siue, amare, propriè dicitur de Deo. Nam quan uis à principio huiusmodi voces sint impositæ ad significandam passionem appetitus sensitiui, tamen iam vsu sapientum translatæ sunt istæ voces ad signi-
ficandum actum voluntatis primum & immediatum, quo adaptatur suo obiecto, & sic propriè inuenitur in angelis, & in Deo. Vide D. Dionys. 4. cap. de diuin. nomin. & D. Thom. 1. 2. q. 25. 26. & 27. & Platonem in Dialogo, cui titulus est Sympoſium, seu conuiuium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus omnia amet.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundùm Diony. 4. cap. de diuin. nomin. † amor amantem extra se ponit, & eum quodammodo in amatum transfert. Inconueniens autem est dicere, q̃ Deus extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconueniens est dicere, quod Deus alia à se amet.

¶ 2 Præterea. Amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso: sed secundùm quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à seipso.

¶ 3 Præterea. Duplex est amor, scilicet concupiscentiæ & amicitiæ, sed Deus creaturas irrationales nõ amat amore concupiscentiæ: quia nullius extra se eget. Nec etiam amore amicitiæ: quia non potest ad res irrationales haberi, vt patet per Philosophum in. 8. Ethic. † Ergo Deus non omnia amat.

¶ 4 Præterea. In Psalm. dicitur, Odisti omnes qui operantur iniquitatem. Nihil autem simul odio habetur & amatur. Ergo Deus non omnia amat.

SED contra est, quod dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil odisti eorum quæ fecisti.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia inquantũ sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, & similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra †, quòd voluntas Dei est causa omnium rerũ. Et sic oportet, quòd intantũ habeat aliquid esse, aut quodcunq; bonũ, inquantũ est volitũ à Deo. Cuilibet igitur existenti, Deus vult aliquod bonũ. Vnde, cum amare nil aliud sit, quàm velle bonum alicui, manifestum est, quòd Deus omnia quæ sunt, amat: Nõ tamen eo modo, sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea mouetur sicut ab obiecto: amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è conuerso bonitas eius vel vera vel æstimata prouocat amorem, quo ei volumus & bonum conseruari quod habet, & addi quod non

non habet: & ad hoc operamur. Sed amor Dei est in- A
fundens & creans bonitatem in rebus.

AD primum ergo dicendum, quòd amans sic fit
extra se in amatum trãslatum, inquantum vult amato
Loco citato in arg. 1. bonum, & operatur per suam prouidentiam, sicut &
sibi. Vnde dicit Dionys. 4. c. de * diuin. nomin. Auden
dum est autem & hoc pro veritate dicere, quòd & ipse
omnium causa per abundantiam amatiuæ bonitatis,
extra seipsum fit ad omnia existentia prouidentis.

AD secundum dicendum, q̃ licet creaturæ ab æter
no non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab
æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognouit res
in proprijs naturis. Et eadem ratione amauit. Sicut & B
nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt cogno-
scimus res in seipsis existentes.

AD tertium dicendum, quòd amicitia non potest
haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit
esse redamationem & communicationem in operibus
vitæ: & quibus contingit bene euenire, vel male secun-
dùm fortunam & felicitatem: sicut & ad eas propriè be
neuolentia est. Creaturæ autem irrationales non pos-
sunt pertingere ad amandum Deum, neque ad com-
municationem intellectualis & beatæ vitæ, qua Deus
viuit. Si igitur, Deus, propriè loquendo, non amat crea
turas irrationales amore amicitiæ, sed amore concupi- C
scentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creatu-
ras: & etiam ad se ipsum, nõ quasi eis indigeat, sed pro-
pter suam bonitatem & nostram vtilitatem. Concupi-
scimus enim aliquid & nobis & alijs.

AD quartum dicendum, quòd nihil prohibet vnũ
& idem secundùm aliquid amari, & secundùm aliquid
odio haberi. Deus autem peccatores inquantum sunt
naturæ quædam amat. Sic enim & sunt & ab ipso sunt.
Inquantum verò peccatores sunt, non sunt, sed ab esse
deficiunt. Et hoc in eis à Deo non est. Vnde secundùm
hoc, ab ipso odio habentur. D

SVMMA ARTICVLI.

Prima concluſio eſt affirmatiua & certa ex ſacris literis. Sapien. 11. Diligis omnia quæ ſunt & nihil odiſti eorum, quæ feciſti. Et ratio eſt. Quia Voluntas Dei eſt cauſa omnium exiſtentium, ergo omnibus cõmunicat aliquod bonũ, quod eſt illa amare.

Secunda concluſio. Nihil prohibet vnum & idem ſecundùm aliquid amari, & ſecundùm aliquid odio haberi, & ſic Deus amat peccatorem ſecundùm naturam, & odio habet peccatum eius, vt dicitur Sapien. 14. Odio ſunt Deo impius & impietas eius. E

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus æqualiter diligat omnia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapien. 6. æqualiter est ei cura de omnibus. Sed prouidẽtia Dei quam habet de rebus est ex amore, quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

¶ 2 Præterea. Amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis & minus nõ recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quædam alijs magis amat.

¶ 3 Præterea. Sicut amor Dei se extendit ad res A
creatas, ita & scientia & voluntas. Sed Deus non dicitur
scire quædã magis quàm alia, neque magis velle. Ergo
nec magis quædam alijs diligit.

SED contra est, quod dicit August. * super Ioan. Tract. 110. In euange. Ioan. à me dicto illius, tom. 9. Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit
creaturas rationales: & illis eas amplius, quæ sunt mem
bra vnigeniti sui: & multo magis ipsum vnigenitũ suũ.

RESPONDEO dicendum, quòd cum amare
sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid
magis vel minus amari. Vno modo ex parte ipsius
actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic B
Deus non magis quædam alijs amat, quia omnia amat
vno & simplici actu volũtatis, & semper eodem modo
se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod ali-
quis vult amato. Et sic dicimur aliquẽ magis alio ama-
re, cui volumus maius bonum: quamuis non magis in-
tensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quòd
Deus quædam alijs magis amat. Cùm enim amor Dei
sit causa bonitatis rerum, vt dictum est †, non esset Arti. præc.
aliquid alio melius, si Deus non vellet vni maius bo-
num quàm alteri.

AD primum ergo dicendum, quòd dicitur Deo
æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bo- C
na sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sa-
pientia & bonitate omnia administrat.

AD secundum dicendum, quòd ratio illa procedit
de intentione amoris ex parte actus voluntatis, qui est
diuina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ
vult, nõ est Diuina essentia. Vnde nihil prohibet illud
intendi vel remitti.

AD tertium dicendum, quòd intelligere & velle
significant solum actus; non autem in sua significatio-
ne includunt aliqua obiecta, ex quorũ diuersitate pos-
sit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa
amorem factum est *. In cor. art. D

SVMMA ARTICVLI.

Prima concluſio. Ex parte actus diuinæ voluntatis non magis, ideſt intenſiuè, quædam amat, quàm alia. Ratio eſt. Quia vno ſimpliciſſimo actu diligit omnia.

Secunda concluſio. Ex parte boni, quod aliquis vult amato, Deus quædam magis amat, quam alia, inquantum vult vni maius bonum, quàm alteri.

COMMENTARIVM.

VTraque conclusio certissima est secundùm fidẽ. Sicut certũ est, q̃ Deus sit purus actus, & quòd
creaturæ non sunt æqualiter bonæ maximè in E
esse gratiæ, secundùm quod non omnes sunt æqualiter
iusti, vt aiebat pessimus Lutherus, neque ad æqualem
gloriam sunt prædestinati.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm semper Deus magis diligat meliora.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano cùm sit

130 3. d. 32. ar. 5. q. 1. 2. 3. & 4. & d. 31. q. 2. ar. 3. q. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cùm sit Deus & homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum, quàm Christum; quia dicitur Rom. 8. Proprio filio suo nō pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: Ergo Deus nō semper magis diligit meliora.

¶ 2 Præterea. Angelus est melior homine. Vnde in Psalm. 8. dicitur de homine, Minuisti eum paulominus ab angelis. Sed Deus plus dilexit hominem quàm angelum. Dicitur enim Hebr. 2. Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, ergo Deus non semper magis diligit meliora.

¶ 3 Præterea. Petrus melior fuit Ioanne: quia plus Christum diligebat. Vnde Dominus sciens hoc esse verum, interrogauit Petrum dicens, Simon Ioannis diligis me plus his? Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quàm Petrū. Vt enim dicit August. † super illud Ioannis. 20. Simon Ioannis diligis me? hoc ipso signo Ioan. à cæteris discipulis discernitur: non q̄ solum eum, sed quòd plus eum cæteris diligebat. Non ergo semper magis diligit meliora.

Tract. vlt. in Ioā. inter prin. & med. to. 9.

¶ 4 Præterea. Melior est innocens pœnitente, cū pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, vt dicit Hieron. * Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet. Dicitur enim Luc. 15. Dico vobis, q̄ maius gaudium erit in cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente, quàm super nonaginta nouem iustis, qui non indigent pœnitentia. Ergo Deus non semper magis diligit meliorem.

Capit. 3. in Isaiā super illud Pecca tū vt Sodo mæ prædicauerūt, to mo. 5.

¶ 5 Præterea. Melior est iustus præscitus quā peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatū, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam æternā. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

SED contra, vnumquodque diligit sibi simile, vt patet per illud, quod habetur Eccles. 13. Omne animal diligit sibi simile. Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere secundum prædicta quòd Deus magis diligat meliora. Dictum est enim *, quòd Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quàm ei maius bonum velle. Voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis maius bonum vult. Vnde sequitur quòd meliora plus amet.

Ar. 1. & 3. præced.

AD primum ergo dicendum, q̄ Deus Christum diligit, non solum plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam vniuersitatem creaturarum: quia scilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, vt verus Deus esset. Nec eius excellentiæ deperijt ex hoc, q̄ Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimo ex hoc factus est victor gloriosus. Factus enim est principatus super humerum eius, vt dicitur Isai. 9.

AD secundum dicendum, quòd naturam humanā assumptam à Dei Verbo in persona Christi (secūdum prædicta *) Deus plus amat quàm omnes Angelos: & melior est, maxime ratione vnionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam Angelicæ comparando secundum ordinem ad gratiam & gloriam æqualitas inuenitur: cum eadem sit mensura hominis & Angeli, vt dicitur Apoc. 20. † ita tamen q̄ quidam Angeli quibusdam hominibus, & quidam homines quibusdā Angelis quantum ad hoc potiores inueniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanā assumpsit Deus, quia hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat seruo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Artī. præc.

Apoca. 20.

AD tertium dicendū, quòd hæc dubitatio de Petro & Ioanne multipliciter soluitur. Aug *. nanque refert hoc ad mysterium dicens, quòd vita actiua, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quàm vita contemplatiua, quæ significatur per Ioannem, quia magis sentit præsentis vitæ angustias, & æstuantiùs ab eis liberari desiderat, & ad Deū ire. Contemplatiuam verò vitam Deus plus diligit: quia magis eam conseruat. Non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita actiua. Quidam verò dicunt, quòd Petrus plus dilexit Christum in membris: Et sic etiam à Christo plus fuit dilectus. Vnde ei ecclesiam commendauit. Ioannes verò plus dilexit Christum in seipso. Et sic etiam plus ab eo fuit dilectus. Vnde ei commendauit matrem. Alij verò dicunt, quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis, & similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quādam promptitudinem, vel feruorem. Ioannes verò plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat propter eius iuuentutem & puritatem. Alij verò dicunt, quòd Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis. Ioannem verò plus quantum ad donum intellectus. Vnde simpliciter Petrus fuit melior & magis dilectus: sed Ioannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia vt dicitur Prou. 16. Spirituum ponderator est dominus & non alius.

Tract. in Ioā. med. to.

AD quartum dicendum, q̄ pœnitentes & innocentes se habent sicut excedentia & excessa. Nam siue sint innocentes, siue pœnitentes, illi sunt meliores & magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris tamē paribus innocentia dignior est & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente: quia plerunque pœnitentes cautiores, humiliores, & feruentiores resurgunt. Vnde Grego. † dicit ibidem, q̄ dux in prælio cum militem plus diligit, qui post fugā conuersus fortiter hostem premit, quàm qui nūquam fugit, nec vnquam fortiter fecit. Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui nō meruit. Sicut centum marchæ maius donum est si dentur pauperi, quàm si dentur regi.

Hom. 10. in Euā. lect.

AD quintum dicendum, q̄ cū voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illum tēpus pensanda est bonitas eius, qui amatur à Deo secundùm quod dādum est ei ex bonitate diuina aliquod bonum. Secundū ergo illud tēpus, quo prædestinato peccatori dandū est ex diuina voluntate maius bonū, melior est, licet secundùm aliquod aliud tēpus sit peior: quia & secundùm aliquod tempus non est nec bonus, neq; malus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio articuli est affirmans.

COMMENTARIVM.

CIrca solutionem ad primum aduertendum est, quòd quanuis Christum Dominum dilexerit Deus plus quàm totum vniuersum, & vitam etiam

etiam Christi magis amaret, quàm totum vniuersum propter vnionem humanitatis ad Verbum: nihilominus dedit illi mortem pro salute humani generis. Quia ex hoc ipso maiorem gloriam & honorem sibi acquisiuit Christus, non quidem apud Deum, apud quem semper fuit æqualiter beatus, & æquali honore habitus, sed apud creaturas intellectuales, quatenus meruit, vt cognosceretur eius nomen, quod est super omne nomen vt in nomine Iesu omne genu flectatur. Ex quo sequitur, quòd prædestinatio Christi non solum respicit medium, per quod eleuandus erat homo ad hoc, q̄ esset filius Dei, & ad fruitionem Dei excellentissimam, sed etiam prædestinatio ipsius fuit præparatio mediorum omnium, per quæ futurus erat victor gloriosus & redemptor humani generis per sacrificium corporis sui Deo acceptissimum. Ex quo rursus sequitur, quòd si Adam non peccasset, non esset talis prædestinatio Christi, quin potius permissio illius peccati fuit effectus prædestinationis Christi. Et ita intelligitur illud D. Grego. in benedictione cærei paschalis. O verè necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletū erat, hoc est, necessaria fuit & bona permissio peccati, vt Christus dominus esset redemptor. Ad quod officium prædestinatus erat per certa media ab æterno destinata, quorum vnum fuit permissio peccati Adæ. Notanda est solutio ad. 3. vbi D. Tho. modestissimè soluit dubitationem, an Petrus fuerit sanctior Ioanne Euangelista, & tandem concludit præsumptuosum videri hoc velle diiudicare. Quia vt dicitur Prou. 16. Spirituū ponderator est dominus.

Notandum est circa solutionem ad. 4. egregiam esse doctrinam D. Tho. an Deus plus diligat innocentes, quàm pœnitentes. Et respondet, quòd siue sint innocentes, siue pœnitentes illi sunt meliores & magis dilecti, qui plus habent de gratia & charitate. Sed cæteris paribus innocentia dignior est & magis dilecta, quàm pœnitentia. De qua re vide latiùs D. Thom. in. 3. dist. 23. quæst. 1. art. 5.

CIrca solutionem ad quintum dubitatur, an Deus plus diligat præscitum iustum, quàm peccatorē prædestinatum. Arguitur primò, & probatur, q̄ Deus plus diligat peccatorem prædestinatum, quā iustum præscitum. Deus magis diligit omnem prædestinatum, quàm non prædestinatum seu præscitū, sed iste peccator est prædestinatus, ergo Deus magis diligit istum peccatorem prædestinatum, quàm iustum præscitum. ¶ Secundò. Deus vult maius bonum huic peccatori prædestinato, quàm iusto præscito, ergo magis illum diligit. Consequentia patet ex articulo. 3. antecedens probatur. Quia vult illi beatitudinem, quę est maximum bonum.

Sed pro altera parte arguitur primo ex illo Prou. 8. Ego diligentes me diligo: sed hic peccator non amat Deum, ergo non diligitur à Deo. ¶ Secundò. Peccatori de facto non communicatur aliquod bonum gratiæ, sed solum donum naturæ (ponamus enim q̄ sit peccator infidelis) at verò in homine iusto de facto & est bonum naturæ & bonum gratiæ, ergo maius bonum cōmunicatur illi à Deo, ac per consequens magis diligitur à Deo. ¶ Tertiò. Iustus simpliciter loquendo magis diligit Deum, quàm peccator quantumlibet prædestinatus sit, ergo Deus magis diligit hominem iustum, quàm omnem peccatorem. Et confirmatur. Quia iustus per gratiam quam habet est filius Dei adoptiuus, & consors diuinæ naturæ, peccator autem est filius diaboli per imitationem simpliciter loquendo, ergo Deus magis diligit iustum, non obstante quòd sit præscitus, quàm peccatorē, non obstante quòd sit prædestinatus.

Pro solutione huius difficultatis notandum est ex D. August. tract. 110. super Ioan. circa illud; Et dilexisti eos, sicut & me dilexisti. Vbi ait; quòd incomprehēsibilis est dilectio, qua diligit Deus, neq; mutabilis. Nō enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filij eius nos cœpit diligere, sed ante mundi constitutionē dilexit, vt cum eius vnigenito etiam nos filij eius essemus. Notandum est secundò quòd quanuis ista dilectio Dei sit æterna & immutabilis, tamen bonū, quod per illam communicatur creaturæ, in tempore communicatur, & mutabile est secundùm esse & non esse magis & minus. Ex quo sequitur, quòd cum maior, aut minor dilectio Dei respiciat maius aut minus bonū, quod creaturæ communicatur, necesse est, q̄ respiciat etiam tempus, quando illud bonum communicandum est: siquidem non est ab æterno, neque semper immutabiliter communicatur, & hoc est quod docet D. Thom. expressè in hoc articulo in solutione ad. 5.

His positis est prima conclusio. Absolutè & simpliciter loquendo hæc vera est, Deus magis diligit quemlibet prædestinatum, quàm quemlibet non prædestinatum. Ratio est. Quia in hac propositione significatur, q̄ Deus sua dilectione respicit bonum, quod in tēpore communicatur prædestinato, scilicet perseuerantiam in gratia vsque in finem, & hoc bonum respectu boni quod alijs non prædestinatis communicatur semper est maius. Vnde absolutè loquendo magis diligit prædestinatum, quàm non prædestinatum.

Secunda conclusio. Absolutè etiam & simpliciter hęc est vera, Deus magis diligit quemlibet iustum, quā quemlibet peccatorem. Et probatur. Nam absolutè loquendo significatur in illa propositione q̄ Deus sua dilectione respicit iustum pro illo tempore quo iustus est, & peccatorē pro illo tempore quo peccator est, & pro tunc potius odio habet peccatorem, quàm diligat. Vnde abusiua locutio est dicere, Deus magis diligit iustum quàm peccatorem, sicut dicimus, Deus est melior diabolo. Et hanc conclusionē probant argumēta facta pro altera parte: & oppositum huius conclusionis videtur sapere errorem condemnatum in concilio Cōstantiensi Sessio. 15. quòd prædestinatus nunquā est membrum diaboli. Cùm igitur verè sit inimicus & inuisus Deo, dum est in peccato mortali, sequitur, q̄ pro tunc nō magis diligitur quam iustus, qui aliàs est præscitus.

Tertia conclusio. Hæc propositio, Deus magis diligit peccatorem prædestinatum, quàm iustum præscitum non est absq; distinctione concedenda. Nam si in illa significetur, q̄ amor Dei referatur ad tempus, quo aliquis est iustus, etiam si aliàs sit præscitus; & ad tempus quo alius est peccator, etiam si aliàs sit prædestinatus, falsa est & erronea illa propositio, quia pro tunc est membrum Christi viuum ille qui iustus est, & alter est membrum diaboli. At vero si amor diuinus referatur ad vltimum terminum vitæ ipsius prædestinati, etiam si modo sit peccator, vera propositio est. Quia diuina voluntas maius bonum facit pro illo tempore peccatori prædestinato quàm iusto præscito. At vero quia secundùm formam illius propositionis videtur, quòd

illud

Universidad de Deusto
Biblioteca

illud verbum, magis diligat, feratur supra peccatorem, quasi quòd pro tunc diligatur magis, ideo videtur mihi potius neganda, quàm distinguenda. Neque reputo tutum esse talem propositionem coram populo proferre, quia statim scandalizantur putantes, q̃ prædestinatus quicquid fecerit nunquam cadit à gratia. Præsertim si inepta exempla afferantur, sicut quidam solent tale exemplum adhibere: quòd sicut mater plus diligit proprium filium vestimentis sordidis indutum, quàm filium ancillæ eleganter & pulchrè indutum atque vestitũ: ita Deus semper plus diligit prædestinatos quantumlibet peccatis sordidos & immundos, quàm præscitos quantumlibet iustos. Quod quidem exemplum multum sapit hæresim condemnatã in Concilio Constantiensi vbi supra. ¶ Ad argumenta pro priore parte respondetur, q̃ nõ probant nisi primã conclusionem.

QVÆSTIO XXI.

De iustitia & misericordia Dei.

POST considerationem diuini amoris, de iustitia & misericordia eius agendum est.
ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in Deo sit iustitia.

131 4.d.46.q.1.ar.1.q.1. & 1.cont. c.93.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo non sit iustitia. Iustitia enim contra temperantiam diuiditur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

¶ 2 Præterea. Quicunq; facit omnia pro libito suę voluntatis, non secundùm iustitiam operatur. Sed sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1. Deus operatur omnia secundùm consilium suæ voluntatis. Non ergo ei iustitia debet attribui.

¶ 3 Præterea. Actus iustitię est reddere debitũ, sed Deus nulli est debitor: ergo Deo nõ competit iustitia.

¶ 4 Præterea. Quicquid est in Deo, est eius essentia: sed hoc non competit iustitiæ; dicit enim Boet.† in lib. de hebd. quòd bonum essentiam, iustum verò actũ respicit. Ergo iustitia non competit Deo.

Huius lib. titulus est, An omne quod est, bonum sit, circa finem illius.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 10. Iustus Dominus, & iustitiam dilexit.

RESPONDEO dicendum, q̃ duplex est species iustitiæ. Vna, quę consistit in mutua datione & acceptione: vt putà quæ consistit in emptione & venditione, & alijs huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philosopho in. 5. Ethicorum.† Iustitia commutatiua, vel directiua commutationum, siue communicationum: & hęc nõ competit Deo, quia vt dicit Apost. Rom. 2. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Alia, quæ consistit in distribuendo: & dicitur distributiua iustitia, secundùm quod aliquis gubernator vel dispensator dat vnicuique secundum suã dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cuiuscunque multitudinis gubernatæ demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante: ita ordo vniuersi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntarijs, demonstrat Dei iustitiam. Vnde dicit Dionysius* 8. c. de diuin. nomin. Oportet videre in hoc verã Dei esse iustitiam, q̃ omnibus tribuit propria, secundũ vniuscuiusque existẽtium dignitatem: & vniuscuiusq; naturam in proprio saluat ordine & virtute.

Lit. 5. Ethi. cap. 4.

Cap. 1. specialis & cap. 2. media.

AD primum ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores & audacias, mãsuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui nõ possunt, nisi secundùm metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, vt supra dictum est†, neque appetitus sensitiuus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, vt dicit Philosophus in. 3.† Ethic. Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes, vt putà circa dationes & sumptus, vt iustitia & liberalitas & magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiua, sed in voluntate. Vnde nil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones ciuiles, sed circa actiones Deo conuenientes. Ridiculum est enim secundùm virtutes politicas Deum laudare, vt dicit Philosophus in. 10. Ethic.*

q. 59. 11. & 9. art. 1. † Libro. Ethic. c. 7.

Libro. Ethico.

AD secundum dicendum, q̃ cùm bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deũ velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundum quam eius voluntas recta & iusta est. Vnde quod secundùm suam voluntatem facit, iustè facit, sicut & nos quod secundùm legem facimus, iustè facimus. Sed nos quidem secundùm legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

AD tertium dicendũ, q̃ vnicuiq; debetur quod suũ est. Dicitur autẽ esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur. Sicut seruus est domini, & non è conuerso. Nã liberum est, quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Vnus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatũ. Sicut partes ordinantur ad totũ, & accidentia ad substantias, & vnaquæq; res ad suum finẽ. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deũ. Sic igitur & debitum attẽdi potest dupliciter in operatione diuina. Aut secũdùm quod aliquid debetur Deo. Aut secundũ quod aliquid debetur rei creatæ. Et vtroque modo Deus debitũ reddit. Debitũ enim est Deo, vt impleatur in rebus id quod eius sapientia & volũtas habet, & quod suã bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiã ipsius, secundùm quã reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, q̃ habeat id quod ad ipsam ordinatur. Sicut homini q̃ habeat manus, & q̃ ei alia animalia seruiant. Et sic etiam Deus operatur iustitiã, quãdo dat vnicuiq; quod ei debetur secundùm rationẽ suæ naturæ & conditionis. Sed hoc debitum depẽdet ex primo: quia hoc vnicuiq; debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundùm ordinem diuinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoq; dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis: quandoque verò retributio pro meritis. Et vtrunq; modũ tangit Ansel. dicens, Cùm punis malos, iustũ est: quia illorum meritis conuenit. Cùm verò parcis malis, iustum est: quia bonitati tuæ condecens est.

AD quartum dicendum, quòd licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei: quia etiam id, quod est de essentia rei, potest esse

esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur, quòd bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. In Deo non est iustitia commutatiua. ¶ *Secunda conclusio. In Deo est iustitia distributiua.*

COMMENTARIVM.

HÆC tota quæstio notetur pro prędicatoribus. Et aduertat scholasticus Theologus primò id quod dicit D. Tho. in hoc articulo in solutione ad primum, magnificentiam & liberalitatem non esse in potentia sensitiua, sed in voluntate. Cuius oppositũ videtur dicere in. 1.2.q.60.art.5. & 2.2.q.134.art.4. ad. 1. Vide quandam solutionem huius concordantiæ apud autorem tabulæ aureæ D. Tho. dubio. 815. quã solutionem reijcit Caietanus in. 1.2. vbi supra, & ipse non ponit in Deo liberalitatem & magnificentiam nisi metaphoricè, quod nos falsum reputamus. Optima solutio fuit Magistri Cano, quòd liberalitas & magnificentia, vt sunt humanæ virtutes, ponuntur in vtraque potentia, scilicet in volũtate & appetitu sensitiuo, quia in vtraque est specialis difficultas. At verò D. Tho. in hoc art. 1. loquitur de his virtutibus secundum se, non vt sunt in homine cum quadam imperfectione, & sic proprie sunt in Deo. ¶ Notandum est secundò pro materia de Incarnatione in. 3. p.q.1.art.2.ad.2. vbi definitur Christi satisfactionem esse ad æqualitatem iustitię, &, vt Thomistæ dicunt, de rigore iustitiæ. Ex qua doctrina aliqui Theologi (quod nos olim etiam sequuti fuimus) colligunt q̃ Deus tenebatur ex iustitia admittere satisfactionem Christi, ita vt si non acceptaret esse iniustus. Hoc falsum est, vt ex doctrina præsentis articuli conuincitur. Primò quia D. Tho. expresè docet, quòd in Deo non est iustitia commutatiua, sed solùm distributiua, ergo nulli potest facere iniuriam. Patet consequentia. Quia nulli potest obligari. Item quia quantumlibet Deus conferat gratiæ, virtutum, & meritorũ alicui, semper ipse Deus manet dominus absolutus omnium, ergo si cuncta annihilauerit, nulli facit iniuriam. Dicamus ergo quòd cùm D. Tho. & Theologi æqualitatem seu rigorem iustitiæ asserunt in satisfactione Christi inueniri, considerant æqualitatem solum inter rem & rem, scilicet inter solutionẽ debiti & offensam, pro qua soluebatur debitum: ita prorsus vt si Deus capax esset obligationis, obligaretur ex iustitia parcere illis, pro quibus Christus passus est, & satisfactionem efficaciter obtulit. De qua re vide Caiet. 1.2.q.vlt.ar.1. optimè differentem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm iustitia Dei sit veritas.

1. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd iustitia Dei non sit veritas. Iustitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, vt dicit Ansel.* veritas autem est in intellectu secũdùm Philosophum in. 6. Metaph.* & in. 6. Ethic. Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

6. Ethic. c. 2. & 6. metaphy. tex. 8. tom. 5. & tom. 3.

¶ 2 Præterea. Veritas secundum Philosophum in 4. Ethic.† est quædam alia virtus à iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiæ.

† Libro. 4. Ethic. c. 7. tom. 5.

SED contra est, quod in Psal. 84. dicitur, Misericordia & veritas obuiauerunt sibi. Et ponitur ibi veritas pro iustitia.

RESPONDEO dicendum, quòd veritas consistit in adæquatione intellectus & rei, sicut supra dictum est†. Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula & mensura. Econuerso autem est de intellectu qui accipit scientiã à rebus. Quando igitur res sunt mensura & regula intellectus, veritas consistit in hoc q̃ intellectus adæquatur rei vt in nobis accidit. Ex eo enim, quod res est vel non est, opinio nostra & oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quòd res adæquantur intellectui. Sicut dicitur artifex facere verum opus quando concordat arti. Sicut autẽ se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex eius, conuenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiæ.

q. 16. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd iustitia quantum ad legem regulantem est in ratione vel intellectu. Sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

AD secundum dicendum, quòd veritas illa, de qua loquitur Philosophus ibi, est quędam virtus, per quam aliquis demõstrat se talem in dictis vel factis qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectus ad causam & regulam, sicut de veritate iustitiæ dictum est*.

In cor. art.

Conclusio articuli est affirmatiua.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm misericordia competat Deo.

133 1.2. q. 30. art. 1. & 4. dist. 46. q. 2. ar. 1. q. 1. & 1. cor. c. 91. fin. & 1 salm. 24. col. 6.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, vt dicit Damasc.* Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

¶ 2 Præterea. Misericordia est relaxatio iustitiæ: sed Deus non potest præmittere id quod ad iustitiã suam pertinet. Dicitur enim. 2. ad Timoth. 2. Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum, vt dicit glo.† ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

† Lib. 2. orthod. fidei. c. 14. Glossa interlin. ibi.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 110. Miserator & misericors Dominus.

RESPONDEO dicendum, quòd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundùm effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quòd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, & hic est mise-

Universidad de Deusto
Biblioteca

est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maximè et competit, vt per miseriam quemcunq; defectum intelligamus. Defectus autem non tollitur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, vt supra ostensum est.* Sed considerandum est quòd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem & ad bonitatem diuinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem, & misericordiam: tamè secundum aliam & aliam rationem. Cõmunicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatẽ, vt supra ostensum est.* Sed inquantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem, pertinet ad iustitiam, vt dictum est suprat. Inquantum verò non attribuit rebus perfectiones propter vtilitatẽ suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem: inquantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

q. 5. art. 4.

q. 6. art. 2. & 4.

Art. 1. huius quæst.

AD primum igitur dicendum, q̃ obiectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

AD secundum dicendum, quòd Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando. Sicut si alicui, cui debentur centum denarij, aliquis ducentos det de suo tamen, non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se cõmissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud. Vnde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. 5. Donate inuicem sicut & Christus vobis donauit. Ex quo patet quòd misericordia non tollit iustitiam, sed est quædam iustitiæ plenitudo. Vnde dicitur Iacob. 2. quòd misericordia superexaltat iudicium.

Conclusio articuli est affirmatiua.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrũ in omnibus operibus Dei sit misericordia & iustitia.

134 4. d. 46. q. 2. ar. 2. q. 2 fit. 2. cõr. c. 28. & ver. q. 2. ar. 1. 8. & po. q. 5. art. 4. 6. Et po. 14 col. 6. & ad 8 o. 25. col. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia & iustitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, vt iustificatio impij. Quædam verò iustitiæ, vt damnatio impiorum. Vnde dicitur Iacob. 2. Iudicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia & iustitia.

¶ 2 Præterea. Apostolus ad Rom. 15. Conuersionem Iudæorum attribuit iustitiæ & veritati, conuersionem autem gentiũ misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia & misericordia.

¶ 3 Præterea. Multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia & misericordia.

¶ 4 Præterea. Iustitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem subleuare miseriam. Et sic tam iustitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neq; misericordia est, neque iustitia.

SED contra est quod dicitur in Psalm. 24. Omnes viæ Domini misericordia & veritas.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia & veritas inueniantur. Si tamen misericordia pro remotione cuiuscunq; defectus accipiatur, quauis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem. Nam miseria felicitati opponitur. Huius autem necessitatis ratio est: Quia cùm debitum, quod ex diuina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Nõ enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conueniens sapientiæ & bonitati ipsius, secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiã quicquid in rebus creatis facit, secundùm conuenientem ordinem & proportionem facit, in quo consistit ratio iustitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiã. Opus autem diuinę iustitiæ semper prę supponit opus misericordiæ, & in eo fundatur. Creaturæ enim nõ debetur aliquid nisi propter aliquid in eo præexistẽs, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitũ, oportet deuenire ad aliquid, quod ex sola bonitate diuinæ voluntatis dependeat, quę est vltimus finis. Vt pote si dicamus q̃ habere manus debitum est homini propter animã rationalem: animã verò rationalem habere ad hoc q̃ sit homo, hominem verò esse propter diuinam bonitatẽ. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantũ ad primam radicem eius. Cuius virtus saluatur in omnibus consequentibus, & etiã vehemẽtius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quàm causa secunda. Et propter hoc etiã ea, quæ alicui creaturæ debẽtur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quã exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conseruandum ordinem iustitiæ, quàm quod diuina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

AD primum ergo dicendum, quòd quædam opera attribuuntur iustitiæ, & quædam misericordiæ: quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et eamen in damnatione reproborum apparet misericordia: non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter alleuians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impij apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit. Sicut de Magdalena legitur Lucæ. 7. cap. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.

AD secundum dicẽdum, q̃ iustitia & misericordia Dei apparet in conuersione Iudæorum, & Gentium: Sed aliqua ratio iustitiæ apparet in cõuersione Iudæorum, quæ non apparet in conuersione Gentium, sicut q̃ saluati sunt propter promissiones patribus factas.

AD tertium dicendum, quòd in hoc etiam quòd iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia & misericordia, inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua leuia in eis purgantur, & ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundùm illud Gregor.† Mala, quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.

AD quartum dicendum, quòd licet creationi non præsupponatur aliquid in rerũ natura, præsupponitur tamen

tamen aliquid in Dei cognitione. Et secũdum hoc etiã saluatur ibi ratio iustitiæ, inquantum res in esse producitur secundùm quod conuenit diuinæ sapientiæ & bonitati. Et saluatur quodammodo ratio misericordię, inquantum res de non esse in esse mutatur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Necesse est in quolibet operi Dei iustitiam & misericordiam inueniri.

COMMENTARIVM.

NOtandũ est in hoc articulo quàm eleganter D. Thomas ostendit, in quolibet opere Dei inueniri misericordiam & iustitiam, & quòd opus iustitiæ semper fundatur in misericordia. Præsertim ad uertatur doctrina D. Thomæ in solutione ad primum vbi ait, quòd in damnatione reprobatorum apparet etiam misericordia, dum punit citra condignum. Si enim magis puniret, adhuc esset iustum. Proportionalitatis tamen æqualitas seruatur, scilicet, quòd sicut se habet quantitas demeritorum vnius damnati ad quantitatem demeritorum alterius damnati: ita prorsus se habet suppliciũ vnius ad suppliciũ alterius, sed cuiuslibet suppliciũ iustissimè potuit esse maius. Similiter etiam possumus philosophari de præmio beatitudinis, quod etiã datur vltra condignũ secundùm quantitatẽ absolutam, sed tamen seruatur æqualitas proportionalitatis, ita q̃ sicut se habent merita vnius beati ad quantitatem meritorũ alterius: ita se habet præmiũ vnius ad præmiũ alterius. Nihilominus potuisset Deus sufficienter præmiare cuiuslibet merita cum minori gloria. Præterea, in iustificatione impij, ait D. Tho. apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionẽ. Potuisset dicere D. Thomas, propter contritionẽ: sed tetigit radicem contritionis, scilicet, charitatẽ ad cuius mẽsurã sequitur cõtritio & remissio peccatorũ datur, iuxta illud Lucæ. 7. dimissa sunt ei peccata multa, quoniã dilexit multum. Ecce in hoc loco quòmodo ratio quædã iustitiæ est inter remissionẽ peccati, & dispositionẽ, quam Deus operatur in peccatore. Est enim debitum dispositioni illi, quã Deus operatur in homine, vt respondeat ei remissio peccati, siue infusio gratiæ. Hoc obseruẽt qui ita putant gratis iustificari peccatorem, vt nulla ratio iustitię appareat in eius iustificatione. Et agnoscãt hanc sententiã esse contra D. Th. Falluntur tamen dum statim infe runt, ergo homo meretur aliquo modo saltim imperfecto remissionẽ peccati. Sed profectò nulla est ista consequẽtia. Quia debitum iustitiæ & æqualitatis, quod D. Th. asserit inueniri in iustificatione impij, est inter vnũ opus Dei & aliud opus Dei, quatenus sunt à Deo, & ab eius sapientia cõmensurata, non autẽ vt sunt ab homine, qui iustificatur. Et ratio est. Quia prout ab homine proficiscuntur dolor & dilectio, non habẽt proportionẽ dispositionis ad gratiã, sed solũ vt proficiscũtur à gratia operãte secundũ ordinẽ diuinæ sapientiæ, à qua etiã gratia, ipsa contritio habet q̃ sit satisfactio quædã, iustitiæ specialis virtutis, pro offensa contra Deum commissa, & non solum pro pœnis purgatorij.

† Hactenus aduerterã in priori editione. Sed quoniam video aliquos, etiam ex nostris Thomistis, paralogizari circa prædictam doctrinã non censentes illam esse satis tutam, cum tamen sit expressa Diui Thomæ sententia, visum est hoc in loco hanc difficultatem omnino dissoluere.

DVbitatur ergo. An in iustificatione impij inueniatur aliqua ratio iustitiæ?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua, ex illo ad Roma. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Vbi Apostolus omnem rationem iustitiæ videtur excludere ex parte nostra, ex parte vero Dei, puram gratiam statuit, per quam gratis iustificamur. ¶ Secundò. Contritio nulla ratione potest dici meritoria remissionis culpæ, ergo neque satisfactoria pro offensa commissa contra Deum, antecedens nemo Theologorũ negare audebit, consequentia probatur. Quoniã opus satisfactorium coram Deo etiam est meritorium, omne enim opus bonum meritorium est, constat autem satisfactionem bonum opus esse. ¶ Tertiò, Deus nulla ratione, etiam imperfecta, debet ex iustitia remittere offensam: ergo dum homo iustificeatur à peccato, nulla actione sua satisfacit Deo pro offensa commissa contra ipsum. Antecedens patet, etiam ex doctrina D. Thomæ in hac quæstione art. 1. ad 3. consequentia probatur, quia merces debetur bonis operibus si fiant, quamuis gratia Dei præcedat vt fiant, vt dicitur in Concilio Arausicano canone. 18. ¶ Quartò. Omnis satisfactio nostra respectu Dei, præsupponit iam remissam esse culpam, aliàs nullius momenti iudicabitur operatio nostra ad satisfaciendum Deo, ergo videtur implicatio contradictionis, quòd sit aliqua satisfactio pro offensa quæ iam remissa est per diuinam misericordiam & gratiam operantem. Et confirmatur ex eo quod dicitur in Concilio Tridentino capite. 8. Gratis iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum quę iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promeretur, si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia, vt inquit Apostolus ad Romanos. 10. Quòd si aliquis subtilis Theologus velit respondere, quòd concilium non loquitur de operibus, siue actionibus nostris, quæ sunt simul cum ipsa iustificatione, sed de ijs quæ reuera antecedunt ipsam iustificationem: at vero si argumentum procedat de illis actionibus, quæ sunt in eodem instanti iustificationis, nõ est inconueniens quòd in aliquo genere causæ aliqua nostra operatio præcedat infusionẽ gratiæ tanquam dispositio ad ipsam, atque ita non mirum est si contritio in illo instanti, sit satisfactoria offensæ commissæ contra Deum, quæ tunc simul remittitur per infusionem gratiæ. ¶ Tunc arguitur quintò. Contritio considerata vt antecedit infusionem gratiæ solum potest habere rationem dispositionis quã Deus efficit in nobis vt infundat gratiam, cuius dispositionis causalitas solum est ratio causæ materialis: ergo vt sic non potest habere rationem satisfactionis. Probatur consequentia, quia satisfactio dicit actionem prout est à satisfaciente & reddente quod debet, quæ consideratio iam est causæ efficientis, saltim moraliter. Est enim opus gratiæ cooperãtis. Quòd si rursus dicas contritionem habere rationem satisfactionis secundum, quod iam præsupponit gratiam. ¶ Tunc arguitur sexto. Sequitur quod talis satisfactio pro offensa sit iam de condigno. Probatur sequela, quia contritio dicitur à Theologis, secundùm communem & probabiliorem & tutiorem opinionem, esse meritoria gloriæ de condigno: quia consideratur vt iam informata gratia & charitate, & dabitur homini tanta gloria, quanta

Universidad de Deusto
Biblioteca

respondet tanto meritò, quanuis fundetur in gratia: A
ergo simili ratione, si contritio dicitur satisfactio offensæ quatenus consideratur in illo instanti vt informata gratia, sequitur quòd effectus moralis respondens satisfactioni debeatur illi de condigno, sicut & remissio pœnæ purgatorij respondet intensioni contritionis de condigno, in ea proportione in qua inuenitur perfectio contritionis.

Septimo arguitur. Pœna æterna simul remittitur cũ culpa, ergo nullo modo cõtritio est satisfactio pro pœna æterna, ergo superest quòd cõtritio solum possit habere rationẽ satisfactionis respectu pœnæ purgatorij.

Octauo & vltimo arguitur. Si in iustificatione impij B
ipsa contritio est satisfactio & recompensatio pro offensa commissa contra Deum, vel est satisfactio pro offensa quæ non est, aut pro offensa quæ est saltem in reatu, si primum dicatur, videtur inane dicere, quòd homo satisfacit pro offensa quæ omnino nõ est, cum iam sit remissa per gratiam: si autem dicatur quòd est satisfactio pro offensa quæ adhuc est, sequitur quòd tunc non sit homo reconciliatus Deo, cum adhuc Deus nõ condonauerit offensam sibi factam: nulla igitur ratione potest affirmari, quòd in iustificatione impij sit aliqua actio hominis quæ habeat rationem iustitiæ vel satisfactionis. C

In dissolutione huius difficultatis mirum est, quàm sint variæ sententiæ, etiam inter ipsos Thomistas, cum tamen quid D. Tho. senserit tam in hoc loco quàm in 3.par.q.1.art.2.ad.2.arg.& in quæst.85.artic.3.manifestum sit. Ex cuius doctrina sequentes conclusiones statuo. Deinde in solutionibus argumentorum varietatem opinionum referam & confutabo.

Prima conclusio. In iustificatione impij est ratio iustitiæ distributiuæ ex parte Dei distribuentis, & (vt ita dicam) adæquantis vnum effectum cum altero secundum ordinẽ diuinæ sapiẽtiæ rebus ipsis impositũ. Hæc conclusio ita certa est, vt à nemine Theologi nomine D
digno dubitari debeat. Hanc demõstrat D. Tho. in art. 1. huius quæstionis, ostendit enim hanc rationem iustitiæ inueniri in ordine Vniuersi, tam in rebus naturalibus, quàm in rebus volũtarijs. Et confirmat testimonio D. Dionysij. c. 8. de diuinis nominibus asserẽtis, Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiã, q omnibus tribuit propria secundũ vniuscuiusq; existentiũ, dignitatem, & vniuscuiusq; naturam in proprio saluat ordine & virtute. Iuxta hunc igitur modũ intelligimus in iustificatione impij esse rationem iustitiæ, videlicet, quia Deus talẽ & tantam gratiã infundit, qualẽ & quantam exigit talis dispositio hominis iustificandi, est em huic E
dispositioni prout est à Deo disponẽte debita talis gratia, per quam peccata remittuntur, vt expresse docet D. Tho. artic. 4. ad. 1. argumentum, dum inquit, In iustificatione impij apparet iustitia, dum culpas relaxat Deus propter dilectionẽ, quam tamen ipse misericorditer infundit sicut de Magdalena legitur Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Obserua tamen q de industria dixi, q tali dispositioni debita est gratia, prout illa dispositio est à Deo disponente, etenim prout est à viribus liberi arbitrij non est sibi debita gratia, sic enim est remota quædam dispositio, cui non est debita forma tantæ dignitatis. Cæterum si consensus noster & dilectio nostra cõsideretur vt est donum Dei ex auxilio supernaturali proueniens habet rationem dispositionis eiusdem ordinis cum forma gratiæ, ac proinde sicut dispositioni vltimæ, quam efficit agens naturale, debita est forma substantialis secundum ordinem naturæ, ita dispositioni supernaturali, quam Deus efficit proportionatam fini intẽto debita est gratia, quæ est forma supernaturalis, per quam efficimur diuinæ cõsortes naturæ & peccata remittuntur. Itaq; hæc ratio iustitiæ magis est æqualitas quædã & proportio rerũ inter se, quàm meritũ creaturæ rationalis operãtis. De hac igitur cõclusione dicta sufficiãt.

Secunda conclusio. Dum adultus iustificatur à solo peccato originali nulla inuenitur ratio iustitiæ ex parte ipsius operantis, ne imperfecta quidẽ. Probatur, quoniam adultus qui à solo peccato originali iustificatur nullum habet actum qui ad iustitiã pertineat, vt patet inductiue, nõ enim actus fidei, spei, & charitatis, vel humilitatis, vel alterius virtutis ad huiusmodi iustificationem necessariæ pertinet aliqua ratione ad iustitiã. Dixi ex parte ipsius operantis, quoniã ex parte obiecti si dei inuenitur ratio iustitiæ Christi, nemo enim iustificatur nisi per fidem in sanguine ipsius. Iuxta illud ad Rom. 3. Iustificati gratis per gratiã ipsius, per redẽptionem quæ est in Christo Iesu, quẽ proposuit propitiato rem per fidẽ in sanguine ipsius. In quo loco datur nobis intelligi, quo pacto Deus nos omnino misericorditer iustificet, & simul per redemptionẽ & satisfactionem factam ex parte Christi, quam nos per fidẽ offerimus Deo, gratiam nobis infundat, atq; ita verificatur quod ibidem dicit Apostolus. Vt sit ipse iustus & iustificans eum qui est ex fide Iesu Christi. Quid est vt sit ipse iustus? nimirum vt ostendatur iustus, dum opus iustitiæ facit, quia Christo debetur vt iustum præmium suæ humilitatis vsq; ad mortẽ crucis, quod omnis qui est ex fide ipsius per charitatem operante iustificetur. Cũ quo tamen stat in veritate, q ipsa iustificatio impij sit omnino gratuita & ex diuina misericordia proueniens si consideretur vt collata huic misero peccatori. In hac etiam conclusione maxima concordia est inter Theologos benè & catholicè sentientes.

Tertia conclusio. Dum homo iustificatur per pœnitentiam à peccato actuali, ipsa contritio est actus iustitiæ virtutis cuiusdam specialis quæ continetur sub iustitia tanquam pars potentialis, & nõ sicut species perfecta. Quæ conclusio est Diui Thomæ in 3.par. quæstione. 85. artic. 3. & apud Thomistas debet esse communis sententia, de qua re in loco citato prolixior debet esse disputatio. Nunc autem solum est in animo ostendere quomodo discedant à sententia D. Thomæ, qui in iustificatione peccatoris ab actuali peccato, negant contritionẽ esse satisfactionem pro offensa commissa contra Deum, quanuis reuera non sit simpliciter iustum in hac satisfactione, sed secundum quid. Hanc conclusionem quantum ad vtramque partem probat D. Thomas in articulo citato. Supponit enim ille, quòd pœnitentia non habet quòd sit virtus specialis, ex hoc solum quòd dolet de malo perpetrato (ad hoc enim sufficeret sola charitas) sed ex eo, quòd pœnitens dolet de peccato commisso inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito: emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ, sed exigitur vlterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis: sicut & retributio.

tributio. Quanuis sit differentia, q recompensatio est ex parte eius qui offendit, vtpote cum satisfactione: retributio autem est ex parte eius in quem est offensa cõmissa. Vtrumque autem ad materiam iustitiæ pertinet, quia vtrumq; est cõmutatio quædã. Hæc D. Tho. Vnde colligit primam partem cõclusionis, videlicet, q pœnitentia secundum quod est virtus specialis est pars iustitiæ. Secundam vero partẽ conclusionis probat, quia iustum simpliciter debet esse inter æquales, at vero inter Deum offensum & creaturam offendentẽ non est æqualitas, ergo non potest esse iustum simpliciter, sed secundũ quid. Constat igitur ex doctrina D. Tho. expressa q actus pœnitentiæ, qui est contritio, est recompensatio quædam licet imperfecta, quæ immediatè B
respicit offensam Dei, siue Deum offensum, cui fit satisfactio aliqua imperfecta pro offensa commissa contra ipsum. Ex quo sequitur, quàm sit ridicula intelligentia doctrinæ D. Tho. eorum qui aiunt, pœnitentiam ideo esse specialẽ virtutem iustitiæ, quia respicit pœnas purgatorij à quibus homo temporaliter dolendo de peccatis satisfacit Deo. Hoc enim non potest stare cũ doctrina D. Tho. Primò, quia contritio nõ est dolor de peccatis propter pœnas purgatorij, sed formaliter respicit offensam Dei, non solũ dolendo, sed intendẽdo illã recõpensare: ergo ratio iustitiæ cõmutatiuæ, quæ in pœnitentia inuenitur, in eo consistit, q cõtritio est immediatè recõpensatio & satisfactio pro offensa Dei. Deinde, quia recõpensatio pro pœnis purgatorij si consideretur secundũ æqualitatẽ rei ad rem bene potest esse secundũ meritũ de condigno, sicut & retributio gloriæ pro bonis operibus: at vero D. Tho. non solũ in loco citato, sed etiã in. 3.p.q.1.art.2.ad.2. firmiter asseuerat, nullam satisfactionẽ puri hominis, quantumlibet grati Deo posse fieri de cõdigno, p peccato. Cuius ratio est, quia tanto offensa est grauior quanto maior est ille in quem delinquitur: vnde oportuit ad condignã satisfactionem, vt actus satisfacientis haberet efficaciam infinitã. Nihilominus ibidem cõcedit, q satisfactio puri ho D
minis potest esse sufficiens imperfectè, scilicet, secundum acceptationẽ eius qui est ea contentus, quanuis nõ sit cõdigna: & quia omne imperfectũ præsupponit aliquid perfectũ à quo sustẽtetur, inde est q omnis puri hominis satisfactio efficaciam habeat à satisfactione Christi. Hæc D. Tho. Vbi constat, quòd loquitur de satisfactione pro offensa cõtra Deum cõmissa, & non de satisfactione quæ sit pro pœnis debitis in purgatorio, pro quibus supposita gratia potest homo de cõdigno satisfacere, vt optime aduertit Caiet. super illum locũ; licet in quodã opusc. ul. de fide, & operibus videatur asserere, q nullo modo qui iustificatur satisfacit pro culpa, sed loquitur secũdum cõmunẽ aliorũ opinionẽ, vel loquitur de culpa quatenus est malũ & macula peccatoris, in quo bene dicit, vt infra patebit in solutiõe ad. 2.

Quarta cõclusio. Certissimè tenendũ est secũdũ doctrinam D. Tho. quod cõtritio est actus iustitiæ cõmutatiuæ, imperfectus tamen, qui dicitur cõpensatio & satisfactio imperfecta pro peccato quatenus offensa Dei est. Hæc conclusio patet ex dictis, & quanuis nõ sit certa secundũ fidem, est tamen omniũ opinionũ probabilissima, & sacris literis maximè cõsona, & quæ valde extollit gratiam Dei: tantum abest vt illi deroget; sicut quidã ex modernis Theologis ad pauca respicientes audacter affirmant. Deinde probatur conclusio ex illo Ezech. 18. Si autẽ impius egerit pœnitentiam, & fecerit iudicium & iustitiã, vita viuet. & in Psal. 118. Feci iudicium & iustitiã. Et psalm. 31. Dixi confitebor aduersum me iniustitiã meã dño. Et ad Rom. 6. c. Sicut exhibuistis membra vestra seruire iniquitati ad iniquitatẽ, ita nunc exhibete seruire iustitiæ in sanctificationem. Quibus in locis non incõueniẽter nomine iustitiæ pœnitentia intelligitur, sicut nomine iniustitiæ & iniquitatis intelligitur peccatum, quod in æqualitatem quandam constituit inter Deum offensum & peccatorẽ offendentem, quæ inæqualitas tolli debet per oppositam formam & virtutẽ quæ sit suo modo iustitia & æqualitas imperfecta. Quod autẽ hæc opinio gratiã Dei magnificet probatur. Quia ipsa cõtritio per quam aliquo modo satisfacimus Deo offenso, effectus est gratiæ Dei, quæ ita nos eleuat, vt possimus aliquo modo recõpensare offensam quam Deo fecimus per peccatũ, & ita dicitur sufficiens satisfactio ex acceptatione Dei qui est illa cõtentus. Verum est tamen (vt insinuauimus ex doctrina D. Tho. supra, & Caieta. obseruat. q. 1. in. 3. p.) q nostra satisfactio vt vnita simul cum satisfactione Christi, & quatenus nos sumus cum illo vna persona mystica, perfecta est & de cõdigno. Nunc autẽ nõ loquimur de satisfactione sub hac mystica vnitate cũ Christo, sed vt est actio exhibita à nobis, qui sumus finito modo C
grati Deo per gratiã infusam ab illo secundũ mensurã Spiritus sancti, qui diuidit singulis prout vult. Hanc sententiã & intelligẽtiã D. Tho. sequuti sunt doctissimi magistri nostri ordinis, qui in intelligentia D. Thomæ diligẽtissimi fuerunt, mitto Caiet. in loco citato, cõmemoro doctissimũ magistrum fratrẽ Ioannẽ de la Peña, de Scholastica Theologia in hac insigni vniuersitate Salmantina maximè benemeritum, & in cathedra sacræ Theologiæ vespertina olim præfectum, de quo nõ minor, sed forte maior erat opinio, nec immerito, quàm de ijs qui ex nostro ordine illum antecesserunt. Is in commentarijs super locum citatum tertiæ partis hanc D
sententiã, & D. Tho. intelligentiam constanter affirmauit, multisq; firmissimis argumentis cõprobauit. Deinde illam sequuti sunt, non vnus aut alter, sed multi non infimi nominis magistri nostri ordinis, quos omnes ego libenter nominarem si inuidia seculi permitteret, sed, velit nolit inuidus, doctissimum magistrũ fratrem Ioannẽ de Orellana in hanc sententiã libenter refero, qui nisi corporis infirmitatibus fuisset oppressus, haud dubium quin in eminentissimo Theologorum loco iam olim præceptor extitisset. Is etiam in commentarijs super quæst. 1. in. 3. p. locupletissimè hanc sententiã explicat & confirmat. Ne autem videamur solum ex E
nostris testimonia referre, adduco in medium virum doctissimũ Roardum Taper Decanum quondã Louaniensem: qui in art. 6. de satisfactione in responsione ad argumẽta aduersariorũ contra satisfactionẽ paulo ante finem fol. 257. sic ait. Probabilis est multorum Catholicorum opinio, quòd pro culpa mortali & pœna æterna per eundem spiritum inhabitantem satisfacere possumus: quod magis videretur, & apparẽtius esset, si infusa gratia posterius tempore, æternum supplicium & culpa remitterentur: sicut sentit Hugo de sancto Victore. Quemadmodũ secundum B. Tho. posterius natura & simul tempore eius fit remissio. Sed de eo nollumus hic contendere, cum sit inter quæstiones de quibus vtrinque disputare licet, ac salua fide

Universidad de Deusto
Biblioteca

vtramlibet partem opinari, atq; etiam defendere. Hæc Roardus. Et post pauca. Neutri autem sententiæ aduersatur gratuita peccatorum remissio, quin potius magis gratuita est, si & ipsi satisfacere possimus, maior enim gratia, maius beneficium confertur: & maior est Christo & nobis gloria, si diuites nos faciat, vt ipsi ex nostro satisfaciamus pro culpa etiam mortali. Et paulo inferius sic habet. Nec aduersari potest satisfactio quæ est ex gratia gratuitæ remissioni: cum gratuitas solum aduersetur operibus liberi arbitrij, & non operibus gratiæ, quæ non distinguit Apostolus Paulus contra gratiam, in epistola ad Roman. & ad Galat. quin potius in ea complectitur opera illa tãquam eius fructus: sed opera naturæ siue liberi arbitrij tantum. Atque hoc modo B. August. cap. 48. de natura & libero arbitrio docet, vitam æternam esse gratiam, nihilominus tamen ex meritis quæ sunt gratia & gratis data. Hæc omnia Roardus. Quæ quidem à me relata sunt, non vt per omnia eius opinionem sequar (quippe qui ponit pœnitentẽ reddere æquiualẽs pro offensa, in quo mihi displicet) sed vt appareat quàm temerè quidam moderni Theologi quæ non intelligunt condemnent. Cæterùm tota difficultas est inter veros Thomistas in explicando quo nam pacto satisfactio pro peccato commisso contra Deum habeat aliquam rationem iustitiæ commutatiuæ, cum tamen ipsa satisfactio præsupponat iam peccatum esse remissum per infusionem gratiæ, quæ nisi præcesserit, saltim prius natura, nullius momenti talis satisfactio iudicabitur esse, de qua re plures & catholicas sententias inuenio, inter viros doctissimos & ingenio acutissimos. Quid autem ego de hac re sentiam, & quid mihi conformius doctrinæ D. Tho. videatur esse in solutionibus argumentorum à me propositis commodiùs explicabitur.

Ad primum igitur argumentum, quod desumitur ex Apostolo ad Roman. 3. asserente, nos gratis iustificari per gratiam Dei, facilè quidam respondent ex doctrina Roardi vbi supra, quòd iustitia & satisfactio quæ ponitur in contritione, non derogat in aliquo gratiæ Dei per quam gratis iustificamur, imo ipsa contritio est maximum donum gratiæ Dei. Excludit itaque Apostolus illic, & vbicunque gratiam operibus contraponit, opera quæ antecedunt iustificationem, vt dicit in Concil. Trident. sessione. 6. cap. 8. non autem excludit opera quæ sunt dona Dei, & ab ipsa gratia dimanant. Stat igitur cum sana & catholica doctrina ipsam contritionem esse recompensationem offensæ, dum Deus remittit peccata propter pœnitentiam.

Ad secundum argumentum ego sanè concedo libentissimè antecedẽs, & puto esse catholicum dogma, quoniam aliàs non intelligo quo pacto remissio peccatorum fiat gratis, si contritio esset meritoria remissionis culpæ, siue ipsa contritio consideretur quatenus in ratione dispositionis antecedit gratiam prioritate naturæ & causalitatis, non tempotis: siue consideretur vt est posterior natura quàm ipsa gratia in alio genere causæ, scilicet, formalis & quasi efficientis. Nam isto modo gratia principium est contritionis, & omnis rationis meriti, quod considerari potest in ipsa contritione respectu gloriæ, vel respectu pœnarum inferni, à quibus eripitur non solum per remissionem culpæ quæ fit formaliter per gratiam, sed etiam per meritum contritionis quatenus à gratia dimanat, quod amplius explicabitur in solutione ad septimum. Scio esse quosdam, asserentes, quòd de potentia Dei absoluta fieri poterat vt cõtritio, etiam quæ procedit ex gratia, esset meritoria eiusdem gratiæ, imo quidam ex ipsis concedunt quòd de facto per talem contritionem meretur homo, nõ quidem gratiam aut remissionem peccati, sed quod gratia sit tam intensa, per quam abundantius remittantur peccata, quorum ratio est, quia intensior contritio, & intensior actus charitatis iam præsupponunt gratiam, ac proinde non est inconueniens illam intensionem gratiæ quam ipsi satis impropriè vocant augmentum gratiæ, promereatur homo per maiorem intensionem cõtritionis. Huiusmodi placita Theologorum, si à nobis exactè confutanda forent, integrum librum oportebat componere. Reuertamur igitur ad secundi argumenti solutionem, concessimus itaque antecedẽs, videlicet quòd contritio nulla ratione potest dici meritoria remissionis culpæ, vel infusionis gratiæ (quæ duo habẽt se sicut effectus formalis & forma) sed negamus consequentiam dum infertur, ergo contritio non est satisfactoria pro offensa commissa contra Deũ. Ad probationem vero consequentiæ non possum non mirari, quomodo viri Theologi, quos oportebat Dialecticam didicisse, non videant sophismatis apertum cauillum, quanuis enim idem actus contritionis sit satisfactorius & meritorius, tamen ratio meriti & ratio satisfactionis formaliter differunt, & diuersum habent terminum. Etenim contritio meritoria est gloriæ, vel etiam remissionis pœnæ, satisfactio vero respicit offensam alterius cui satisfaciendum est, ac proinde mereor mihi præmium, & satisfactio alteri, recompensando offensam quã ei feci. Quanuis igitur omne opus bonum à gratia procedens sit meritorium, & ipsa contritio sit simul satisfactoria, non tamen sequitur, quòd respectu eiusdem termini sit meritoria & satisfactoria. Pro cuius maiori intelligentia notandum est primò cum Durando in 4. dist. 15. q. 1. quòd satisfactio differt à restitutione propriè dicta, nam restitutio fit earum rerum quæ etiã sine iniuria personæ, & sine derogatione honoris ablatæ sunt, vel retinentur, & hoc modo restituit homo quæ mutuò accepit, aut quæ furtim vsurpauit. At vero satisfactio, propriè loquendo, est quædam recompensatio pro iniurijs & offensis contra honorem vel obseruantiã alicuius cõmissis. Verũ est tamen quod interdũ Theologi indifferenter vtuntur nomine satisfactionis pro restitutione, & è contrario. Nunc autem vtimur nomine satisfactionis, vt est recompensatio quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut vtitur D. Tho. in 3. par. quæst. 85. art. 3. Notandum est secundò quòd meritum & satisfactio conueniunt in hoc, quod vtraque quidem est actio iustitiæ, ac proinde ad alterũ differunt tamen eoquod satisfactio directè prospicit honori eius cui fit satisfactio, qui & offensus est, ita vt terminus intrinsecus & totalis ipsius satisfactionis intelligatur non intellecto commodo satisfacientis, imo etiam aliquando fit cum detrimento & incommodo ipsius satisfacientis. At vero meritum econtrario se habet, nam proprius terminus meriti inquantum meritum est, est commodum ipsius merentis quod sibi ab alio apud quem meretur debet prouenire. Hæc manifestissima sunt, sed non considerantur ab illis, quibus nõ placet, aut à quibus non intelligitur sententia D. Tho. Ex dictis planè sequitur ratio huiusmodi loquutionis Satisfa-

Satisfacimus alteri & meremur nobis. Sequitur etiam quod explicare intẽdebamus, quòd si quæ actio simul est satisfactoria & meritoria: necesse est vt diuersis rationibus hæc duo sibi cõpetant, scilicet, respectu diuersorum terminorum. Notandum tertiò quod peccatum dupliciter potest cõsiderari, vno modo vt habet rationem offensæ & iniuriæ contra ipsum Deũ, in qua consideratione homo se habet vt faciens, Deus vero quasi patiens iniuriã, quanuis enim dum homo peccat, nihil noceat Deo, iuxta illud Iob. 35. Si peccaueris quid ei nocebis? & si multiplicatę fuerint iniquitates tuæ, quid facies cõtra eum? tamen quod attinet ad grauitatẽ peccati mortali, perinde est quod homo attentet quãtum in se est, aliũ Deum sibi facere, auertẽdo se à vero Deo. Altero modo potest considerari peccatũ vt malũ propriũ peccantis, quatenus priuat illũ vita gratiæ, & auertit in æternum à summo bono, & est macula & mortalis morbus ipsiusmet peccantis, vnde & mortale peccatum dicitur. Sibi enim soli nocet reuera peccator dũ facit contra legem Dei, iuxta illud Psal. 7. Cõuertetur dolor eius in caput eius, & in verticem ipsius iniquitas eius descendet. Ex hac doctrina constat, quòd satisfactio diuinæ offensæ, quanuis concomitanter se habeat ad bonũ iustificandi, & sit quasi conditio requisita vt remittantur peccata per infusionẽ gratiæ, tamen formaliter loquendo solũ respicit peccatum prout est malũ diuinũ, attentatum ab ipso peccatore & recompensandum ab illo, quanuis hoc ne imperfectè quidẽ possit facere sine gratia Dei, sanante omnem infirmitatem peccati, & omnem maculã abluente, cuius gratiæ infusio quanuis formaliter causat remissionẽ peccati, sed non se sola, nisi præsupposita charitate & pœnitẽtia infusis à Deo. Et hæc est maxima misericordia Dei, quod cũ ipse sit offensus exerceat officiũ medici, & sanet omnes infirmitates nostras, & hoc pacto acceptet nostrã cõtritionẽ in aliqualẽ licet imperfectã satisfactionẽ pro offensa contra se cõmissa. Et hoc est quod D. Thom. dixit in 3. par. q. 1. art. 2. ad. 2. quòd hæc satisfactio reputatur sufficiens ex acceptatione eius qui est illa contentus, non quia illa sit simpliciter sufficiens, quantumlibet procedat ex gratia, eoquod semper procedit ex homine sinte grato, ideo sola Christi Domini satisfactio fuit ad æqualitatẽ, & simpliciter sufficiens, quia satisfaciẽs erat æqualis dignitatis cũ offenso. Per prædictam doctrinã facilè respondebimus ad reliqua argumenta.

Ad tertium argumentũ negatur consequentia, quia quanuis Deus nulli possit obligari ex iustitia commutatiua, tamẽ fidelis est in omnibus verbis suis, & remittet peccata pœnitentiã agentibus, sicut & cõferet præmia ijs qui ex gratia sua bene operantur. Ad probationem cõsequentiæ respõdetur, q; præmiũ non respõdet cõtritioni, quatenus satisfactoria est, sed quatenus meritoria est gloriæ, ipsa autẽ remissio offensæ nõ est debita satisfactioni quia nõ respondet ei sicut merces merito.

Ad quartum argumentum respõdetur, q; satisfactio præsupponit remissam esse culpam prius natura, quã ipsa satisfactio habeat valorẽ aliquem ad aliqualiter satisfaciendũ Deo, negatur tamen illa consequẽtia, dum infertur, ergo videtur implicatio contradictionis q; sit aliqua satisfactio pro offensa quæ iam remissa est per diuinã misericordiam & gratiam operantẽ, & ratio est, quia antequã intelligatur recõpensatio offensæ potest intelligi remissum esse peccatũ vt est malũ ipsius peccatoris, vt autẽ est malum diuinũ sicuti diximus, non intelligitur esse recompensatũ à nobis, donec intelligatur ipsa contritio in ratione satisfactionis acceptata à Deo. Cum autẽ omnia hæc in eodẽ instanti exerceãtur, omnes istæ prioritates considerãtur à nobis secundum diuersas rationes & formalitates quibus diuina gratia maximè extollitur. Et per hoc patet ad confirmationẽ, nã Concilia loquitur de nostris actionibus quæ priustempore antecedunt iustificationẽ, cæterũ actiones nostræ quæ ipsam iustificationẽ concomitantur possunt esse in quodã genere causæ priores ipsa iustificatione, & in alio genere possunt esse posteriores. Vtrũ autem cõtritio in ratione satisfactionis pro offensa possit cõsiderari vt prior, vel vt posterior variæ sententiæ sunt inter nostrates, mihi tamẽ semper placuit, q; contritio vt satisfactio, sit posterior remissione peccatorũ inquantum remissio cõsideratur vt salus & viuificatio animæ per infusionẽ gratiæ, quę hominẽ reddit acceptũ Deo, & hoc probat quintũ argumentũ. Si vero consideretur peccatũ quatenus est malũ diuinũ, sic aliquo modo ipsa contritio vt satisfactio intelligitur antecedere non imputationẽ offensæ. Quoniã antequã intelligatur satisfactio nõ intelligitur Deus satisfactus pro offensa, neque non imputare illã ad pœnã æternã, quæ est iusta retributio ex parte Dei offensi, qui est iustus iudex ad vindicãdũ iniurias sibi factas. Et confirmatur, quia nostra satisfactio dicitur à D. Tho. sufficiẽs ex acceptatione Dei qui est illa contentus, ergo satisfactio nostra præsupponit gratiã per quã sumus accepti Deo. Acceptat enim ille satisfactionẽ amici & grati. Et hic modus dicẽdi habet minorem difficultatem, & per eũ facilius respondetur obiectionibus quæ fiunt contra sententiam D. Thomæ. Ad quintum igitur argumentum patet ex dictis, probat enim nostram sententiam.

Ad sextum argumentũ nego sequelã. Et ad probationẽ respõdetur, magnã esse differẽtiã inter ipsam contritionẽ prout est actus meritorius à gratia & charitate informatus, & prout habet rationẽ satisfactionis offensæ diuinæ, nã ptiori modo secundũ se proportionatur præmio gloriæ, ita sanè vt sicut meritũ est finitum, ita præmiũ correspõdens est finitũ, & quãto ipsa cõtritio fuerit perfectior à perfectiori charitate imperata tanto præmiũ ipsum glorię erit maius, ac proinde cõcedimus quod de cõdigno dabitur præmiũ nostris meritis. At verò cõtritio quantũlibet informata gratiæ & charitate, si cõsideretur vt satisfactio diuinæ offensæ nullã habet proportionẽ eũ suo termino immediato & formali, qui est bonũ diuinũ ipsi Deo recõpensandũ. Recolẽdũ enim est, vt supra diximus, quòd tanto offensa grauior est, quãto offensus est dignior. Igitur vt fiat æqualitas satisfactionis pro offensa, necesse est vt satisfaciens possit reddere æquiualẽs. Hoc autẽ impossibile est puræ creaturæ, quantũlibet diuina gratia sit prædita, quia semper est finitè grata, ac propterea docuit D. Tho. necessariũ fuisse Deũ incarnari, vt satisfactio Deo pro peccatis fieret de cõdigno, quia oportebat vt satisfaciẽs esset infinitæ dignitatis sicut offensus, vbi valde obseruandũ est, id propter cuius incõsiderationẽ multi fallũtur. Putãt eũ quod sicut offensa dicitur infinita, ppter infinitatẽ offensi, ita recõpẽsationẽ reputari infinitã quę fit per actũ virtutis cõtrariũ peccato. v. g. sicut odiũ est infinita offensa qa est cõtra Deũ, ita actus charitatis habet infinitã dignitatẽ, quia est erga Deũ, quod est summũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

& infinitum bonum, atque ita dicunt quod tantum A reddit homo per dilectionem, quantum abstulit per peccatum. Sed sic opinantes, subtiliter falluntur. Notandum est enim quòd satisfactio & recompensatio iniuriarum, non propterea maior est, quia ille cui fit satisfactio sit dignior, sed quia ille qui recompensat & satisfacit, dignior est. Imo vero quanto ille cui satisfaciendum est, dignior est, tanto minor est satisfactio cæteris paribus, v.g. si quis conciuem offendit fortassis erit sufficiens satisfactio, quod genuflectens coram illo veniam petat, vel aliquid simile faciat vel dicat. At vero si offendit Principem aut Regem, non iudicabitur esse sufficiens satisfactio, nisi fortè qui offendit sit Princeps etiam & Rex. Itaque valor satisfactionis at- B tenditur ex dignitate satisfacientis, & non ex maiore dignitate eius cui debet satisfieri, imo ex hac parte difficilior erit satisfactio, quia grauior est offensa. At vero si opera nostra considerentur in ratione meriti, multum confert dignitas obiecti ad maius meritum, ac proinde erit maius præmium, & sicut omne meritum nostrum est finitum, ita omne præmium erit finitum, quod sibi proportionatur secundùm ordinem diuinæ sapientiæ. Habemus igitur quod in satisfactione, formaliter loquendo, non agitur de bono nostro, sed de bono diuino, quod homo per peccatum attentauit destruere, ac propterea omnis nostra satisC factio erit valde imperfecta, nec proportionabilis suo termino, meritum autem nostrum suam habet æqualitatem & condignitatem cum præmio gloriæ.

Ad septimũ argumentũ respondetur, nõ esse inconueniens, quod duplici titulo eripiamur à pœna æterna, videlicet & infusione gratiæ per quam efficimur filij adoptiui & hæredes vitæ æternæ, & etiam ex eo quod Deus acceptat nostram imperfectam satisfactionem pœnitentiæ pro recompensatione suæ offensæ, ac per consequens propter illam non imputat nobis Deus peccatum ad æternam pœnam, tametsi interim commutet illam in temporalem pœnam purgatorij, D nisi contritio sit ita perfecta vt propter eius intensionem homo etiam à pœna purgatorij maneat liber. Quod autem diximus de duplici titulo respectu pœnæ æternæ non mirum videbitur Theologo qui considerauerit duplici etiam titulo adquirere hominem iustificatum ius ad gloriam æternam. Primus titulus est ipsa gratia infusa quæ iustificatum efficit dignum vita æterna, in tanta quantitate quanta est ipsa gratia. Alter titulus est actus ipse charitatis, & contritionis, & fidei, & spei, quibus homo meretur eandem vitam æternam in eodem momento suæ iustificationis. Quid ergo mirum si proportionabiliter duplici titulo E eripiatur à morte æterna. Aduerte tamen quod non ponimus hic remissionem pœnæ æternæ esse terminum immediatum satisfactionis, sed est aliquid consequens, ex eo quod ipse Deus est satisfactus vt ita dicam & contentus illa satisfactione. Inde enim prouenit quod non imputet peccatum ad pœnam æternam quæ erat iusta retributio ex parte Dei, si homo pœnitentiam non egisset. ¶ Ad octauum iam facilis est solutio. Est enim leue sophisma: pari enim ratione quæreres, Si homo iustificatur, ergo vel iustificatur à culpa quæ est, vel à culpa quæ non est. Et sicut huic argumento respondetur, quòd homo iustificatur à culpa quæ immediatè ante hoc fuit, saltim reatu, ita etiam satisfacit pro offensa, quæ immediatè ante hoc erat, saltim reatu.

IMO verò ex dictis sequitur, quòd non solum dum homo iustificatur à peccato, satisfacit Deo pro offensa: sed etiam postea per totam vitam quotiescunque conteritur, satisfacit Deo pro offensa quantumlibet iam remissa per gratiam & priorem satisfactionem. Et ratio est manifesta, quia contritio semper est actus eiusdem speciei, ergo semper habebit idem obiectum & eundem terminum immediatum & formalem, ergo est formaliter satisfactio & recompensatio, secundum quandam iustitiam commutatiuam imperfectam. Et si obijcias, quomodo cum Deus acceptauerit priorem satisfactionem, poterit iterum homo satisfacere pro offensa? Respondetur, quod quia prior satisfactio, imo omnis satisfactio nostra semper est imperfecta & valde deficiens secundùm se; potest homo sæpe sæpius illam repetere & intensiorem contritionem habere, non quidem ex præcepto, sed ex consilio, zelans honorem diuinum, & nitens amplius & amplius satisfacere propter infinitam dignitatem offensi, quamuis ille pro sua benignitate minore satisfactione sit iam contentus. Huic consonat quod dicit Baruch cap. 2. Anima quæ tristis est super magnitudinem mali, & incedit curua & infirma, & oculi desicientes & anima esuriens dat tibi gloriam & iustitiam Domino. Horsum Dauid dicebat; Lauabo per singulas noctes lectum meum: horsum etiam Beatus Petrus per totam vitam ad galli cantum semper flebat, memorans offensam Dei: horsum denique Beata Maria Magdalena, cui à Christo dimissa sunt peccata multa quoniam dilexit multum, nihilominus postea per triginta annos in rupe pœnitentiam agebat, neque quisquam mihi dicat hæc egregios pœnitentes præstitisse, vt pœnas purgatorij euaderent, quoniam hic finis infimus est, nec decens tantam Sanctorum perfectionem, vt illum directè intenderent. Deinde, quia plus satis pro pœnis purgatorij satisfecerant, sed finis eorum potissimus erat prospicere bonum diuinum cõtra quod peccauerant, Deoque insensi fuerant. Ne etiam viderentur ingrati diuinæ misericordiæ & liberalitati, si quia Deus sua benignitate minimam contritionem acceptat in satisfactionem suæ offensæ, ipsi non essent soliciti maiorem ac maiorem reddere quantùm possint pro dignitate offensi. Et hoc est quod aiebat, & nos docuit egregius pœnitens Dauid Psalm. 50. Amplius laua me ab iniquitate mea, &c. Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, & peccatum meũ contra me est semper. Habebat ille certè notitiã veniæ sibi concessæ: nihilominus summi boni offensi consideratio semper eum pungebat & stimulabat, vt amplius & amplius doleret: & magnitudinem diuinæ offensæ sæpius, licet semper imperfectè recompensaret. Habet itaque locum cõtritio in viris perfectis, vt docet Sanctus Thomas. 3. par. quæst. 84. artic. 8. ad primum. Quæ omnia si attentè consideraret Doctissimus Magister F. Bartholomæus de Medina. 3. part. quæst. 1. arti. 2. & 1. 2. quæst. 114. art. 6. fortassis non tam cito à D. Thomæ sententia discessisset, neque in censura aduersus eos qui illam amplectuntur tam temerè excessisset. Sed parcendum est viro alioquin doctissimo, & in aliorum scriptis pro communi vtilitate colligendis diligentissimo.

QVÆSTIO

QVÆSTIO XXII.
De Prouidentia Dei.

CONSIDERATIS autem his, quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea, quæ respiciunt simul intellectum & voluntatem. Huiusmodi autem est prouidentia quidem respectu omnium: prædestinatio verò & reprobatio & quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam & post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam prouidentia pertinere videtur.

Circa prouidẽtiam autem Dei quæruntur quatuor. B

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm prouidentia Deo conueniat.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd prouidentia Deo non conueniat. Prouidentia enim secundùm Tullium † est pars prudentiæ. Prudentia autem, cùm sit benè consiliatiua secundùm Philosophum in. 6. Ethic. † Deo competere non potest: qui nullum dubium habet, vnde eum consiliari oporteat. Ergo prouidentia Deo non competit. C

¶ 2 Præterea. Quicquid est in Deo, est æternum. Sed prouidentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna secundùm Damas. Ergo prouidentia non est in Deo.

¶ 3 Præterea. Nullum compositum est in Deo. Sed prouidẽtia videtur esse aliquid compositum; quia includit in se voluntatem & intellectum. Ergo prouidentia non est in Deo.

SED contra est, quod dicitur Sapien. 14. Tu autẽ pater gubernas omnia prouidentia.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere prouidentiam in Deo. Omne enim bonum, quod est in rebus, à Deo creatũ est, vt supra ostẽsum est. * In rebus autem creatis inuenitur bonum non solũ quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, & præcipuè in finem vltimũ, qui est bonitas diuina, vt supra habitum est †. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatũ est. Cùm autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, & sic cuiuslibet sui effectus, oportet rationem ipsius præexistere, vt ex superioribus patet †, necesse est quòd ratio ordinis rerum in finẽ in mente diuina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè prouidentia est. Est enim principalis pars prudẽtiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinãtur, scilicet memoria præteritorum, & intelligentia præsentium, prout ex præteritis memoratis & præsentibus intellectis coniectamus de futuris prouidendis. Prudentiæ autem propriũ est secundùm Philosophum in. 6. Ethic. † ordinare alia in finem; siue respectu suiipsius, sicut dicitur homo prudẽs, qui benè ordinat actus suos ad finem vitæ suæ: siue respectu aliorum sibi subiectorum in familia, vel ciuitate, vel regno, secundùm quẽ modũ dicitur Matt. 24. Fidelis seruus & prudens quem constituit dominus super familiam suam. Secundùm quem modum prudentia, vel prouidentia Deo conuenire potest. Nam in ipso

A Deo nihil est in finem ordinabile, cùm ipse sit finis vltimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem prouidentia in Deo nominatur. Vnde Boet. 4. de consol. † dicit, quòd prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finẽ, quàm ratio ordinis partium in toto. Lib. 4. de cõ so. prosa. 6. paulo à prin.

AD primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in. 6. Ethic. * Prudentia propriè est præceptiua eorum, de quibus eubulia rectè consiliatur: & synesis rectè iudicat. Vnde licet consiliari non competat Deo secundùm quod cõsilium est inquisitio de rebus B dubijs, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorũ rectam rationem habet, competit Deo: secundùm illud Psal. Præceptum posuit, & non præteribit. Et secundũ hoc competit Deo ratio prudentiæ, & prouidentiæ. Quanuis etiam dici possit, quòd ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quã cõsiliantes inquirẽdo perueniũt. Vnde dicitur Ephe. 1. Qui operatur omnia secundũ consiliũ voluntatis suæ. Lib. 6. Eth. c. 9. & 10. simul, to. 5.

AD secundum dicendum, q; ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quæ dicitur prouidentia: & dispositio & executio ordinis, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum, secundum temporale. C

AD tertium dicendum, quòd prouidẽtia est in intellectu, sed præsupponit volũtatem finis. Nullus enim præcipit de agẽdis propter finem, nisi velit finem. Vnde & præsupponit prudẽtia virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, vt dicitur in. 6. Ethi. † Et tamen si prouidentia ex æquali respiceret voluntatem & intellectum diuinum, hoc esset absque detrimento diuinæ simplicitatis, cùm volũtas & intellectus in Deo sint idem, vt supra dictum est †. Lib. 6. Eth. cap. 12. in med. to. 5. q. 19. ar. 1. & 4.

SVMMA ARTICVLI.

D *Conclusio prima est affirmatiua. Ratio est desumpta ex definitione prouidẽtiæ. Vide literã.*

Secunda conclusio. In Deo non est prouidẽtia circa seipsum, nec circa suos actus. Ratio est. Quia Deus non est ordinabilis in finem.

Tertia conclusio ad tertium. Prouidentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Ratio est. Quia actus circa media ordinanda in finẽ præsupponit actum circa finem. Hæc conclusio intelligitur secundùm modum nostræ cognitionis. Nã in Deo idem actus est voluntatis & intellectus, & circa media & circa finem. E

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis vide D. Tho. 3. cõt. gent. à c. 71. & de verit. q. 5. D. Ambr. lib. 1. officiorum. c. 13. 14. & 15. D. Chrysost. hom. 9. & 10. ad populum, & in libris de prouidentia. Ante omnia circa nomen prouidentiæ notandum est ex Durando in. 1. sent. d. 39. q. 3. quòd in Deo distinguuntur à nobis isti actus, scientia, dispositio, prouidentia, prædestinatio, gubernatio, differentes secundùm nostrum modum intelligendi. Nam nomine scientiæ intelligimus cognitionem rerum, & nihil aliud. Dispositio verò addit rationem ordinis futuri in rebus respectu ipsarum & inter seipsas. v.g. q; terra sit in loco infimo, & cœlum sursum. Prouidentia addit supra dispositionem

Universidad de Deusto
Biblioteca

respectum ad finem vltimum. Prædestinatio verò respectum ad finem supernaturalis beatitudinis. Gubernatio verò est executio dispositionis & prouidentię & prædestinationis. Vnde gubernatio non est æterna, sed cœpit initio temporis.

DVbium est in hoc articulo, an pertineat ad rationem prouidentiæ, vt sit non tantùm ratio ordinis mediorum ad finẽ, sed assequutionis etiã ipsius finis. ¶ Arguitur primò & probatur, q̃ prouidentia non includat rationem assequutionis finis, siue euentus intenti. Nam D. Tho. q. 6. de veritate ita tenet expresse in articulo primo. ¶ Secundò. Si homo habet perfectè rationem ordinis mediorum conuenientium ad assecutionem finis, non dicitur improuidus si adhibitis illis medijs nõ sequatur euentus, ergo. Tertiò. Prouidentia est pars prudentiæ potissima, sed prudentia solùm est de medijs ad finem, & de illis solùm præcipit, ergo & prouidentia. ¶ Quartò. Deus habet prouidentiam respectu reproborum in ordine ad vltimum finẽ, & tamen illi non assequuntur finem, ergo prouidentia non est ratio assequutionis finis. Consequentia patet. Quia aliàs esset imperfecta prouidentia Dei circa reprobos. Minor autem probatur. Quia Deus tribuit illis omnia media necessaria ad finem. ¶ Propter hæc argumenta aliqui sequuntur hanc sententiam. Sed Caietanus hoc loco, quem sequuntur vniuersi doctores graues nostri temporis, sequitur oppositam sententiam.

Sit nobis prima conclusio. Si prouidentia consideretur secundùm rationem simpliciter perfectam prouidentiæ, includit intrinsecè nõ solum rationem mediorum conuenientium ad finem, sed etiam rationem certæ efficaciæ mediorum ad assequendum finem. Probatur primò. Quia aliàs imperfecta est prouidẽtia, & inefficax, & omnia media frustra sunt apposita. Ex quo sequitur, quòd cùm diuina prouidentia sit perfectissima, ad illam pertinet intrinsecè vt sit ratio assequutionis finis. Et sic orat Ecclesia, Deus cuius prouidentia in sui dispositione non fallitur, te supplices exoramus, vt noxia cuncta submoueas, & omnia nobis profutura concedas. Secundò probatur. Nam prouidentia simpliciter loquendo est ratio mediorum ordinandorum in vltimum finem, sed ipsa assequutio finis etiam ordinatur ad finem vltimum, scilicet, ad diuinam bonitatem. v. g. visio ordinatur ad Deum, ergo etiam includit diuina prouidentia rationem assequutionis finis vltimi.

Secunda conclusio. Si prouidentia consideretur, vt est in homine cum quadam imperfectione, non necesse est, vt sit ratio assequutionis finis, & euentus, qui realiter sequatur, sed sufficit, vt in æstimatione hominis prudentis illa sint media conuenientia & sufficientia ad finem. Quòd autem impediri possint præter intentionem operantis, non tollit rationem humanæ prouidentiæ. Et sic dicitur Sapien. 9. Cogitationes enim mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ nostræ.

Ad argumenta in oppositum respõdetur. Ad primũ dicitur, quòd D. Tho. mutauit hic sententiam, vt etiam patet lib. 3. cont. gent. c. 94. vbi ait, q̃ prouidentia est ratio ordinis in finem quoad vtrumque. Respondetur secundò, q̃ loquitur de humana prouidentia. ¶ Ad secundum & tertium respondetur, q̃ probant secundam cõclusionem. ¶ Ad quartum respondetur, q̃ sicut Deus simpliciter loquendo non habet volũtatem, vt reprobi saluentur: ita neque simpliciter loquendo habet prouidentiam respectu illorum circa vltimum finem beatitudinis, vt illum assequantur. Non enim minùs efficax est diuina prouidentia, quàm diuina voluntas. Cæterũ habet prouidentiam circa illos, qui non saluabuntur, ordinans permissionem peccatorum illorum ad ostensionem iustitiæ suæ: & hic finis infallibiliter eueniet, qui præterea ordinatur ad ostensionem maioris misericordiæ erga prædestinatos. ¶ Circa secundam conclusionem D. Tho. aduertendum est, q̃ quamuis Deus nõ habeat prouidentiam circa se ipsum, aut circa suam bonitatem, potest tamen dici habere prouidentiam circa manifestationem suæ bonitatis & gloriæ, quatenus in illo est ratio mediorum conuenientium ad assequutionem huiusmodi manifestationis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm omnia sint subiecta diuinæ prouidentiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non omnia sint subiecta diuinæ prouidentiæ. Nullum enim prouisum est fortuitum: Si ergo omnia sunt prouisa à Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus & fortuna. Quod est contra communem opinionem.

¶ 2 Præterea. Omnis sapiens prouisor excludit defectum & malum quantum potest ab his, quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, & sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

¶ 3 Præterea. Quæ ex necessitate eueniunt, prouidentiam seu prudentiam non requirunt. Vnde secundùm Philosophum in. 6. Ethic. * Prudentia est recta ratio contingentium de quibus est consilium, & electio. Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eueniant, nõ omnia prouidentiæ subduntur.

¶ 4 Præterea. Quicunq; dimittitur sibi, nõ subest prouidentiæ alicuius gubernãtis. Sed homines sibiipsis dimittuntur à Deo, secundùm illud Eccle. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eũ in manu consilij sui. Et specialiter mali, secundùm illud, Dimisit illos secundùm desideria cordis eorum. Non igitur omnia diuinæ prouidentiæ subsunt.

¶ 5 Præterea. Apostolus. 1. Cor. 9. dicit, quòd nõ est Deo cura de bobus. Et eadem ratione de alijs creaturis irrationabilibus. Non igitur omnia subsunt diuinæ prouidentiæ.

SED contra est, quod dicitur Sapien. 8. de diuina sapientia, quòd attingit à fine vsque ad finem fortiter & disponit omnia suauiter.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam totaliter prouidentiã negauerunt, sicut Democritus & Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam verò posuerunt incorruptibilia tantum prouidẽtiæ subiacere, corruptibilia verò non secundùm indiuidua, sed secundùm species: sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob. 22. cap. Nubes latibulum eius, & circa cardines cæli perambulat, neq; nostra considerat. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quem participant. In alijs autem indiuiduis corruptibilibus aliorum opinionẽ est securus: sed necesse est dicere omnia diuinæ prouidentiæ subiacere, non in vniuersali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finẽ, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agẽtis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille cõsequitur ex alia causa præter intentionẽ agentis. Causalitas autẽ Dei, qui est primum agens, se extendit vsque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiã quantum indiuidualia principia, nõ solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Vnde necesse est omnia, quæ habent quocunque modo esse, ordinata esse à Deo in finem, secũdum illud Apostoli ad Roman. 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Cùm ergo nihil aliud sit Dei prouidentia quàm ratio ordinis rerũ in finẽ, vt dictum est, * necesse est omnia inquantum participãt esse, intantum subdi diuinæ prouidentiæ. Similiter etiã supra ostensum est, q̃ Deus omnia cognoscit, & vniuersalia & particularia. Et cùm cognitio eius cõparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata (vt supra dictum est *) necesse est quòd omnia supponãtur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

AD primum ergo dicendũ, quòd aliter est de causa vniuersali, & de causa particulari. Ordinẽ enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ vniuersalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem. Sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ. Vnde, cùm omnes causæ particulares concludantur sub vniuersali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ vniuersalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis: sed respectu causæ vniuersalis, à cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse prouisum. Sicut & concursus duorũ seruorum, licet sit casualis inquantum ad eos, est tamẽ prouisus à domino, qui eos, scienter sic ad vnum locum mittit, vt vnus de alio nesciat.

AD secundum dicẽdum, quòd aliter de eo est, qui habet curam alicuius particularis, & de prouisore vniuersali, quia prouisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curæ subditur, quantum potest: sed prouisor vniuersalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonũ totius. Vnde corruptiones & defectus in rebus naturalibus dicũtur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturæ vniuersalis, inquantũ defectus vnius cedit in bonum alterius, vel etiam totius vniuersi. Nam corruptio vnius est generatio alterius, per quã species conseruatur. Cùm igitur Deus sit vniuersalis prouisor totius entis, ad ipsius prouidentiam pertinet, vt permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum vniuersi perfectũ. Si enim omnia mala impedirẽtur, multa bona deessent vniuerso: non enim esset vita leonis, si nõ esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Vnde dicit August. in Enchi. * Deus omnipotẽs nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi vsque adeo esset omnipotens, & bonus, vt benefaceret etiam de malo. Ex duabus autẽ rationibus quas nunc soluimus, videntur moti fuisse, qui diuinæ prouidentiæ subtraxerũt corruptibilia, in quibus inueniuntur casualia, & mala.

AD tertium dicendum, quòd homo non est institutor naturæ, sed vtitur in operibus artis & virtutis ad suũ vsum rebus naturalibus. Vnde prouidẽtia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proueniunt, ad quæ tamen se extendit prouidentia Dei, qui est autor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt diuinæ prouidentiæ attribuentes ipsum necessitati materiæ, vt Democritus & alij naturales antiqui.

AD quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à diuina prouidentia, sed ostenditur, q̃ non præfigitur ei virtus operatiua determinata ad vnum sicut rebus naturalibus: quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, vt creaturæ rationales per liberũ arbitriũ, quo consiliantur & eligunt. Vnde signanter dicit, In manu cõsilij sui. Sed quia ipse actus liberi arbitrij reducitur in Deũ sicut in causam, necesse est vt ea, quæ ex libero arbitrio fiunt, diuinæ prouidẽtiæ subdantur. Prouidẽtia enim hominis continetur sub prouidentia Dei, sicut causa particularis sub causa vniuersali. Homini autẽ iustorũ quodam excellentiori modo Deus habet prouidentiã quàm impiorũ, inquantũ nõ permittit contra eos euenire aliquid, quod finaliter impediat salutẽ eorum. Nam diligentibus Deũ omnia cooperantur in bonum, vt dicitur Rom. 8. Sed ex hoc ipso, quòd impios nõ retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere: non tamen ita, quod totaliter ab eius prouidẽtia excludantur, alioquin in nihilũ deciderent, nisi per eius prouidentiam conseruarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, quires humanas, de quibus consiliamur, diuinæ prouidentiæ subtraxit.

AD quintum dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberũ arbitriũ dominium sui actus (vt dictum est *) speciali quodam modo subditur diuinæ prouidentiæ, vt scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum: & reddatur ei aliquid vt pœna vel præmium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus à bobus remouet, non tamen, ita quòd indiuidua irrationalium creaturarum ad Dei prouidentiam non pertineant, vt Rabbi Moyses existimauit. Q. 19. artl. 10.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Omnia subiciuntur diuinæ prouidentiæ non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Hanc probat duplici ratione, vide literam & notas solutiones argumentorum.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum animaduertendũ est, conclusionem eius esse certam secundùm fidem catholicam, vt patet Sapient. 14. cap. Tua autem prouidẽtia Pater ab initio cuncta gubernat. & Sap. 8. dicitur de diuina sapientia. Attingit à fine, vsq; ad finẽ fortiter, & disponit omnia suauiter. Eandem cõclusionem probat August. lib. 5. super Genesim ad literam, cap. 21. & probat ex illo Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Vbi ea, quæ videtur nobis fortuita, & casualia, asseruntur subiecta diuinæ prouidentiæ. Et Psal. 146. Qui dat iumentis

Universidad de Deusto
Biblioteca

lumentis escam ipsorum, & pullis coruorum in tẽpore A suo. Item Matth. 6. cap. Respicite volatilia cœli, quoniã non serunt, neque metunt, neque cõgregant in horrea, & Pater vester cœlestis pascit illa. Et simile habetur, Luc. 12. In quo loco asserit Christus hæc minutissima diuinæ prouidentiæ subijci. Ex qua consideratione, vt refert August. lib. 10. de Ciuit. cap. 14. Plotinus Platonicus, qui libros quatuor de prouidẽtia scripsit, probat diuinam prouidentiam, vsque ad minutissima quæque se extendere, in libris quatuor de prouidẽtia Dei. Quã sententiã sequutus fuit Proculus Platonicus, & vt multi aiunt, ipse Plato in Epynomide, quanuis D. Thomas in artic. 3. non arbitretur, ita Platonem sensisse, sed potius opinatum fuisse prouidentia dæmonũ & non Dei B hæc infima gubernari. Id quod Plato videtur insinuare lib. 10. de legibus. Et tandem hæc sententia est omnium sanctorum Doctorum contra Philosophos circa diuinam prouidentiam varijs modis errantes. Vide D. Ambrosium vbi supra, & D. August. lib. 5. de Ciuit. à cap. 9. & lib. 7. cap. 29. & 30. & lib. 3. de liber. arbi. c. 2. & Origen. hom. 3. super Genesim. & D. Hieronymum super cap. 32. Ieremiæ super illa verba, Deus vniuersæ carnis. Ex quo sequitur D. Hieronymũ super Abacuch cap. 1. vbi videtur negare Dei prouidentiam circa hæc inferiora, non ex propria sententia fuisse loquutũ, sed iuxta aliorum opinionem, quorum sententias referre C solet in suis commentarijs non definiens veræ an falsæ sint. Ita respondet ipsemet Hieronymus Ruffino, lib. 1. contra Ruffinum. & hoc aduertatur maximè ad excusandum D. Hieronymum. In cuius scriptis multa sæpè dicta non satis tuta reperiuntur.

DVbitatur autem principaliter in hoc articulo, an peccata subijciantur diuinæ prouidentiæ? Arguitur primo pro parte affirmatiua. Deus habet præscientiam peccatorum, ergo habet prouidentiã. Probatur cõsequẽtia. Quia aliàs Deus cognosceret aliquid sibi casuale & fortuitum. ¶ Secundò. Deus ab æterno prouidit & ordinauit exercere iustitiam vindicatiuã puniendo peccata: sed hoc non potest exerceri, D nisi sint peccata, ergo Deus prouidit futura peccata, vt ostenderet iustitiã suã. Confirmatur. Quia sicut Deus prouidit merita iustorum, vt coronarentur, ita videtur prouidisse aliorum demerita, vt iustè punirentur. Confirmatur secundo ex illo, quod dicit Apostolus ad Roman. 9. Dicit enim scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam, & vt annũcietur nomẽ meũ in vniuersa terra. Ergo cuius vult miseretur, & quẽ vult indurat. Igitur Deus habet prouidentiã indurationis, quod est maximũ peccatũ.

Sed in oppositũ est, quòd prouidentia est circa res, quæ cadũt sub electione voluntatis, aut sunt volitæ ex E intentione voluntatis: sed voluntas diuina non est peccatorum, ergo neque prouidentia. ¶ Secundo hæc eadem pars negatiua colligitur ex ratione D. Thomæ. Nam si ex causalitate diuina respectu omnium colligitur Dei prouidentia respectu omnium rerũ, sequitur, q̃ Deus non prouideat peccata, siquidem non causat peccata. ¶ Tertiò. Prouidentia est ratio in mente diuina existens, per quam res ordinantur in vltimum finẽ: sed peccata secundũ se sunt recessus ab ordine vltimi finis, ergo secũdum se nõ cadunt sub diuina prouidentia.

Pro decisione huius difficultatis sit prima cõclusio. Si peccatum consideretur secũdum se implicat cõtra-

¶ Vtrùm Deus immediatè prouideat omnibus rebus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non immediatè omnibus prouideat. Quicquid enim est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus subditis prouideat. Ergo multo magis Deus non immediatè omnibus prouidet.

¶ 2 Præterea. Ad prouidẽtiam pertinet res in finẽ ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio & bonũ. Ad quãlibet autẽ causam pertinet effectũ suum perducere ad bonũ. Quælibet igitur causa agẽs est causa effectus prouidẽtiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè prouidet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

¶ 3 Præterea. August. † dicit in Enchir. q̃ melius est quædam nescire quàm scire, vt vilia. Et idem dicit Philosophus in * 12. meta. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendũ. Ergo Deus nõ habet immediatè prouidentiam quorundam vilium & minimorum.

SED contra est, quod dicitur Iob. 34. Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbẽ, quem fabricatus est? Super quo † dicit Greg. Mundũ per seipsum regit, quem per seipsum condidit?

RESPONDEO dicendum, q̃ ad prouidentiam duo pertinent, scilicet, ratio ordinis rerum prouisarũ in finẽ, & executio huius ordinis, quę gubernatio dicitur. Quantum igitur ad Primum horũ Deus immediatè omnibus prouidet, qui in suo intellectu habet rationẽ omnium etiam minimorum: & quascunque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Vnde oportet quòd ordinem illorum effectuũ in sua ratione præhabuerit.

Quantum

Quantum autem ad Secundum, sunt aliqua media A diuinæ prouidentiæ: quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, vt dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundùm hoc excluditur opinio Platonis (quam * narrat Greg. Nicenus) triplicem prouidentiã ponentis. Quarũ prima est summi Dei, qui primo & principaliter prouidet rebus spiritualibus, & consequenter toti mundo quantum ad genera, species, & causas vniuersales. Secunda verò prouidentia est, qua prouidetur singularibus generabilibũ & corruptibilium. Et hanc attribuit dijs, qui circumeunt cœlos, id est substantijs separatis, quæ mouent corpora B cœlestia circulariter. Tertia verò prouidẽtia est rerum humanarum: quam attribuebat dæmonibus quos Platonici ponebant medios inter nos, & Deos, vt narrat August. 9. de * ciuit. Dei.

AD primum ergo dicendum, quòd habere ministros executores suæ prouidentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quòd non habeat rationem eorum, quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

AD secundum dicendum, quòd per hoc q̃ Deus habet immediatè prouidentiam de rebus omnibus, nõ C excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices huius ordinis, vt ex supradictis patet. †

AD tertium dicendum, quòd nobis melius est nõ cognoscere mala & vilia, inquãtum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum: quia nõ possumus simul multa intelligere, & inquantũ cogitatio malorum peruertit interdum voluntatẽ in malũ. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia vno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flecti non potest.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Quantum ad rationem rerum D *prouisarum in finem Deus immediatè omnibus prouidet. Ratio est. Quia solus ipse in suo intellectu habet rationem omnium.*

Secunda conclusio. Quantum ad exequutionem huius ordinis Deus non immediatè, ideſt se solo prouidet omnibus rebus. Ratio est. Quia quædam inferiora gubernat per superiora non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, vt dignitatem causalitatis etiam creaturis communicaret. E

COMMENTARIVM.

CIrca primam conclusionem notandum est primò, quòd in Christo Domino est quidem scientia omnium quæ Deus scit notitia intuitiua, nõ tamen est in illo ratio practica omnium istorum: quia neque cœlos creauit, neque prouidet motus ipsorum. Sed tamen effectuum pertinentium per se ad ordinem gratiæ respectu hominum prouidẽtiam habet, & causa moralis est omnium illorũ, quatenus meruit vt ita fierent, & ordinarentur omnes isti effectus, quanuis non sit causa principalis efficiẽs omnium illorũ effectuum sicut non est causa gratiæ efficiens principalis, sed instrumentalis. ¶ Notandum est secũdo, quòd particula illa immediatè dupliciter potest accipi. Vno modo excludiue, ita scilicet, quòd excludat omnia media. Altero

modo, quòd idẽ sit atque intimè, & absque dependẽtia à causis medijs, etiam si concurrant causæ mediæ. Conclusiones ergo D. Thomæ manifestissimæ sunt, si particula immediatè accipiatur excludiuè. Cæterùm cũ veritate secundæ conclusionis verè stat, quòd Deus operetur in omnibus rebus immediatè immediatione virtutis, & suppositi, si immediatè accipiatur secundo modo, non autem excludiuè, vt ostendimus supra q. 8. de existentia Dei in rebus. Qui sicut immediatè adest omnibus rebus, ita intimè operatur in omnibus, scilicet, absque dependentia mediarum causarum.

¶ Vtrũm prouidentia rebus prouisis necessitatem imponat.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd diuina prouidentia necessitatem rebus prouisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquã causam per se quæ iam est vel fuit, ad quã de necessitate sequitur, prouenit ex necessitate, vt Philosophus probat in 6. † Meta. Sed prouidẽtia Dei, cùm sit æterna, præexistit & ad eam sequitur effectus de necessitate. Nõ enim potest diuina prouidẽtia frustrari. Ergo prouidẽtia diuina necessitatẽ rebus prouisis imponit.

¶ 2 Præterea. Vnusquisque prouisor stabilit opus suum quãtum potest ne deficiat. Sed Deus est summè potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se prouisis tribuit.

¶ 3 Præterea. Boet. dicit † 4. de con. quòd fatum ab immobilibus prouidẽtiæ proficiscẽs exordijs actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit. Videtur ergo quòd prouidentia necessitatem rebus prouisis imponat.

SED contra est, q̃ dicit Dionys. † 4. cap. de diuin. nom. quòd corrũpere naturã nõ est diuinæ prouidentiæ. Hoc autem habet quarundam rerum natura quòd sint contingentia. Non igitur diuina prouidentia necessitatem rebus imponit contingentiam excludens.

RESPONDEO dicendum, quòd prouidentia diuina quibusdam rebus necessitatem imponit, nõ autem omnibus, vt quidam crediderunt. Ad prouidentiã enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatẽ autem diuinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio vniuersi. Quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi inuenirẽtur in rebus. Vnde ad diuinam prouidentiam pertinet omnes gradus entium producere. Fit ideo quibusdam effectibus præparauit causas necessarias vt necessariò euenirent, quibusdam verò causas contingentes vt euenirent contingenter secundum conditionem proximarum causarum.

AD primum ergo dicẽdum, quòd effectus diuinæ prouidentiæ non solum est aliquid euenire quocũque modo, sed aliquid euenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo euenit infallibiliter & necessario, quòd diuina prouidẽtia disponit euenire infallibiliter & necessario: & euenit cõtingenter, quod diuinæ prouidentiæ ratio habet vt contingenter eueniat.

AD secundum dicendum, quòd *in* hoc est immobilis & certus diuinæ prouidentiæ ordo, quòd ea, quæ ab ipso

138 Sup. q. 19. ar. 8. & 12. q̃. 10. ar. 4 & 1. dist. 39 q. 2. ar. 2. & 2. cõ. c. 69. 70. 71. 93. fin. & 94. & op. 3. ca. 1q1. 142. & opusc. 15. cap. 15.

† Li. 6. metaphy. tex. 7. tom. 3.

Li. 4. de cõsol. prosa. 6 parũ ante medium.

Ca. 4. non multũ remotè ante finem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ab ipso prouidentur, cuncta eueniunt eo modo, quo ipse prouidet, siue necessario siue contingenter.

A D tertium dicēdum, quòd indissolubilitas illa & immutabilitas quam Boet. tangit, pertinet ad certitudinem prouidentiæ, quæ non deficit à suo effectu neq; à modo eueniendi, quem prouidit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et cōsiderandum est quòd necessarium & contingens proprie consequuntur ens inquantum huiusmodi. Vnde modus contingentiæ & necessitatis cadit sub prouisione Dei, qui est vniuersalis prouisor totius entis: non autem sub prouisione aliquorum particularium prouisorum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est vnica. Prouidentia diuina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus.

COMMENTARIVM.

ISta conclusio & eius ratio, & tota doctrina articuli nihil aliud est, quàm confirmatio omniū quæ dicta sunt quæst. 19. artic. 8. Et quanuis Caietanus hoc in loco dubitationem ardnam & forte ab humano intellectu insolubilem videatur sibi proponere, nihilominus non est noua quæstio, neque differens ab illa, quā loco citato discussimus, & definiuimus. Sed tamen tria nobis videntur admiratione digna in hoc commentario Caietani. Primum est eius modestia, pietas & religio, dum docet exemplo suo, vt captiuemus intellectum in obsequium fidei, quando non conuincitur ratione ad intelligendū, quomodo stent simul euitabilitas contingentium effectuum, & libertas humanorū actuū cum immutabilitate eorundē & ineuitabilitate diuinæ prouidentiæ. Secundum quod asserit est, se nō posse certa ratione intelligere, quomodo effectus sit simpliciter euitabilis secundum se, & ineuitabilis secundum quòd est prouisus à Deo, quin potius videtur sibi, quòd ratio conuincat, ꝙ sit simpliciter ineuitabilis effectus, euitabilis vero secundum quid. Quia, inquit, omnibus bene consideratis est ineuitabilis, eò ꝙ esse prouisum à Deo vincit conditiones ipsius effectus secundum se. Quemadmodum proiectio mercis tempore naufragij est simpliciter volita, quia omnibus circunstantijs cōsideratis est simpliciter volita, & secundùm quid est nolita, quatenus secundùm seipsam proiectio displicebat. Nobis tamen qui supra ostendimus, ꝙ ex efficacia diuinæ voluntatis & prouidentiæ non destruuntur conditiones effectuū secundum se, sed potius perficiuntur effectiuè à diuina voluntate, non est inintelligibile, quomodo simpliciter dicantur euitabiles contingentes & liberi effectus, quanquam suppositā diuina prouidentia non euitabuntur. Neq; valet exēplum proiectionis merciū in mare: quia proiectio dicit actum determinatū cum omnibus suis circunstantijs, & determinatè volitū: esse autem euitabilem effectū dicit potentiam secundum se sibi cōuenientem. Si quid autē valet exemplum, solum concludit, ꝙ simpliciter nō euitabuntur effectus cōtingentes, neque actus liberi, quatenus eadunt sub diuina prouidentia. Tertium, quod inintelligibile prorsus & admiratione dignum videtur, est. Ait enim, quòd ipse Deus ita rebus, euentibusq; prouidet, vt ad esse prouisum à Deo aliquē effectum consequatur aliquid altius quàm euitabilitas, vel ineuitabilitas, ita omnino vt ex passiua prouisione euentus, neutrius cōbinationis alterum membrū oporteat sequi. Et ita (inquit Caietanus) quiescit intellectus nō euidentia veritatis inspectæ, sed altitudine inaccessibilis veritatis occultæ. Sed nobis magis inintelligibile videtur, quomodo Caietanus inueniat mediū inter euitabile & non euitabile, quod idē est ꝙ ineuitabile, suppositò quòd loquimur de effectibus realibus. Tandem hæc nimia humilitas Caietani occasionem præbet errandi pusillis. Sicut multi philosophi errauerunt negantes vel diuinam prouidentiam vel liberū arbitrium. Etenim via, qua vtitur Caietanus ad cōponenda ista duo, videtur implicare cōtradictionem, scilicet, ꝙ sit aliquis effectus prouisus à Deo neq; euitabilis, neq; ineuitabilis. Et hæc de hac quæst. 22.

QVÆSTIO XXIII.
De Prædestinatione.

POST consideratiōē diuinæ prouidentiæ agendum est de Prædestinatione, & de libro vitæ.
Et circa Prædestinationem quæruntur octo.

De hac materia disputant Scholastici. 1. sent. dist. 40. 41. 42.

ANTE omnia explicādum est quid nominis Prædestinationis. Et quidē si compositionē grammaticalem huius nominis examinemus, prædestinatio dicitur quasi præcedens destinatio. Est autē destinatio apud Latinæ linguæ egregios autores deliberatio, qua quis apud se ipsum statuit atque decreuit se aliquid facturū. Deinde in alia significatione nō multū aliena à præcedenti vsurpatur destinare, vt idē sit, quod designare atq; deputare. Vnde destinati dicuntur qui ad aliquid negotij trāsigendū deputati sunt. Tertiò destinare, idē est atque mittere. Et ita accepit Suetonius in vita Galbæ cap. 16. & Iuuenalis in Satyra, destinat hoc monstrum ligni cymbæq; magister Pontifici summo. Deniq; destinare significat emere. Ita vsus est Plautus in Rudenti. Minis triginta sibi puellam destinat, ideſt emit. Hinc est ergo, ꝙ nō solùm Scholastici Doctores, sed Ecclesiastici patres præsertim Augustinus, & interpres Latinus scripturæ, Prædestinationis nomine vtuntur pro diuina deliberatione atq; diffinitione qua Deus ab æterno statuit ordinare quasdā intellectuales creaturas per certa quædam media in vitā æternā & supernaturalē, quæ in Dei visione & fruitione cōsistit. Hinc etiam illi, de quibus ita diffinitum est, dicuntur prædestinati quasi etiam deputati ad talem vitam acquirendam, vel etiam quasi transmissi gratia Dei in illū finem, & ita tres illæ acceptiones nō sunt alienæ à nostro Instituto: imo vero & illa quarta acceptio secundum quod destinare dicitur emere quadamtenus ratione potest adaptari ad prædestinationē, de qua loquimur: maximè cùm de prædestinatione hominū habeatur sermo, quos ita Deus ordinauit in finem supernaturalem, vt sanguine Filij sui emerentur & redimerentur. Quia verò eiusmodi ordinatio per omnia ista media ab æterno in diuina mente extitit, propterea non solum dicitur destinatio, sed prædestinatio, quasi ante omnem rerum existētiam & operationem Deus ita ordinauerit.

¶ Nota

¶ Nota secundò, eos homines aut etiam Angelos, qui in hac diuina ordinatione non includuntur, præscitos appellari à doctoribus, qui applicant nomen communē præscientiæ ad eos, qui non sunt prædestinati, sed solum præsciti. Verum est tamen, quòd in sacris literis & sanctorum scriptis huiusmodi vocabula permutantur. Rom. 8. Quos præscisti & prædestinauit &c. & ita loquitur August. lib. 15. de Ciuit. cap. 1. & Isidorus lib. 2. de summo bono. cap. 6. Vide etiam Concil. Trident. Sess. 6. Canone 17. Nobis tamen scholasticis, vt faciamus distinctionem, nomine Prædestinationis in bonam partem vtendum est. Cùm autem de præscitis fuerit sermo, ferè semper reprobos intelligimus, qui secundùm diuinam præscientiam propter sua peccata condemnabuntur.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm homines prædestinētur à Deo.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damas. in † 2. lib. Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognouit Deus: non autē omnia prædeterminat. Præcognouit enim ea, quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea: sed merita & demerita humana sunt in nobis inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo, quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur.

¶ 2 Præterea. Omnes creaturæ ordinātur ad suos fines per diuinam prouidētiam, vt supra dictum est †. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

¶ 3 Præterea. Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines. Sed angelis non competit prædestinari, vt videtur, cùm in eis nūquam fuerit miseria: prædestinatio autē est propositū miserēdi, vt dicit * Aug. Ergo homines non prædestinantur.

¶ 4 Præterea. Beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum sanctū viris sanctis reuelantur, secundum illud Apost. 1. Cor. 2. Nos autem non spiritum huius accepimus mundi, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinarentur à Deo, cùm prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio: Quod patet esse falsum.

SED contra est, quod dicitur Romanor. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit.

RESPONDEO dicendum quòd Deo conueniens est homines prædestinare. Omnia enim diuinæ prouidentiæ subiacent, vt supra * ostēsum est. Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, vt dictum est †. Finis autem, ad quem res creatæ ordinātur à Deo, est duplex. Vnus, qui excedit proportionē naturæ creatæ & facultatem, & hic finis est vita æterna, quæ in diuina visione consistit: quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, vt supra habitum est. * Alius antē finis est naturæ creatæ proportionatus: quem scilicet res creata potest attingere secundùm virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ peruenire, oportet quòd ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum: vnde propriè loquendo rationalis creatura, quę est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo trāsmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omniū in finem, quam diximus esse prouidentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Vnde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finē vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam prædestinare est mittere. Et sic patet quòd prædestinatio quantum ad obiecta, est quædam pars prouidentiæ.

A D primum ergo dicendum, quòd Damasc. nominat prædeterminationem impositionem necessitatis: sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad vnum. Quod patet ex eo quod subdit, non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Vnde prædestinatio non excluditur.

A D secundum dicendum, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Vnde non propriè dicuntur prædestinari etsi aliquādo abusiuè prædestinatio nominetur respectu cuiuscunque alterius finis.

A D tertium dicendum, quòd prædestinari conuenit angelis, sicut & hominibus: licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert quantum ad rationem dealbationis, vtrum ille, qui dealbatur fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, vtrum aliquis prædestinetur in vitam æternā à statu miseriæ, vel non. Quanuis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat: vt suprà dictum est †.

Q. 11. artic. 3. & 4.

A D quartum dicendum, quòd etiam si aliquibus ex speciali priuilegio sua prædestinatio reueletur, non tamen conuenit vt reueletur omnibus: quia sic illi qui non sunt prædestinati desperarent: & securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua, & certa secundùm fidē, vt patet Rom. 8. Quos prædestinauit &c. Ratio conclusionis est. Quia oportet in mente diuina præexistere rationem ordinis eorum, qui transmittendi sunt in finē supernaturalis beatitudinis: quēadmodum in Deo est ratio ordinis omnium rerum in finem, quam diximus esse prouidentiam. Cum igitur prædestinatio nihil aliud sit quàm prouidentia quorundam qui in finem supernaturalem ordinantur, oportet rationē huius ordinis in Deo præexistere, & hæc est diuina prædestinatio, quæ quantū ad obiecta quæ respicit, dicitur pars prouidentiæ, quatenus ipsa obiecta sunt pars respectu omniū prouisorum à Deo.

COMMENTARIVM.

NOta in solutione ad tertium, vbi ait D. Tho. ꝙ prædestinari conuenit angelis sicut & hominibus, quanuis non fuerint miseri. Vbi D. Tho. prædestinationem vniuocè ait cōuenire angelis & hominibus. Ex quo possumus colligere, quod etiam reprobatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

probatio vniuocè cõuenit hominibus & angelis, quoniam contrariorum eadem est disciplina. Quæ doctrina obseruetur vsque ad artic. 5. vbi cum D. Tho. ostendemus, nullam dari causam reprobationis ex parte reprobatorum hominum, magis quàm Angelorum. ¶ Circa solutionẽ ad quartũ aduerte quod ait D. Tho. quòd si prædestinatis omnibus reuelaretur sua prædestinatio secundùm legem ordinariam, tunc illi, quibus non est reuelatum, desperarent. Circa quam doctrinã poterat moueri dubium an ille homo cui fieret reuelatio suæ reprobationis teneretur, vel posset sperare, an potius necessitate cõsequentiæ desperaret, & desperando non peccaret? quod quidem diffiniendum erit 2. 2. quæst. 2 2. art. 1. Interim tamen breuiter dicimus, quòd ille homo non teneretur sperare beatitudinẽ, nec posset sperare illam. Ratio est. Quia per certitudinem iudicij, quòd non erat assecuturus beatitudinem, necessariò impediebatur applicatio obiecti spei ad æstimationẽ, eò quòd obiectum spei debet iudicari possibile practicè hic & nunc. Dico secundò, q̃ non sequebatur necessitate consequentiæ, quod ille homo desperaret desperatione contraria directè spei virtuti Theologicæ, Et ratio est. Quia talis desperatio est de diuina misericordia tanquam de insufficienti ad saluandum, hoc autem iudicium nec speculatiuè neque practicè necessariò sequebatur ex tali reuelatione. Dico tertiò, q̃ ille homo non peccabit desperando negatiue, aut ex parte actus non sperando, aut ex parte obiecti, scilicet, voluntariè desistens à prosecutione beatitudinis. Ratio est. Quia talis desperatio non opponitur directè virtuti Theologicæ spei, quin potius necessariò consequitur ad illud iudicium certum, quod haberet homo ex reuelatione sibi facta.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm prędestinatio aliquid ponat in prædestinato.

140 1. dist. 40. q. 1. arti. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quòd prædestinatio passio sit in prædestinatis.

Sup. illud, Qui factus est ei secundum carnẽ tomo. 3.

¶ 2 Præterea. Orig. dicit † super illud Roman. 1. Qui prædestinatus est, &c. Prædestinatio eius est qui non est, sed destinatio eius est qui est. Et Augu. dicit in lib. de prædestinatione sanctorum. Quid est prædestinatio nisi destinatio alicuius existentis? Ergo prædestinatio non est nisi alicuius existentis, & ita ponit aliquid in prædestinato.

Lib. de bono perseuerantię cap. 14. tom. 7.

¶ 3 Præterea. Præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est præparatio beneficiorũ Dei, vt dicit August. in † lib. de prædestinatione sanctorũ. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

¶ 4 Præterea. Temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet q̃ nõ sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quicquid est in Deo, est æternum.

SED contra est quòd Aug. † dicit, quòd prædestinatio est præsciẽtia beneficiorũ Dei. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Lib. 1. de nat. & gra. cap. 26. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd prædestinatio, non est aliquid in prædestinatis, sed in prędestinãte tantum. Dictum * est enim, quòd prædestinatio est quædam pars prouidentiæ. Prouidentia autem nõ est in rebus prouisis, sed est quædã ratio in intellectu prouisoris, vt supra dictum est. * Sed executio prouidẽtię, quæ gubernatio dicitur, passiuè quidem est in gubernatis, actiuè autem est in gubernante. Vnde manifestũ est, quòd prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente diuina existens: executio autem huius ordinis est passiuè quidem in prædestinatis; actiuè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio & magnificatio, secundumillud Apostoli ad Rom. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & magnificauit.

Art. 1.

Q. 22. art. 2.

AD primum ergo dicẽdum, quòd actiones in exteriorem materiam trãseuntes inferunt ex se passionẽ, vt calefactio & secatio, non autem actiones in agente manentes vt sunt intelligere & velle, vt † supra dictum est. Et talis actio est prædestinatio. Vnde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio eius, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Q. 14. & 19. ad 2.

AD secundum dicendum, q̃ destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: & sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente cõcipit, secũdùm quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur 2. Machab. 6. cap. quòd Eleazarus destinauit nõ admittere illicita propter vitæ amorẽ. Et sic destinatio potest esse eius quod nõ est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis quã importat, potest esse eius quod non est, qualitercunque eius destinatio sumatur.

AD tertium dicendum, q̃ duplex est præparatio. Quædam patiẽtis vt patiatur: & hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis vt agat: & hæc est in agente. Et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum inquantum præconcipit rationẽ operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparauit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

AD quartum dicendum, quòd gratia non ponitur in diffinitione prædestinationis quasi aliquid existens de essentia eius: sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, vt causæ ad effectũ, & actus ad obiectum. Vnde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis. Ratio est. Quia prædestinatio est pars prouidentiæ, prouidentia autem non est in rebus prouisis, sed est quædam ratio existens in intellectu prouisoris, ergo &c.

Secunda cõclusio. Executio prædestinationis passiua est in prædestinatis, actiua autem est in Deo.

Tertia

Tertia conclusio in solutione ad quartum. Prædestinatio importat respectum ad gratiam tanquam causæ ad effectum, & actus ad obiectum.

COMMENTARIVM.

DVbitatur pro intelligẽtia D. Tho. in his duobus articuli; An prędestinatio formaliter importet actum diuini intellectus, an potius diuinæ voluntatis? Et arguitur primò, quòd sit actus diuinæ voluntatis. Nam in scriptura, prædestinati appellantur electi, dilecti, sed electio & dilectio est actus voluntatis, ergo & prædestinatio. Maior patet. Matt. 22. Multi sunt vocati, pauci verò electi. Et ad Ephesios. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Rom. 9. Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob elegi, Esau autẽ odio habui. Rom. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secũdum propositum vocati sunt sancti. Nomine autem propositi Apostolus prædestinationem intelligit, iuxta cõmunem explicationem, sed propositum est actus voluntatis, ergo & prædestinatio. ¶ Secundum argumentum est ex D. Tho. 3. par. q. 1. art. 3. ad 4. Vbi ait, quòd prædestinatio presupponit præscientiam futurorum: ergo est actus voluntatis. Consequentia probatur. Quia aliàs prædestinatio præsupponeret seipsam, nam si ponitur in intellectu debet esse præscientia futurorum quorundam. ¶ Scotus in 1. sent. dist. 40. q. 1. ait prædestinationem principaliter & propriè importare propositum & beneplacitum Dei volentis quibusdam dare gloriam, & media necessaria ad talem finem, sed quia nihil volitũ, nisi præcognitum, ait prædestinationẽ præsupponere actum intellectus, atque ideo aliquãdo accipi pro actu intellectus, sed improprie & minus principaliter. Eandem sententiam sequitur D. Bonauentura ibidem q. 2. Alij verò Doctores Scholastici dicunt prædestinationis nomine simul & æqualiter intelligi actum intellectus & voluntatis Dei, idque probant ex diffinitione, quam Magister Sententiarum ibidem ponit: ait enim prædestinatio est gratiæ præparatio, quę sine præscientia esse non potest. Item ex August. lib. de bono perseuerantiæ cap. 14. prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei. Ecce vbi ponitur præsciẽtia & præparatio in diffinitione prædestinationis, quarũ altera, scilicet, præscientia est intellectus, altera scilicet, præparatio, est voluntatis actus. D. Tho. hic & de veritate q. 6. art. 1. censet, q̃ si Prædestinationis nomine principaliter & formaliter intelligamus diuini intellectus actum, eum nostro modo intelligendi necessariò præcedit aliquis actus voluntatis. Quãuis enim verum sit absolutè loquendo actionem intellectus priùs esse actione voluntatis, non tamen quælibet actio intellectualis priùs est quàm quælibet actio voluntatis. v. g. actus prudentialis posterior est recta intentione finis: sic ergo dicẽdum, quòd prædestinatio est actus specialis prouidentiæ, qui præsupponit intentionem Dei & dilectionem respectu eorum qui prædestinantur, vt in artic. 4. amplius explicabitur.

Sed pro maiori intelligentia D. Tho. & eorum quæ dicenda sunt in hac materia iaciendum nobis est fundamentum necessarium, videlicet, quòd in diuinis omnia sunt simul, & nihil priùs aut posterius in aliquo genere causæ, nihilq; realiter ab alio distinctũ, vbi non obuiat relationis oppositio. Circa quod fundamentum aliqua notanda sunt. Primò, quòd secundùm nostrum modũ concipiendi, qui rem simplicissimam & infinitam non simplici conceptu, sed multis & imperfectè cognoscimus, necesse est distinguere diuina quædam attributa ad Diuinæ essentiæ vnitatem pertinentia, in quorum singulis cognoscimus Diuinam essentiam imperfectè secundum vnam rationem, non cognoscẽtes, sed neq; negantes alias perfectiones in eadem essentialiter contineri. v. g. distinguimus attributum sapientiæ ab attributo omnipotẽtiæ, iustitiæ & misericordiæ. Et quidem in his ipsis attributis, sicut distinctionem facimus quatenus nos illa Deo tribuimus, sic etiam & quasdã prioritates inuenimus inter ipsa diuina attributa, vt ita dicamus quædam esse priora, alia posteriora: quæ tamen prioritas & posterioritas oritur ex imperfectione nostri intellectus & in ipso terminatur, neque refunditur in rem significatã: alioquin essemus blasphemi tribuentes Deo, quod illi nõ competit. Ad hunc ergo modum piè & religiosè dicunt Theologi, q̃ attributum immutabilitatis prius est quàm attributũ æternitatis: & quòd ratio quare Deus est æternus, conuenienter redditur per hoc, quod est immutabilis omnino. Non autẽ asserunt, q̃ in ipso Deo sit distinctio immutabilitatis, & æternitatis, sed tota distinctio est in nostro modo intelligendi. Cum hoc tamen stat in veritate, quòd fundamẽtũ huiusmodi distinctionis, quod nostra ratio adinuenit, est realiter in Deo, propter eminentiã & infinitatem ipsius esse diuini. Et hoc sufficit ad distinctionem rationis ratiocinatæ, ideſt habentis fundamentũ in re, & non solum in ipsa ratione ratiocinante, quemadmodum idem distinguitur à seipso, vt cum dicimus Petrus est idem sibi, distinguimus subiectum à prædicato ratione ratiocinãte. ¶ Nota secundò, q̃ similiter solemus loqui de diuinis actionibus respectu creaturarum, ita vt dicamus, Deus prius intelligit, aut vult hoc quàm illud, ideſt prius nos intelligimus, q̃ Deus hoc vult, aut intelligit, quàm intelligamus quòd aliud intelligit, aut vult. Hinc sequitur, quòd quia nostro modo intelligendi idem solet esse prius & posterius respectu eiusdẽ in diuersis generibus causarum, ita etiã solemus & possumus affirmare, quòd Deus prius & posterius respectu eiusdem intelligit, aut vult aliquid. v. g. Deus vult prius finem quàm media, scilicet, salutem æternam hominibus conferre, quàm media ad huiusmodi finem, hoc est, prius nos intelligimus finẽ referri ad diuinam voluntatem quàm ipsa media: sed rursus in alio genere causæ, quasi materialis & dispositiuæ ad finẽ, dicimus, quòd Deus vult prius esse merita quàm præmia: quæ tamen prioritas & posterioritas tota terminatur & cõpletur in ipsis effectibus, & in nostro modo intelligendi: quia in Deo tãtum est vnicus actus voluntatis, quo vult simul omnia, quæ vult, quantus velit vnũ esse propter aliud, & ita vult conferre gloriam propter merita, & merita cõfert propter gloriam in diuersis generibus causarum. ¶ Nota tertio, per hanc doctrinam esse respondendum, quando quæritur vtrum voluerit Deus prius esse res in esse naturæ quàm in esse gratiæ? & vtrũ voluerit prius incarnationẽ Filij sui quàm permittere peccatum Adæ? Respondendum est enim quòd si isti effectus considerentur secundùm rationem prioritatis causæ finalis, sic esse gratiæ est prius volitũ à Deo tanquam finis totius esse naturæ, sed rursus quia esse naturæ præsupponitur in genere causæ materialis & subiectiuæ,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctiuæ, inde est quòd prius intelligimus Deum voluisse A
creare vniuersum, quàm intelligamus, sic voluisse dili-
gere mũdum, vt Filium suum vnigenitum daret. Pro-
portionabiliter permissio peccati prius est volita in ge-
nere causæ quasi materialis, quàm incarnatio Christi,
& quàm sacrificium altissimum, quod obtulit in cruce,
quod est bonũ quoddam in modo excellentissimũ, &
ideo in genere causæ finalis prius volitum quàm ipsa
permissio peccati: imo verò permissio peccati non est
volita secũdùm se, sed propter aliud bonum, quod per
ipsam intendit Deus facere. Vsque adeo enim bonus
est Deus (inquit August. in Enchiridione ca. 11. & lib.
11. de Ciuit. capite 18.) quòd nullo modo sineret ali- B
quod malum esse in operibus suis, nisi vt de ipso malo
bene faceret. Ex qua doctrina colligamus contra ali-
quos ex modernis, permissionem peccati, etiam ange-
lorum, directè esse prouisam & volitam à Deo tanquã
medium, non quidem ex natura sua, sed diuinitùs ordi-
natum ad bonum maius, quàm sit bonum cuius priua-
tionem importat peccatum. Quemadmodum etiã pau
pertatem ordinat Deus ad regnum cœlorum non ex
natura sua. Quidam verò existimant permissionem
peccati, occasionis tantùm rationem habere, sicut &
ipsum peccatum. Contra quorum opinionem in art. 3.
latiùs dicemus. Pro nunc autem sufficiat hoc argumen
tum, quia quod in tempore fit ordinate à Deo, ita ab C
æterno ordinatum est & volitum, sed in tempore per-
missio peccati habet rationem boni, non aliunde nisi
quia ordinatur ad tale bonum, ergo ita ab æterno pro-
uidit Deus & ordinauit illam permissionem ad omne
bonum ad quod in tempore ordinata est. ¶ Nota quar
tò, quod ex dictis sequitur quàm friuola est illa conse-
quentia Scoti, quæ in schola frequẽter fit, scilicet Deus
prius cognouit Christum prædestinatum quàm pecca
tum Adæ, ergo etiam si Adam non peccasset, diuinum
Verbum assumeret humanam carnem: etenim pari ra-
tione esset bona ista consequentia. Deus prius cogno-
uit ordinem naturæ quàm gratiæ, ergo si non esset fu-
turus ordo gratiæ, crearet Deus ordinem naturæ. Vel D
vice versa. Deus prius cognouit ordinem gratiæ in ge-
nere causæ finalis, quàm ordinem naturæ, ergo etiam si
nõ esset ordo naturæ futurus, fieret ordo gratiæ. Ratio
est. Quia in istis consequentijs ex prioritate nostræ ra-
tionis quantum ad modum intelligendi in vno genere
causæ vel in alio, colligitur absque vlla apparẽtia prio-
ritas realis in ipsis rebus, vel indepẽdentia vnius rei ab
altera secundum ordinem statutum à Deo. Sicut si di-
ceres, prius intelligitur forma quàm materia, & prius
est volita, si quidem habet maiorem rationem boni, er-
go etiam si nõ esset futura materia, fieret forma. ¶ De-
nique nota, non esse valde necessariam distinctionem E
illam Caietani 3. par. q. 1. art. 3. ad quartum. Vbi vt sol-
uat Scoti argumenta, & explicet dictum D. Thom. in
solutione ad quartum dicentis, q prædestinatio præ-
supponit præscientiam futurorum, distinguit inter ef-
fectus prædestinationis. Nam quidam sunt non solum
ordinati, sed constituti per prædestinationem, vt gratia
& gloria: quidam autem sunt solum ordinati per præ-
destinationem, vt est Petrũ esse secundùm naturalem
existentiã & reliqua spectantia ad naturalem ordinem
vniuersi, quæ omnia futuri rationẽ habent ab æterno
ex diuina prouidentia, & nõ ex prædestinatione, quin
potius ipsa prædestinatio quasi superueniens ordinat

animam Petri in beatitudinẽ supernaturalem mediãte
gratia, quemadmodum ordo gratiæ superuenit ordini
naturæ. Item reducit Caietanus ad ordinem naturæ
omnes defectus, tam in naturalibus, vt mõstra & ægri-
tudines, quàm etiam in rationalibus, vt ignorantia &
malũ morale, quod est peccatũ, quod quidem est defe
ctus naturæ rationalis, neque pertinens ad ordinẽ grã-
tiæ, sed potius ad ordinem naturæ, (distisset autem me-
lius Caietanus, ad deordinationem naturæ rationalis.)
Hinc ergo colligit Caietanus falsam esse Scoti imagina
tionem, scilicet q prius Petrus prædestinetur ad glo-
riam, quàm præuideatur peccaturus: imo verò ait Cai-
etanus, sicut prius præuidetur Petrus secũdùm ea quæ
pertinent ad ordinem naturæ, quàm prædestinetur, ita
prius præuidetur peccaturus, quàm prædestinetur,
quia Petrum peccare pertinet ad ordinem naturæ, cui
superuenit ordo prædestinationis vel reprobationis.
Vnde Caietanus tres ordines distinguit in rebus, ita vt
Deus primò ordinauerit Vniuersum secũdum ordinẽ
naturæ & quia Vniuersum secundùm talem ordinem
non attingit ad fruitionem diuinam, eleuatum est per
superadditum ordinẽ gratiæ: & quia adhuc talis ordo
non attingebat ad vnionem summo modo posibilem
cum Deo, præordinauit Deus creaturam ad vnionem
personalem cum Deo. Vnde bene infert Caietanus, q
prædestinatio Christi præsupponit quidem præscien-
tiam peccatorum, non autem præsupponit præscien-
tiam omnium futurorum. Et ita explicat D. Thomam
cum dixit, q prædestinatio præsupponit præscietiam
futurorum, scilicet quorũdam, & non omnium. Dixi-
mus itaque discursum Caietani non esse valde necessa-
rium ad solutionem argumentorum Scoti, propterea
quod facile est inuertere huiusmodi tres ordines, si de
prioritate in genere causæ finalis sit sermo, quæ quidẽ
prioritas respectu diuinæ prouidentiæ primum locum
obtinet. Sic igitur prius intelligimus cadere sub diuina
prouidentia ordinem creaturarum ad vnionem perso-
nalem cum Deo: ad hunc enim finem omnia ordinata
sunt. Ex quo ordine resultat Christus qui est caput &
fons secundi ordinis gratiæ, per quã rationalis creatura
ordinatur ad gloriam. Et denique hic secundus ordo
quia melior est & excellentior, prius est in intentione
Dei primi agentis & vltimi finis, quàm ordo naturæ,
qui solum præsupponitur & præintelligitur in genere
causæ materialis: quod adhuc in sequentibus latius pa-
tebit. Deinde quòd ait Caietanus, peccatũ præscitum
à Deo pertinere ad purum ordinẽ naturæ, falsum no-
bis videtur, tam in Angelis, quàm etiã in Adam. Quia
tam Angeli, quàm Adam peccauerũt immediate cõtra
præceptum supernaturale, ergo tale peccatũ iam præ-
supponit ordinem naturæ ad Deum vt ad finẽ super-
naturalem, ac per consequens pertinet ad ordinem seu
potius ad deordinationem à fine supernaturali.

HIS sic constitutis sit prima conclusio. Actus,
quos nos possumus imaginari esse in mente di-
uina tam cõmunes quàm proprios circa præde
stinatos, hi sunt. Cognouit Deus omnes homines pos-
sibiles, ex quibus quosdã dilexit quantum ad esse natu
ræ, & hos voluit creare, ex quibus adhuc quosdam dile
xit ad finẽ supernaturalem, quæ diuina dilectio electio
dicitur, quatenus ex alijs quos creare volebat, istos sepa
rauit sibi; & denique hos electos prędestinauit, hoc est,
prouidit & ordinauit vt per quædam media superna-
turalia

turalia efficaciter peruenirent in finem supernaturalẽ.
Hæc conclusio non aliter probatur quàm ex naturali
modo concipiendi & procedendi nostri intellectus, &
ex natura cognoscentis & rei cognitæ. Nam primum
omnium Deo tribuendum est quòd sibi naturale est,
scilicet cognitio omnium posibilium tam pertinen-
tium ad ordinem gratiæ, quàm ad ordinem naturæ.
Deinceps tribuimus Deo quæ sibi competunt non ex
necessitate naturæ, sicut est diligere homines. Deinde
quæ competunt Deo vt est auctor gratiæ, quatenus est
specialis eius dilectio ad finem supernaturalem, quæ di-
lectio non extenditur ad omnes homines quos dilexit
quantum ad esse naturæ, propterea talis dilectio dici- B
tur electio, vt optimè docet D. Thomas in articul. 4. Et
denique hos electos ordinat per certa media ad talem
finem.

Secunda conclusio. Ex his prædictis actibus, quos
numerauimus, dicimus, rationem præexistentem in
mente diuina circa media efficacia ad consequendum
finem, appellari propriè prædestinationem, quæ præ-
supponit nostro modo intelligendi electionem & dile
ctionem. Huic sententiæ consonat, quod ait Augusti-
nus libro de bono perseuerantiæ cap. 17. prædestinare
est in præscientia futura disponere & ordinare: dispo-
nere autem & ordinare ad actionem intellectus perti- C
net intrinsecè. Id ipsum dicit Hieron. supra cap. 1. ad
Ephes. Item Apostolus Roman. 11. Nunquid repulit
Deus plebem suam quã præsciuit? hoc est, quam præ-
destinauit. Et Actor. 13. Crediderunt quot quot erant
præordinati ad vitam æternam: sed præordinare dicit
actum intellectus, ergo & prædestinare. Et deniq; præ-
destinatio Liber vitæ appellatur, in quo prædestinato-
rũ nomina scripta sunt, sed Liber in spiritualibus ad in-
tellectum pertinet, & profectò melius quadrat cum pri
meua significatione prædestinationis secundùm lati-
nam linguam. Fateor tamen non multum referre ad D
grauiores quæstiones soluẽdas, scilicet an sit causa præ-
destinationis ex parte nostra, & reprobationis? & an sit
certus numerus prædestinatorum? Parum, inquam, re-
ferre, prædestinationis nomine diuinam electionẽ siue
dilectionem seu prouidentiam intelligamus. Nam si
alicuius horum daretur causa extra Deum, eadem esset
& aliorum actuum, quos ponimus in Deo. Et per hoc
patet ad argumenta.

Ad primum respondetur, quòd quia prædestinati
sunt etiam electi & dilecti, propterea sic appellantur in
scriptura, sed ad hoc non requiritur quòd prædestina-
tio sit actus voluntatis. ¶ Ad secundùm ex doctrina E
D. Tho. respondetur, quòd ille non intellexit prædesti
nationem præsupponere præscientiam omnium futu-
rorum, sed quorundam & in quoddam genere causæ,
vt supra explicauimus.

DVbitatur secundò, specialiter circa secundam
& tertiam cõclusionem. Qui nam & quot sunt
effectus, qui includuntur in executione prædes-
tinationis. Pro cuius quæstionis intelligentia nota pri
mò, huiusmodi effectus multipliciter posse à nobis cõ-
siderari. Quidã enim sunt communes prædestinatis &
reprobis, alij sunt speciales ipsis prædestinatis. Quidã
enim sunt remoti effectus ex natura sua, sed præsuppo
siti & ordinati à Deo sub ordine prædestinationis vel
reprobationis, vt est creatio animarum & Angelorũ:
quidam autem sunt ex natura sua eiusdem ordinis cum

prædestinatione & reprobatione, vt. v. g. meritũ Chri- A
sti & sacrificium eius, quod pro nobis obtulit quãtum
ad sufficientiam est ordinis prædestinationis. Similiter
permissio peccati Adæ, ita vt in illo tota natura rueret,
ordinis est reprobationis quantum est ex parte sua, sed
ex diuina misericordia permissio illius peccati ordina-
tur ad salutem quorundam, quemadmodum vice versa
ipsa passio Christi quæ secundùm se est ordinis præde-
stinationis, tamen propter malitiam hominis conuer-
titur in maiorem condemnationem ipsius. Rursus spe-
cialis effectus omnium prædestinatorum sunt iustifica
tio cum perseuerãtia, & glorificatio: quod enim inquit
Apostolus Roma. 8. Quos prædestinauit, hos & voca B
uit: & quos vocauit hos & iustificauit: quos autem iu-
stificauit, illos & glorificauit; intelligendum est collec-
tiue, vt solis prædestinatis conueniat, aliàs enim voca-
tio, quæ est per fidem, & iustificatio vera per gratiam
Dei etiam quibusdam reprobis communis est. Quan-
uis enim secundùm se vocatio & iustificatio non sit or-
dinis reprobationis, sed potius prædestinationis, tamẽ
homo propter peccatum suum causa est amittendi iu-
stificationem, & per consequens præcedentem iustifi-
cationem conuertit in maiorem iustiorẽque cõdem-
nationem suam, iuxta illud. 2. Petri capite. 2. Me- C
lius erat eis non cognouisse viam iustitiæ, quàm post
agnitam retrocedere ab eo, quod traditum est illis san-
cto mandato. Deinde effectus specialis prædestinato-
rum, quidam respiciunt singularem cuiusque prædesti
nationem, vt v. g. miraculosa conuersio Pauli, & latro-
nis in cruce, & singulares inspirationes Dei, maiores aut
minores respectu cuiuslibet prædestinati. Alij verò
sunt communes omnibus prædestinatis, vt diximus.
Sunt præterea quidam effectus similes & æquales secũ
dùm se considerati, qui conueniunt indifferenter præ-
destinatis & reprobis, sed considerati respectu diuinæ D
prouidentiæ multũ dissimiles sunt, cuius generis sunt
ingeniũ hominis propensum ad quædam studia vel ad
diuersos status. Item acies mentis, vel hæbetudo, cor-
poris dispositio bona vel mala, parentum vitium, vel
virtus, diuitiæ & paupertas, salus & ægritudo, persecu-
tiones, vel pax temporalis, quæ omnia quibusdã Theo
logis non videntur esse effectus prædestinationis vel
reprobationis, quia secundùm se non habent propor-
tionem cum fine supernaturali, & sine discrimine bo-
nis & malis eueniunt. ¶ At verò nobis aliter videtur iu-
dicandum, quatenus hæc omnia ordini diuinæ proui-
dentiæ subijciuntur. Sic enim quibusdam isti sunt effe-
ctus prædestinationis, quibusdã autem reprobationis.
Et probatur ex illo Roman. 8. Scimus autem quoniam
diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his
qui secundùm propositum vocati sunt sancti. Quem
locum explicat D. Aug. lib. de correctio. & gratia cap.
9. tomo. 7. de prædestinatis; ideoque dixisse Aposto-
lum, Iis qui secundùm propositum vocati sunt sancti,
hoc est, secundùm electionem voluntatis Dei vocati
sunt vt essent sancti vsque in finem. Et in libro de
gratia & libero arbitrio capite. 17. eodem tomo ait,
Quid est, omnia cooperantur in bonũ, nisi etiam ipsæ
sæuissimæ persecutiones? Quin etiã ipsemet Aug. lib.
de correctione & gratia vbi supra, vsq; adeo inquit, di-
ligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vt si
quando deuient & exorbitent, etiam hoc ipsum eos
faciat proficere in bonum, quatenus humiliores

Universidad de Deusto
Biblioteca

per pœnitentiam redeant. Ita docet Bernardus super Psalmum, Qui habitat. Sermone. 2. Præterea accedit quod ait Apostolus Roman. 14. Qui manducat, Domino manducat, gratias enim agit Deo, & qui non manducat, Domino non manducat: siue enim viuimus Domino viuimus, siue enim morimur Domino morimur. Vnde Theologica ratio potest colligi. Omnia temporalia, siue bona, siue mala possunt esse media & instrumenta charitatis, & obiectum illius materiale, quod in gloriam Dei ordinabile est, ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et proportionabiliter, si permittente Deo hæc omnia ordinantur per malitiam liberi arbitrij ad malum culpæ vsque in finem, erunt effectus reprobationis. Confirmatur. Quia Ecclesia petit in litanijs multa bona temporalia, ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et denique eiusmodi bona cadũt sub obiecto spei virtutis Theologicæ, vt ait Diuus Thom. 2.2.quæst. 17.art. 2.ad. 2. Cadunt etiam sub merito, vt docet. 1.2.quæst. vltima, art. vlti. ergo possunt esse effectus prædestinationis quatenus ordinantur à diuina gratia in finem vitæ æternæ. ¶ Notandum est denique, quòd effectus prædestinationis dupliciter possunt cõsiderari. Vno modo respectu prædestinationis totius corporis mystici prædestinatorum, & respectu prædestinationis cuiuscunque in particulari. Si primo modo considerentur non solum bona, sed etiam omnis permissio peccatorum omnium est effectus prædestinationis totius corporis mystici: omnia enim ordinantur ad maiorem perfectionem & pulchritudinem cœlestis Hierusalẽ. Et sic nõ solũ permissio peccati Adæ, sed omniũ hominum & Angelorũ est effectus prædestinationis electorum omnium. Ait enim Aug. lib. 11. de ciuit. cap. 18. Neque enim Deus vllum, non dico Angelorũ, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse præsciisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum vsibus acommodaret: atque ita ordinem seculorum, tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdã quasi antithetis honestaret. Hoc est quod Apostolus docet Rom. 6. Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Et cap. 11. Nolo enim vos ignorare fratres, inquit, mysterium hoc, vt nõ sitis vobis metipsis sapientes, quia cæcitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret. Et iterum ibidem loquens de Iudæorum ruina, inquit. Nunquid sic offenderunt, vt caderent? Absit. Ac si diceret, nunquid finis intentus à Deo fuit casus illorum? Absit. Sed inquit, illorum delictum salus est gentibus, vt illos æmulẽtur: hoc est, habeant exemplum, ne superbiant, sicut illi superbierunt & ceciderunt. Et iterum ibidem ait gentibus. Nunc autem misericordiam cõsecuti estis propter incredulitatem illorum. Et hoc est mysterium, quod Apostolus admirans ait ad Roman. 11. capi. O altitudo diuitiarũ, &c cætera. Hæc omnia retulimus, ne vereatur Theologus asserere permissionẽ peccati Adæ effectum fuisse prædestinationis Christi. Erat enim ea permissio necessaria, vt Verbum carnem assumeret, esset que redemptor humani generis. Diximus necessariam permissionem secundum ordinem diuinæ prouidentiæ nobis reuelatum circa salutem humani generis, & circa Christum, qui prædestinatus est, vt esset sacerdos in æternum, & per hostiam sui corporis esset saluator hominum peccatorum, vnde & proprium no

men sortitus est & appellatus Iesus, quæ omnia si attente animaduerterent moderni quidam Theologi, non ita facile asseuerarent, etiam Adam non peccante, Filium Dei humanã naturam assumpturum fuisse.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus aliquem hominem reprobet.

ADTERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit, sed Deus omnem hominem diligit, secundùm illud Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt; & nihil odisti eorum, quę fecisti. Ergo Deus nullum hominem reprobat.

¶ 2 Præterea, Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim Oseæ. 13. Perditio tua Israel ex te est, tantummodo ex me auxilium tuum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

¶ 3 Præterea, Nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim Eccles. 7. Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit. Ergo non esset hominibus imputandum ꝙ pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

SED contra est, quod dicitur Malach. 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est* supra, quòd prædestinatio est pars prouidentiæ: Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ prouidentiæ subduntur, vt supra* dictum est. Vnde, cùm per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam vt permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur sicut prædestinatio est pars prouidentiæ respectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars prouidentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidũt. Vnde reprobatio non nominat præscientiam tãtum, sed aliquid addit secundùm rationem sicut & prouidentia: vt supra dictum est*. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcunque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

AD secundùm dicendum, quòd aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa & eius quod expectatur in futura vita à prędestinatis, scilicet gloriæ, & eius qđ percipitur in præ-

in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa eius quod est in præsenti, scilicet culpę, sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet, pœnæ æternæ. Sed culpa prouenit ex libero arbitrio eius, qui reprobatur & à gratia deseritur. Et secundùm hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet. Perditio tua Israel ex te.

AD tertium dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Vnde cum dicitur ꝙ reprobatus non potest gratiam adipisci, nõ est hoc intelligendũ secundũ impossibilitatẽ absolutã, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est,* quod prædestinatum necesse est saluari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrij. Vnde licet aliquis nõ possit gratiã adipisci qui reprobatur à Deo; tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Vnde & meritò sibi imputatur in culpam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua & certa secundum fidẽ, vt patet Malach. 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Ratio autem conclusionis non solum probat illam, sed etiam ostendit quid sit reprobatio, & qui sint effectus per se reprobationis. Est itaque ratio conclusionis, quia ad prouidentiam pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quæ prouidentiæ subduntur, vt dictum est supra quæst. 22. ar. 2. ergo cum per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, ad eandem prouidẽtiam pertinet, vt aliquos ab isto fine deficere permittat, & hoc, inquit, est reprobare.

Secunda conclusio. Reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundùm rationem. Ratio est. Quia reprobatio est pars prouidentiæ respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt, sicut prædestinatio est pars prouidentiæ respectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam salutem.

Tertia cõclusio. Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa. Hanc non aliter probat, quàm comparatione ad prædestinationem quæ includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam.

Quarta conclusio ad secundum. Aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio, nã prædestinatio est causa futuræ gloriæ & præsentis gratiæ, reprobatio autem non est causa præsentis culpæ, sed est causa derelictionis à Deo, & eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Hãc probat, quia culpa prouenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur & à gratia deseritur. Itẽ confirmat ex illo Oseæ. 13. Perditio tua Israel, tantũmodo in me auxiliũ tuũ.

Quinta conclusio ad tertium. Cum dicitur, quòd reprobatus non potest gratiã Dei adipisci, non est intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundùm conditionatam. Ratio est. Quia repro-

batio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati, nec tollit libertatem liberi arbitrij.

COMMENTARIVM.

DE prima conclusione inter catholicos non est dubium, sed certa est secundum fidẽ, iuxta quã confitemur plurimos esse condẽnandos in æternum propter peccata sua. Confitemur etiam Deum ab æterno cognouisse quid futurum erat de huiusmodi non prædestinatis, & voluisse permittere illos à fine vitæ æternę deficere, hoc autem est quod dicimus Deum aliquos homines reprobare, siue ipsa reprobatio sit actus intellectus, siue voluntatis: siue explicetur per actum positiuum diuinæ prouidentiæ aut voluntatis respectu omniũ effectuum reprobationis, siue explicetur per negationem prouidentiæ aut voluntatis diuinę respectu permissionis peccati. Hæc enim omnia posita sunt in disputatione Theologorum. In hoc ergo prædicto sensu plurima sunt scripturæ testimonia, in quibus fit mentio de prædestinatis & reprobis, quamuis non frequenter sub isto nomine reprobationis aut reproborum seu reproborum: habet autem fundamentum hæc locutio in scriptura. v.g. 1. Corinth. 9. Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne cum alijs prædicauerim, ipse reprobus efficiar. & 2. Corint. 13. An nõ cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Iesus in vobis est? nisi forte reprobi estis, spero autem ꝙ cognoscetis, quia nos non sumus reprobi. Dicuntur etiam eiusmodi reprobi vasa iræ aptata in interitum ad Rom. 9. Dicuntur etiam vasa ad cõtumeliam. 2. ad Timoth. 2. Dicuntur etiam non cogniti notitia approbationis, sicut prædestinati dicuntur noti Deo. Nouit Dominus qui sunt eius. Alios vero dicitur nescire. Matthæi. 7. Nescio vos, & tunc confitebor eis, quia nunquam noui vos.

DVbitatur primò circa nomen ipsum reprobationis, An significet actũ intellectus diuini, aut voluntatis circa eos, qui condemnandi sunt? ¶ Et primùm probo, quòd non sit actus intellectus, nec voluntatis Dei. Nam si esset intellectus, respiceret falsum, tanquam obiectum reprobationis: sic enim docto res dicuntur reprobare aliquam sententiam. Si autem est actus voluntatis respiceret malum tanquam obiectum, quod reprobatur: sed neutrum istorum potest verificari de reprobatione, de qua loquimur, ergo. Minor probatur. Quia vt dicit D. Tho. in articulo, reprobatio includit voluntatem permittendi aliquos deficere à fine vitæ æternæ: sed permissio illa neque falsa est neque mala, ergo reprobatio in Deo non potest dici aut esse talis actus intellectus aut voluntatis. Confirmatur. Quia reprobare propriè videtur esse, aut respuere vel refutare aliquid, quod præsupponitur esse falsum, aut malum, iuxta illud ad Hebræ. 6. Terra proferens spinas aut tribulos maledicta est & reproba, cuius consummatio in combustionem. Intelligit autem Apostolus nomine, terræ, peccatores abutentes benignitate Dei. At verò reprobatio de qua loquimur non præsupponit futurum peccatum, imò primus effectus reprobationis est permissio peccati: permissio autem prior est quàm peccatum, ergo reprobatio non respicit immediatè peccatum, ergo impropriè dicitur reprobatio voluntas Dei vel iudicium permittendi aliquos cadere in culpã. Secundò. Esto ꝙ prędestinatio sit actus intellectus, eo quòd est ratio ordinis

Universidad de Deusto
Biblioteca

mediorum & assecutionis æternæ beatitudinis, tamen reprobatio non potest esse ratio in Deo præexistens de ordinationis & defectus ab huiusmodi fine, ergo non est actus intellectus. Probatur minor. Quia deordinatio à fine est peccatum, sed in Deo non est ratio practica peccati, ergo reprobatio non est actus intellectus.

Pro solutione huius difficultatis aduertendum est, quòd si nominis Etymologiam sequamur, reprobatio non dicitur propriè, nisi respectu obiecti mali aut falsi, sicut approbatio dicitur respectu boni aut veri: sed tamen à Theologis translatum est nomen ad significandum actum diuinæ prouidentiæ seu voluntatis circa illos homines, qui propter peccata sua condemnandi sunt & reprobandi. Et quia circa huiusmodi condemnandos non solum est diuina præscietia, sed etiam prouidentia & voluntas permittendi peccatum ipsorum, talis actus nomen accipit non à permissione quæ bona est & ordinata ad bonum finem, sed ab vltimo effectu huius prouidentiæ & voluntatis, qui est damnatio propter culpam, propter quam propriè odio habentur & reprobatione digni sunt. Vnde etiam aliquando appellantur præsciti, quatenus Deus præscinit illorum peccata, propter quæ erant condemnandi, respectu quorũ peceatorum, præscientia & non prouidentia dicitur esse in Deo. Nos igitur vtamur vt Theologi scholastici nomine reprobationis ad significandum actum illum diuinum, cuius primus effectus est permissio cadendi in peccatum vsque ad mortem, siue ille actus sit intellectus, siue voluntatis.

Nihilominus consequenter loquendo ponimus conclusionem vnicam. Reprobatio significat actum intellectus formaliter, sed præsupponit actum voluntatis. Probatur. Quia ita se habet reprobatio respectu reprobatorum, sicut prædestinatio respectu prædestinatorum: sed prædestinatio est ratio præexistens in Deo ordinis in finem, ergo reprobatio est ratio ordinis reprobatorum in finem intentum à Deo, scilicet, vt ostendat iustitiam vindicatiuam, ad quem finem necessaria est permissio peccati, & ordinata à Deo & volita ad talem finem. Vnde reprobatio dicitur à S. Thom. pars prouidentiæ, sicut prædestinatio. Quòd autem præsupponat actum voluntatis nostro modo intelligendi, sicut & prædestinatio, est manifestum. Est enim prius voluntas finis, quàm ratio mediorum ad finem. Aduertendũ etiam est hic, quòd cum prædestinatio vel reprobatio dicitur pars prouidentiæ, non intelligitur aliquis actus distinctus à diuina prouidentia, nec etiam intelligitur, quòd sit pars subiectiua aut integralis respectu prouidentiæ diuinæ, sed ratio partis considerandæ est ex parte rerum prouisarum, dum quædam sunt prædestinatę à diuina prouidentia, alię verò ab eodem actu diuinæ prouidentiæ sunt reprobatæ.

Ad primum argumentum iam diximus, quòd reprobatio, vt à Theologis vsurpatur, non respicit immediatè falsum aut malum, sed permissionem culpæ, contra quam ordinatur punitio ad ostensionem diuinæ iustitiæ. Cum hoc tamen stat, quòd nomen reprobationis impositum fuit à Theologis scholasticis, præcipuè Thomistis, habita ratione ad malum culpæ, quod necessitate consequentiæ sequitur ex diuina permissione non tanquam ex causa. Ad confirmationem patet per hæc. ¶ Ad secundũ respondetur, quòd reprobatio non est ita contraria prędestinationi, vt sit ratio deordinationis à fine beatitudinis: sed est ratio ordinis in mente diuina respectu mediorum, quæ ordinantur à Deo ad hunc finem, scilicet, vt ostendat iustitiam vindicatiuam in punitione peccatorum. Et rursus eiusmodi ostensio iustitiæ ordinatur ad maiorem ostensionem misericordiæ in prædestinatis, quæ doctrina Catholica est, & ex literis sacris confirmata, vt patet Rom. 9. Quòd si Deus volens ostendere, &c. Et confirmatur ex Psalmo 149. Vt faciant in eis iudicium conscriptum, gloria hæc est omnibus sanctis eius. Item 1. Corinth. 3. Omnia enim vestra sunt, siue Paulus, siue Apolo, siue Cephas, siue mundus, siue vita, siue mors, siue præsentia, siue futura: omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. Vbi Apostolus breuiter describit totum ordinem diuinæ prouidentiæ circa totum vniuersum, tam in esse naturæ, quàm in esse gratiæ. In quo discat Theologus vnitatem asserere in diuina prouidentia ex parte vnius ordinis prouisi & positi in rebus respectu finis supernaturalis. Nam finis naturalis, qui dicitur vltimus, non est vltimus simpliciter, sed secundùm quid respectu diuinæ prouidentiæ, per quam adhuc ordinatur ad finem supernaturalẽ, ita certè, vt licet Deus cognoscatur à nobis prius vt naturæ auctor, quàm gratiæ, quoniam gratia præsupponit naturam via generationis: tamen in genere causæ finalis prius intelligi debet à Theologo Deus vt auctor gratiæ, quàm auctor naturæ, quia ad hoc mundum creare voluit, vt ipsum eleuaret & dignificaret per hoc quod Verbum factum est caro, & habitauit in nobis: idque etiam ante peccatum Adæ in formatione mulieris ex costa viri dormientis Deus figurauit. Nam secundùm communem patrum intelligentiam illa diuina operatio significabat, quòd ex latere Christi dormientis in cruce Ecclesia erat ædificanda. Et Apostolus docet hoc ipsum ad Ephe. 5. explicans verba protoparentis, Hoc nunc os ex ossibus meis &c. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & in Ecclesia verificari illam figuram. ¶ Ex dictis possumus colligere, rationem primæ conclusionis D. Thom. quanuis non sit illa demonstratio ostendens necessariò pertinere ad diuinam prouidentiam vt peccatum permitteret, tamen amplius probat, quàm quòd potuit pertinere ad diuinam prouidẽtiam talis permissio peccati. Sed nobis videtur ista ratio concludere, maximè decuisse diuinam prouidentiam vt peccatum permitteret ad hunc finem, vt magis in effectibus pateret omnipotentia, sapientia, iustitia, & misericordia Dei, qui vsque adeo bonus est & potens, vt etiam ex permissione peccati, quod natura sua deordinatio est à diuina bonitate, nihilominus multò maiora bona effecerit, quàm si nullum peccatum fuisset.

DVbitatur secundò circa secundam & tertiã conclusionem articuli. ¶ Vtrùm reprobatio diuina sit aliquis actus positiuus diuini intellectus, vel diuinæ voluntatis respectu reproborum inquantum reprobati sunt? Pro parte negatiua arguitur primo ex eo, quod D. Thom. ad primum ait, inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita æterna, dicitur Deus eos habere odio, vel reprobare, ergo reprobatio non dicit actum positiuum diuinæ voluntatis. Confirmatur ex illo Matth. 18. Non est voluntas apud patrem vestrum vt pereat vnus de pusillis istis, qui in me credunt; ergo in Deo non est voluntas circa damnationem fidelium, quorum multi sunt reprobi. ¶ Secundò. Non licet tribuere Deo aliquid quod sapiat crudelitatem: sed habere voluntatem positiuam ab æterno circa aliquos homines, volens ex proposito illos excludere à suo regno permittendo illos peccare, & punire pro peccatis, videtur esse crudelitatis, & non benignitatis diuinæ, ergo non est ponendus in Deo huiusmodi actus. ¶ Tertiò. Nam ad ea quæ sunt fidei asserenda & explicanda circa differentiam bonorum & malorum, sufficit quòd erga condemnandos dicamus, Deum merè negatiue se habuisse ab æterno non volens quibusdam opem ferre, vt non peccarent, quanuis supposita præscientia peccati futuri, voluerit eos in æternum punire, non igitur oportet asserere Deum ex proposito voluisse quosdam excludere à vita æterna, & voluisse permittere eos peccare, vt in æternum puniret.

Pro solutione huius difficultatis notãdum est, quòd sensus huius quæstionis non est alius, quàm si quæramus, quomodo conuenientius explicabitur à nobis diuina prouidentia respectu reproborum cum ipsa in se sit purus actus, neque in seipsa aliter secundùm rem se habeat respectu varietatis rerum omnium etiam prædestinatorum & reproborum. Ex quo sequitur, quod ille modus explicandi diuinam voluntatem erit conuenientior, qui magis decens erit diuinam prouidentiam, cæteraque diuina attributa.

Sit prima conclusio certa secundùm fidem. Deus respectu culpæ, quæ futura erat in reprobis, non habuit actum voluntatis affirmatiuum, quo voluerit esse peccata, aut illos peccare. Hæc non aliter probatur, quàm quia diuina voluntas non est causa peccati: quod certũ est secundùm fidem catholicam, neque est præsentis loci hanc veritatem multis rationibus aut testimonijs confirmare. Cum igitur quidquid diuina volũtas vult extra se, necesse sit vt efficiat: plane constat non posse velle peccatum, quæ non potest esse causa efficiens peccati.

Secunda conclusio. Actus diuinæ voluntatis circa permissionem peccati reproborum & circa subtractionem auxilij efficacis, quo posito non peccarent, vel si peccarent pœnitentiam agerent, affirmatiuè explicari debet, & non solum negatiuè. Itaque Deus habuit hũc actum ab æterno, volo permittere hæc peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quæ si reciperent, nõ peccarent. Probatur hæc conclusio primò, quia permissio peccati bona est & ad bonum finem ordinatur, ergo diuina voluntas vult permittere peccatum. Confirmatur, quia Deus ex proposito vult conferre auxilia supernaturalia quibusdam hominibus, quibus auxilijs efficaciter peruenĩet in finem vltimũ: ergo si quibusdã negat huiusmodi auxilia, ex proposito vult non dare. Consequentia probatur. Quoniam ex tali negatione auxilij sequitur maius bonum, scilicet quòd magis eluceat diuina misericordia in prædestinatis. Secundò probatur, quia si pure negatiuè explicaretur diuina voluntas circa permissionem peccati, non pertineret ad diuinam prouidentiam differentia prædestinatorum & reproborũ, quantum ad hoc q̃ Deus voluerit prædestinatos permanere in bono, alios verò permiserit cadere in peccatum, & in illo permanere. Probatur sequela, Quia Deus non sciens & prudẽs voluisset talem distinctionem, sed prædestinatos sibi accepisset: circa alios verò non adhibuisset curam aliquam, sed perinde se habuisset circa illos, sicut circa eos quos nunquam creaturus erat, quantum ad hoc quod pertinet ad vitam æternam obtinendam vel non obtinendam. Probatur tertiò, quia nisi ponamus permissionem peccati esse prouisam à Deo, sicut est volita, sequeretur vt supra arguimentabamur in quæstione. 22. artic. 2. quòd peccatum esset à casu respectu diuinæ præscientiæ. Sequela probatur. Quia rursus sequeretur, quòd diuina præscięntia respectu peccati futuri non mensuraretur aliquo intrinseco in ipso Deo, sed potius veritas illius mensuraretur futuro cõtingenti. Probatur rursus sequela. Quia non præsciret Deus peccatum infallibiliter futurum, nisi solum in causa contingenti qualis est liberum arbitrium creaturarum. Neque valet respondere, quòd Deus cognoscit peccatum cognoscendo suam bonitatem, in qua cognoscit non solum omnia possibilia ordinabilia ad ipsum: sed etiam omnes modos possibiles, quibus liberum arbitrium creaturarum ab vltimo fine deordinari potest; nõ inquam sufficit hæc solutio, quia isto modo non aliter cognosceret Deus futura peccata quam possibilia, neque distingueret inter futura peccata & possibilia. Vnde neque posset esse iustus iudex tribuens vnicuique iuxta opera eius.

Sed respondent aliqui, quòd Deus præcognoscit peccata futura notitia intuitiua, & distinguit à possibilibus, propterea quod peccata futura coexistunt æternitati Dei. Sed hæc solutio potius aduersatur sententiæ illorum, qui negant diuinam voluntatem & prouidentiam causam esse permissionis peccati. Nos enim fatemur ita verum esse, quòd Deus cognoscit peccata futura, præterita & præsentia quatenus coexistunt æternitati, sed hinc sumitur argumentum fortissimum ad cõfirmandam nostram cõclusionem. Nam si eatenus notitia intuitiua cognoscuntur à Deo peccata futura, quatenus coexistunt æternitati, ergo eatenus cognoscũtur quatenus Deus est causa entitatis actus peccati, cuius non sit causa peccati. Probatur consequentia. Quia peccatum eatenus est cognoscibile, quatenus est ens, ergo Deus cognoscit cognitione intuitiua peccatum, quatenus Dei voluntas est causa entitatis actus peccati, & simul permittens q̃ ad eundem actũ concurrat liberum arbitriũ deficiendo à regula, & ita diuinæ prouidentiæ infallibilitas non mensuratur aliquo extrinseco, sed ex prouidentia & voluntate permittendi peccatũ præscit Deus notitia intuitiua futurũ peccatum. Confirmatur. Quia notitia intuitiua Dei respectu peccati respicit coexistentiam peccati æternitati Dei, quæ cõuenit malo culpæ quatenus est in bono & in ente, cuius Deus est causa, ergo notitia intuitiua Dei respicit illud per se, cuius Deus est causa, & sic cognoscit peccatum. Præterea, doctrina secundæ conclusionis est expressa D. August. in Enchyrid. ca. 100. vbi explicãs illud Psal. 100. Magna opera Domini exquisita in omnes volũtates, &c. ait, vt miro & infallibili modo non fiat præter eius volũtatẽ, quod etiã contra eius fit voluntatem: quia nõ fieret si non sineret, neque vtique nolens sinit, sed volens, neque sineret bonus fieri male, nisi omnipotẽs esset, & de malo facere posset bene. Ecce vbi expressè August. dicit, quòd Deus vult permittere malum fieri: & hoc ex prouidentia propter maius bonum. Et statim capite sequenti subiungit differentiam inter voluntatem Dei & hominis respectu eiusdem obiecti materialis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aliquando enim voluntas hominis bona vult aliquid, quod Deus non vult.v.g. Si bonus filius vult q̃ pater viuat, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, quòd hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, vt si malus filius velit mori patrem, velit hoc etiam Deus. Tantum (inquit) interest, quid velle homini, quid Deo congruat, & ad quem finẽ suam quisque referat voluntatem, vt aut approbetur, vel improbetur. ¶ Ex hac doctrina potest intelligi quo modo non solum respectu eiusdem obiecti materialis & extrinseci ab ipsa voluntate, sed etiam eiusdem interioris actus voluntatis quantum ad entitatem ipsius possit esse voluntas hominis mala, & voluntas Dei bona, vt causa efficiens illius.v.g. Deus est volens & efficiens causa actus odij Dei, & voluntas humana est causa eiusdem actus voluntaria & efficiens: At vero voluntas hominis mala est, quia talem actum exercet sine regula rationis, imo contra regulam & legem Dei: Deus autem bona voluntate vult fieri illum actum permittẽs defectum causæ secundæ in ipso, vt inde aliquod maius bonum faciat, scilicet, vt ostendat bonitatem suam iustè puniendo, & magis miserendo respectu aliorum, vel etiam respectu eiusdem si prædestinatus fuerit.

Insuper probatur secunda conclusio. Quia sub diuina prouidentia cadit, quòd iste homo abstineat à peccato, ergo sub eadem cadit, quod alius permittatur cadere & peccare. Probatur consequentia. Quia aliàs ille qui detinetur à peccato non discerneretur ex diuina prouidentia ab altero, sed potius talis discretio esset à casu respectu diuinæ prouidentiæ, ergo sub eadem prouidentia cadit quòd alius permittatur peccare. Confirmatur. Quia aliàs non esset prouidentia circa motum liberi arbitrij, sed solum circa collationem liberi arbitrij, secundùm quòd Deus constituit hominem in manu consilij sui, vt dicitur Eccles. 15. vt intendebat quartum argumentum D. Thom. supra quæst. 22. arti. 2. ad quod visum fuit D. Thomæ necessario dicendum esse, quòd per collationem liberi arbitrij discernitur homo à rebus naturalibus, quæ aguntur tantùm quasi ab altero directæ in finem. Nihilominus actus liberi arbitrij reducitur in Deum, sicut in causam vnde necesse est vt diuinę prouidentiæ subijciatur, ergo sub diuina prouidentia cadit omnis operatio liberi arbitrij etiam peccatidirecte quidem quatenus operatio est, permissiuè verò quatenus deficiens est à regula rationis. Et ita verificatur illud Prouer. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum, scilicet, eatenus creauit hominem aliquem, quem voluit permittere impium esse, vt in die iudicij ostenderet iustitiam suam in eius condemnatione iusta. Præterea probatur testimonijs scripturæ. Cum Dominus dixit Moysi. Adhuc ego indurabo cor Pharaonis; quid amplius voluit significare nisi hoc. Ego dedi Pharaoni liberum arbitrium quo posit indurari, si velit, & scio quòd volet. Quin potius significauit, secundùm communem intelligentiam patrum, quòd iusto iudicio volebat subtrahere auxilium gratuitum, quo sublato infallibiliter sequeretur Pharaonis induratio voluntaria. Nec enim hæc necessitas consequentiæ destruit libertatem liberi arbitrij necessariam ad peccatum, vt egregiè docet D. Thomas in solutione ad. 3. Item probatur ex illo Rom. 1. Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum, &c. vbi secundùm communem intelligentiam significatur, q̃ Deus propter peccatũ idololatriæ permisit homines illos peccare peccata pessima totum inuertentes naturæ ordinem; ergo illa permissio, quæ pena est peccati, volita est & electa à Deo. Huic sententiæ suffragatur D. Aug. nam lib. 5. aduersus Iulian. quẽ locum & refert & explicat eruditè Magist. Cano lib. 2. de locis cap. 4. ad 7. vbi inquit, q̃ permissio cadendi in culpam non solum spectat ad voluntatem Dei, sed ad eius omnipotentiam: ex quo ita infero, ergo etiam illa permissio, quæ non est pœna alterius peccati, pertinet ad actum positiuum diuinæ voluntatis. Probatur consequentia. Quia eadem prorsus est ratio de vtraq; permissione. Nam sicut altera pertinet ad iustitiam vindicatiuam ita & altera spectat ad vniuersalem prouidentiam, quam Deus habet de tota rationali natura erga finem supernaturalem, & non sequuntur maiora incõuenientia de vna permissione, quàm de alia. Sed probatur conclusio ratione Theologica. Permissio, de qua fit sermo in præsentia, nihil est aliud quàm priuatio efficacis auxilij, quo posito omne malum culpæ impediretur: sed eiusmodi priuationis auxilij efficacis causa est diuina prouidentia, ergo & permissionis peccati. Minor probatur. Deus ab æterno decreuit quibusdam nõ dare istud auxilium, alioquin quo modo præsciret, illud non esse conferendum nisi sua voluntate voluisset non dare? Et confirmatur primò. Deus quosdam præ alijs elegit quibus conferret hæc auxilia efficacia, ergo sua voluntate & prouidentia discreuit eos, quibus confert hæc auxilia, ab illis quibus non confert; ergo diuina prouidẽtia causa est huius discretionis effectus, quia effectus nihil est aliud quàm ex proposito relinquere quosdam destitutos efficaci auxilio, quosdam verò efficaciter ad consecutionem vitæ æternæ adiuuare. Cõfirmatur secundò. Prædestinatio in scriptura sæpenumero appellatur electio, iuxta illud ad Ephes. 1. Sicut elegit nos in Christo ante mundi constitutionem, sed electio, si propriè loquamur, est operatio quædam voluntatis collatiua, per quam quibusdam medijs cõtemptis alia media acceptantur ad finem; ergo in diuina prædestinatione hoc totum reperitur, quòd Deus sua voluntate quosdam homines ad efficacem æternæ vitæ consecutionem elegit, quosdam verò contempsit & spreuit. Hic autem contemptus nihil est aliud quàm voluntas permittendi eos deficere ab vltimo fine. Et istum contemptum insinuant nobis scripturę, quando reprobationem appellant odium. Malachiæ. 1. & Roman. 9. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Denique probatur conclusio: Nam ex sententia opposita sequitur, quòd Deus non aliter se habet erga reprobos per ordinem ad vitam æternam, atque se habet erga brutum & lapidem, consequens derogat quam plurimùm diuinæ prouidentiæ, quam Deus habet de rationali natura circa supernaturalem finem. Probatur sequela. Cũ lapide & bruto habet se Deus merè negatiuè circa consecutionem vltimi finis supernaturalis, sed iuxta sentẽtiam oppositam etiam se habet merè negatiuè cum hominibus reprobis, ergo eodem modo se habet.

Tertia conclusio. Respectu damnationis & punitionis reproborum, actus positiuus reperitur in diuina voluntate, quo Deus vult punire in perpetuum reprobos ob eorum peccata præuisa ab ipso Deo. Probatur. Punitio & condemnatio reproborum ob eorum delicta est effectus iustitiæ vindicatiuæ: sed Deus est

est iustus iudex & rectissimus, ergo vult istam punitionem inferre reprobis. Confirmatur primò ex illo Roman. 9. Quòd si Deus volens ostendere irã suã, &c. idest iustitiam suam vindicatiuam, vt interpretantur vniuersi doctores. Confirmatur secundo. Punitio & condemnatio reproborum est bona & iusta, ergo est obiectum actus positiui diuinæ voluntatis.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd D. Thom. satis se explicat in corpore articuli inquiens, quòd reprobatio intrinsecè claudit volũtatem permittendi cadere reprobos in culpam & deficere à fine. Ex eo autem, quòd in solutione ad. 1. explicat istam permissionem per negationem, non licet inferre, quòd non verificetur etiam affirmatiuè, ita quòd Deus voluerit permittere, quòd reprobi peccent & deficiant à vita æterna. Quanuis enim sequatur bene, Petrus vult non dare eleemosynam, ergo non vult dare eleemosynam, econuerso autem non sequitur. Igitur D. Thom. in corpore articuli permissionem explicuit per actum positiuum, in solutione autem ad. 3. per negationem, quæ ex affirmatione sequebatur. Ad confirmationem dicitur, quòd in illis verbis Matth. 18. Non est voluntas apud Patrem vestrum, &c. duplex esse potest interpretatio. Altera quòd perire intelligatur de morte spirituali peccati, & sic certissimum est, Deum non velle positiuè aliquem perire, idest peccare. Altera est, quòd perire intelligatur de morte damnationis æternæ in inferno: & in hac intelligentia verba illa Matth. habent adhuc geminum sensum. Primus est quòd intelligantur de voluntate antecedenti, sicut intelligitur illud. 2. Petri cap. 3. Nõ tardat Dominus promissi, sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam conuerti. Voluntate enim antecedente vult Deus omnes homines saluos fieri, vt testatur Paulus. 1. ad Timo. c. 2. Secundus sensus est quòd intelligatur de voluntate, quæ respicit immediatè punitionem & damnationem reproborum & exclusionem eorum à vita æterna, nulla præsupposita culpa, & hæc voluntas non reperitur in Deo, vt explicabitur art. 5. ¶ Ad secundum respondetur, quòd voluntas, de qua modo loquebamur, quæ nulla culpa præuisa immediatè vult damnationem reproborum, nonnihil crudelitatis sapit, & propterea nõ ponitur à nobis in Deo. Cæterùm voluntas permittendi, quòd aliqui homines deficiant à rectitudine iustitię, & consequenter à vita æterna, nullam crudelitatem sapit, sed potius spectat ad suauem vniuersi dispositionẽ & gubernationem, secundùm quam valde consonum est vt natura quæ secundùm se est defectibilis, permittatur deficere in quibusdam indiuiduis: imo ex hoc sumitur ratio efficacissima pro secunda conclusione supra posita in hunc modum. Omne illud, quod sua natura est ordinabile in bonum finem, si de facto sit in rerũ natura est ordinatum & volitum à Deo: sed permissio, vt aliqui cadant & deficiant à fine est ordinabilis in bonam & suauem gubernationem vniuersi, & est etiam ordinabilis ad manifestationem iustitiæ vindicatiuæ Dei, ergo cum hæc permissio de facto contingat, volita est & ordinata à Deo in eiusmodi finem. ¶ Ad tertiũ respondetur, quòd ad explicanda ea quæ sunt fidei, & ad perfectionem vniuersalis prouidentiæ diuinæ non satis fuerit asserere, quòd circa differentiam bonorum & malorum hominum, & circa permissionem vt quidã deficeret à fine, Deus se habuit merè negatiuè, vt constat ex dictis circa secundam conclusionem.

Sed aliqui Theologi adhuc contẽdunt probare permissionem non esse effectum diuinæ prouidentiæ, & probant ex eo q̃ permissio non est aliquid positiuum, sed mera negatio, scilicet subtractio efficacis auxilij, ergo non est effectus diuinæ prouidentiæ. Sed respondetur & primum dico, quòd permissio non est pura negatio, sed est potius priuatio, itaq; præsupponitur in subiecto cui permittitur deficere à fine, q̃ habeat aptitudinem ad ipsum finem, qualem habet tota humana natura, etiam in reprobis. Ex quo sequitur q̃ impropriissimè diceretur, Deum permittere, quòd lapis non perueniat ad vitam æternam, quia in lapide nulla est aptitudo ad vitam æternam. Dico secundum & respõdeo ad argumentum, quòd nos non asserimus permissionem ita esse effectum diuinæ prouidentiæ quòd sit aliquid productum à diuina prouidentia, sed loquimur moraliter, & dicimus, permissionem esse obiectũ volitum à voluntate diuina & ordinatum ad bonũ vniuersi & ad manifestationem diuinæ iustitiæ; quemadmodum cæcitas, & quicunq; alius defectus naturæ est obiectũ naturalis prouidentiæ & effectus illius. Alij Theologi admittunt permissionem in diuina voluntate, sed dicunt, quòd illa permissio nihil aliud est, quam quòd Deus reliquerit hominem in manu cõsilij sui, & posuerit ante eum vitam & mortem vt ipse eligeret bonum & malum pro suo arbitratu. Ex quo inferũt, quòd Deus omnibus æquè permittit quòd cõmittant quoduis peccatum, quod autem aliqui non committant quodcũque peccatum ex libera eorum volũtate prouenit. Sed hæc doctrina horum Theologorum habet maximã æquiuocationem, potest enim intelligi primò in hoc sensu, quòd Deus dupliciter permittat aliquem defectũ moralem in hominibus, vno modo dando illis libertatem in alterutram partem vt eligant bonum vel malum pro suo arbitrio: taliter quod permittat quosdam de facto deficere & vti sua libertate in malũ, quosdam verò manu teneat & non permittat quòd de facto vtantur sua libertate in malum. Hic sensus citra dubium verissimus est secundùm rem, in duobus tamen deficit. Primò q̃ libertatem quam habet homo ad bonum & malũ appellat permissionem qua Deus permittit hominẽ deficere in quocunque peccato: impropriissimè enim & contra omnem modum loquendi Theologorum & sanctorum, imò & vniuersorum fidelium hæc libertas appellatur permissio ad malum. Etenim omnes fideles iusti assiduè deprecantur Deum, vt nõ permittat illos deficere: hunc enim habet sensum illud quod petimus in oratione dominica, & ne nos inducas in tentationẽ, idest ne permittas nos tentationibus succumbere: at fideles non petunt à Deo, quòd non det illis libertatem, vt possint deficere, sed quòd non permittat eos de facto malè vti sua libertate, ergo libertas ad malum secundum sensum fidelium non est permissio peccandi. Cõfirmatur. Nullus fidelium libenter audiret illum, qui diceret Deum permisisse Ioannem Baptistam esse homicidã, & quod absurdius est, permisisse beatam virginem esse adulteram: quitamen modus loquendi manifestissimè sequitur ex illa sententia, quia Ioannes Baptista & B. virgo libertatem habuerunt ex natura rei flexibilem ad quodcunque peccatum, igitur permissio cadendi in peccatum secundo duntaxat modo

Universidad de Deusto
Biblioteca

à nobis expositò est accipienda. Secundò deficit illa sententia in eo quòd non explicat, an permissio secũdo modo accepta, quæ sola vt dixi propriè est permissio, sit actus positiuus in Deo, an pura negatio.

Secundus sensus illius doctrinæ est, quòd Deus omnibus hominibus, & prædestinatis & reprobis confert auxilium sufficiens, quo possint bene operari in omni euentu, si velint: non tamen determinat neque applicat eorũ voluntates ad bonũ vel malum vsum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrij volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem. Illa doctrina in isto sensu accepta placet quibusdam Theologis peritis, inter quos est Roardus Taper in arti. 7. de libero arbitrio, conclusione 9. & 10. Capreolus in 2. distin. 28. q. 1. ad 12. refert sententiam Gregor. Ariminensis, qui partim consentit huic doctrinæ, & Capreolus sequitur Gregorium. Sed infrà à nobis in hac quæstione ostendetur clarissimè, quàm sit falsa ista sententia & parum consentiens veritati catholicæ. Pro nunc breuiter arguitur contra hanc doctrinam. Nam ex illa sequitur manifestè, quod Deus non habeat prouidentiam actualis vsus liberi arbitrij, quod aduersatur doctrinæ D. Thomæ, & D. Augustini locis citatis supra, imo & manifestę veritati, ergo. Probatur sequela. Quoniam tota prouidẽtia Dei terminatur ad hoc quod est conferre libero arbitrio sufficiens auxilium, quo possit bene operari si velit: quòd autem bene vel malè operetur totum pertineret ad ipsum liberum arbitriũ, quia Deus non determinaret illud ad bene vel male operandũ. ¶ Secundò arguitur. Si Deus ita se habet circa operationes actuales liberi arbitrij vt illa sententia opinatur, sequitur, quòd ex eo quòd Deus permittat aliquẽ hominem peccare, non sequitur infallibiliter quòd ille homo de facto pecceat, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam iuxta illam sententiam Deus æquè permittit vt omnes homines siue prædestinati siue reprobi peccent, & tamen nõ omnes de facto peccant mortaliter, ergo peccatum non sequitur infallibiliter diuinam permissionem. Falsitas cõsequentis probatur. Nam ex scriptura apertissimè constat, quòd hoc ipso quòd Deus permittit aliquem peccare subtrahendo ab illo auxilium efficax, continuò sequitur, quòd ille peccet. Psal. 80. Dimisit eos secundum desideria cordis eorum: ibunt in adinuentionibus suis, ideſt in peccatis suis. Isa. 57. percussi eum & auertí faciẽ meam & abijt vagus in vijs cordis sui, & Eccles. 7. Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit, ideſt, quem ipse permiserit operari secundùm propria desideria. Sed dicet quispiam, q̃ in his testimonijs tantum sit sermo de permissione cadendi in peccatum in pœnam præcedentis peccati, non autẽ de permissione cadendi in primum peccatum, quod non est in pœnam alterius. Contra hoc arguitur sic. Illa permissio peccandi, quæ est pœna præcedentis peccati nõ infert maiorem necessitatem ad peccandum, quàm alia permissio, quæ no est pœna. Nam licet dicamus, quòd permissio, quæ est pœna, est actus positiuus diuinæ voluntatis, vt reuera est, quia est actus iustitiæ vindicatiuæ, alia verò permissio, quæ non est pœna, est pura negatio, non tamẽ inde sieet inferre, quòd prima permissio inferat aliam maiorem necessitatem ad peccandum quàm secunda, quia si ita diceremus, cõsequenter esset dicendum, quòd talis permissio repugnat Deo, contra testimonia supra citata. Etenim Deus nullam potest inferre necessitatem ad peccandum. Colligo ergo ex dictis quòd eodem modo loquendum nobis est de vtraque permissione.

Sed instant aliqui Theologi. Si permissio est actus positiuus diuinæ voluntatis, sequitur q̃ Deus sit causa peccati saltim indirectè, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Ista consequentia est bona, Deus permittit Petrum peccare, ergo peccabit infallibiliter: sed id quòd est causa antecedentis in bona consequentia, est causa consequentis, ergo si Deus per actum positiuum est causa permissionis peccati in Petro, erit etiã causa peccati eius. Et confirmatur. Deus per actum positiuum subtrahit à Petro auxilium efficax, quo stante impediretur eius peccatum, ergo est indirecta causa peccati. Probatur cõsequentia, nam qui remouet prohibens est indirecta causa effectus consequentis. v. g. qui tollit columnam, qua detinetur lapis, indirecta causa est descensus lapidis, qui cõsequitur ad remotionem columnæ. Ad hæc argumenta dico primum, quòd illa æquè procedunt de vtraque permissione, de illa nempe quæ est pœna peccati, & de illa quæ non habet rationem pœnæ. Vnde sicut non conuincunt de priori permissione, ita neque de posteriori. Deinde ad argumentum respondetur in forma. Nego consequentiam. Ad probationem dico, quòd illa regula quòd est causa antecedentis, &c. non est vsquequaque vera. Nam ista consequentia bona est, ego video Petrum scribere: ergo Petrus scribit, & tamen quamuis ego sim causa antecedentis, non tamẽ sum causa consequentis: non enim pendet à me Petrus in actu scribẽdi. Habet igitur duntaxat verum illa regula, quando antecedens est causa consequentis, vt contingit in demõstrationibus à priori. Nam tunc illa regula reducitur ad aliam vulgatam, scilicet quidquid est causa causæ, est causa causati: in præsentia autem illud antecedens, Deus permittit Petrum peccare non est causa illius consequentis, scilicet Petrus peccat. Ad confirmationem negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd quando ex remotione prohibentis, immediatè & necessariò consequitur effectus, sicut motus lapidis deorsum consequitur subtractionem columnæ, causa remouens prohibens indirectè concurrit ad illum effectum; cæterum quando effectus non sequitur immediate & necessario ad remotionem prohibentis, sed mediante libera voluntate alterius, tunc causa remouens prohibens non semper dicitur concurrere ad illum effectum, neque in esse naturæ, neque in esse moris, etiam indirectè. Et ita in nostro proposito dicẽdum est, quòd ad subtractionem efficacis auxilij non sequitur peccatũ immediate & necessario, sed mediante libera voluntate eius, à quo tale auxilium subtrahitur. Etenim sicut D. Thom. in solutione ad tertium huius articuli inquit, quòd reprobatio non subtrahit aliquid à potentia voluntatis reprobi, neque minuit libertatem eius, ita & nos dicimus, quòd permissio, qua permittit Deus quempiam peccare, nihil subtrahit à potentia & libertate illius: vnde libere peccat, ita quod poterat non peccare, si vellet. Consultò dixi in solutione, q̃ nõ semper censetur causa effectus cõsequẽtis: quia si illa causa quæ remouet prohibẽs tenebatur impedire illũ effectũ, quãuis talis effectus nõ necessario, sed mediãte libera voluntate alterius consequatur remotionẽ prohibentis, nihilominus ille effectus

effectus imputabitur ipsi causæ remouenti prohibens, & censebitur moralis causa talis effectus. V. g. si prætor huius ciuitatis, qui tenetur impedire ne fiant furta, permittat quòd aliquis furetur à me bona mea, illud furtum quamuis non sequatur necessario ex permissione prætoris, sed mẽdia voluntate furis, imputatur tamen prætori sicut causæ morali eius, & tenetur mihi restituere. Cæterùm quando causa remouens prohibens non tenebatur ex officio impedire illum effectum, nõ imputatur illi. Quemadmodum peccata quibus polluuntur meretrices in lupanari permissæ, non imputantur prætori permittenti, quia non tenebatur impedire; ita in nostro proposito peccata, quæ reprobi committunt, nullo modo imputantur Deo permittenti, quia non tenetur illa impedire, quin potius suauis vniuersi dispositio expostulat, quòd Deus permittat quosdam homines deficere & peccare.

DVbium tertium est circa quintam conclusionẽ notatam in solutione ad. 3. & circa eius rationẽ, An Deus destituat quosdam homines omni auxilio supernaturali, ita vt relinquantur in solis naturæ viribus? ¶ Pro parte negatiua arguitur primo ex illo Ioan. 1. Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quem locum, tam de supernaturali, quàm de naturali lumine vniuersi sanctí exponunt: ergo si Deus omnem hominem illuminat, nemine excepto, ita fateri debemus, ipsum illustrare omnem hominem supernaturali reuelatione & illuminatione. ¶ Secundò ex illo Prou. 1. vbi diuina sapientia introducitur sub ista forma loquens ad omnes homines. Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum vrbis profert verba sua dicẽs: Vsquequo paruuli diligitis infantiam, &c. Et subdit. Conuertimini ad correctionem meam, & proferam vobis spiritum meum, & ostẽdam vobis verba mea. Quibus verbis Spiritus sanctus apertissimè ostendit, nullam esse nationem aut gentem, ad quam non perueniat supernaturalis inspiratio & illuminatio ita vt si velint conuerti, præstò sit Deus maiora auxilia conferre: & ita his qui nolunt vti eiusmodi inspiratione & illuminatione terribilem comminationem apponit Spiritus sanctus in illo loco dicens. Quia vocaui & renuistis &c. vsque ad illud, Cum irruerit repentina calamitas. In quo testimonio operæpretium est aduertere, quòd vbi interpres latinus dixit, Sapientia foris prædicat, in Hebræo legitur, Sapientiæ foris prædicabunt, in plateis dabit vocem suam, non quia diuina sapientia sit multiplex, sed propter multiplicem modum disciplinæ, quo homines eradiuntur, scilicet, quatenus semper illuminat mediante naturali lumine, & mediante supernaturali. Iuxta quod dicitur ad Hebr. 1. Multifariè multisque modis &c. Habemus ergo neminem esse, cui non illuceat radius diuinæ sapientiæ. ¶ Tertiò. Ex illo Iob. 21. Qui dixerunt Deo recede à nobis, scientiã viarum tuarum nolumus. Et cap. 24. Ipsi fuerunt rebelles lumini: sed hæc testimonia verificari nequeunt nisi Deus illis fuerit loquutus, eorumque mentes luminis sui radio tetigerit, ergo. ¶ Quartò. Ex illo Roma. 2. Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? tu autem secundùm duritiam tuam & impœnitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ, vbi Apostolo videtur sermonem dirigere ad quemlibet hominẽ siue Iudæum siue Gentilem, ergo omnis homo Dei beneficitate adducitur ad agendam pœnitentiã. ¶ Quintò. Ex D. Chrysost. homil. 7. in Ioan. vbi ipse mouet quæstionem talem. Si illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, qualiter tot sine lumine permãserunt? Non enim omnes cognouerunt Christi cultum: & respondet. Illuminat igitur omnem hominem quantum ad eum pertinet: si autem quidam mẽtis oculos claudentes noluerunt recipere huius lucis radios, non à lucis natura obtenebratio est eis qui voluntariè priuant seipsos gratiæ dono. Confirmatur ex Dionys. cap. 4. de diuin. nomin. vbi ait, q̃ sicut corporeus sol nõ eligendo omnibus corporibus lumẽ immittit, ita Deus omnibus qui sunt pro captu cuiusque totius bonitatis iniecit radios. ¶ Sextò. Nam si Deus subtraheret omne auxilium supernaturale ab aliquo homine, sequeretur, quòd Deus esset causa quòd ille homo non conuerteretur, neque ageret pœnitentiam. Probatur sequela, nã si affirmatio est causa affirmationis; negatio erit causa negationis, vt docet Arist. 1. Poster. c. 3, sed Deus præbens auxilium supernaturale causa est conuersionis ad ipsum, & pœnitentiæ peccatoris, ergo non præbens huiusmodi auxilium erit causa non conuersionis peccatoris ad ipsum. ¶ Septimò. Omnis homo post peccatũ tenetur agere pœnitentiam: sed sine auxilio speciali nõ potest illam agere, magis quàm sine pedibus ambulare, ergo si Deus statuit sua prouidentia æterna non conferre illud auxilium non imputabitur homini ad culpam si non agat pœnitentiam. Consequẽtia probatur. Quia Deus non obligat ad impossibile, ergo necesse est dicere, quòd nulli Deus denegat auxilium supernaturale, quo possit conuerti & pœnitentiam agere. ¶ Octauò. Nam quilibet homo viator potest ad Deũ conuerti & saluari, ergo quilibet habet in hac vita auxilium gratiæ, sine quo non potest saluari. Antecedens est de fide; & consequentia videtur bona, quia aliàs non posset homo quilibet saluari, ergo conclusio est certissima.

Ad hanc difficultatem Soto libro. 1. de natura & gratia. capite. 18. dicit tria. Primum est, quòd Deum excæcare est subtrahere lumen gratiæ; & indurare nihil aliud est quàm subducere auxilium sine quo homo non potest cor suum in bonum emolire. Secundum est, quòd dupliciter possumus cogitare Deum subtrahere hoc auxilium. Vno modo, quòd in pœnã præcedentis peccati ita Deus destituat hominem fauore suo & auxilio vt statuerit quasi prolata sententia nunquam ei amplius succurrere, sed perpetuò deserere illũ, ita vt per Deum ipsum fiat, vt non ille à præterita culpa emergat, & noua euitet crimina. Altero modo permittere idem pollet quod sinere quemquam liberè agere secundùm propriam voluntatem, ita vt semper sit Deus paratissimus manum porrigere, nisi per hominẽ steterit. Tertium est, quòd primo illo modo nemo fuit vnquam derelictus à Deo, & secũdo modo multi sunt derelicti à Deo. Hæc tamen sententia indiget diligenti explicatione. Vnde sequitur.

PRima conclusio. Pie credi potest, quòd omnibus venientibus ad vsum rationis Deus opem aliquã ferat supernaturali quodam auxilio secretò instigante ad operandum bonum. Et aduerte, quòd non dicimus in hac conclusione, quòd Deus omnem venientem ad vsum rationis illuminet de obiecto supernaturali, alioquin omnis qui venit ad vsum rationis, & non

Universidad de Deusto
Biblioteca

conuertitur ad Deum vt finem supernaturalem, peccat contra præceptum supernaturale fidei, spei, & charitatis, vt infra patebit. Probatur conclusio. Præsertim in opinione D. Tho. 1.2.q.89.art.6. vbi ait, quòd omnis qui venit ad vsum rationis tenetur pro tunc se conuertere in Deum; quod si fecerit iustificabitur. Vnde colligimus nos, ergo necesse est ad faciendum quod in se est ad hoc quòd homo conuertatur ad Deum, ita vt statim iustificetur, quòd receperit à principio aliquod auxilium supernaturale. Non enim facienti quod in se est solum ex viribus naturæ Deus infallibiliter confert gratiam, sed facienti quod in se est, dum præuenitur auxilio supernaturali Deus infallibiliter confert gratiam. Diximus in conclusione, piè credi potest, quia talis doctrina non dissonat cum his, quæ fide tenentur quanuis non sit ex fide catholica. Dixi etiam, secretò instigante, quia non omnes intelligunt illam illuminationē esse supernaturalem, aut supernaturalis obiecti, & fortasis illud auxilium, quod vniuersaliter dicimus conferri omnibus venientibus ad vsum rationis, non semper est ex parte intellectus: sed ex parte voluntatis erit quædam instigatio supra naturam infirmam & peccato vulneratam, inclinando ad operandum bonū, quod quod aliàs lumine naturali cognoscit. Non tamen dicimus tali cognitione & auxilio absque fide supernaturali hominem iustificari posse: sed dicimus, quod forte omnis veniens ad vsum rationis recipit ab autore naturæ illud auxilium supra naturam infirmam, vt nullam habeat excusationem si peccauerit contra legem naturæ non se conuertendo ad bonū naturaliter cognitū.

SEcunda conclusio. Si vera est opinio D. Thom. quod omnis, qui veniens ad vsum rationis naturali præcepto satisfacit conuertendo se ad bonum, & etiam simul iustificatur, necesse est dicere consequenter, quòd omnis ille qui iustificatur receperit gratiam præparantem, saltem prius natura quàm præceptum naturale adimpleuerit. Probatur. Quia aliàs secundùm legem ordinariam debita esset iustificatio omni præparanti se solum ex viribus naturæ, volenti bonum sibi connaturale; quod est error Pelagianorum asserentiū initium iustificationis esse ex nobis, quanuis consummatio sit ex Deo; vt in art. 5. amplius explicabitur, contra quos diffinitio est expressa Concilij secundi Arausicani cano. 4. Si quis vt à peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem vt etiam purgari velimus per Spiritus sancti infusionē & operationem in nos, fieri confitetur, resistit Spiritui sancto per Salomonem dicenti, Præparatur voluntas à Domino. & can. 6. & 7. hoc ipsum expressè diffinitur.

TErtia conclusio. Quotiescunque aliquis peccat speciale peccatum contra supernaturale præceptum, vel fidei, vel pœnitentiæ, vel alterius supernaturalis virtutis, necesse est vt ille de facto receperit aliquam diuinam inspirationem illuminantis Dei, aut vocantis, aut incitantis ad fidem, vel pœnitentiā, &c. Hæc conclusio asseritur à nobis certa secundùm fidem. Et probatur ex illo Ioan. 15. Si non venissem, & locutus eis fuissem peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Quem locū vniuersi doctores præsertim D. Augustinus interpretantur de peccato infidelitatis, quod commiserunt Iudæi non recipientes Iesum tanquam verum Christum & Messiā promissum in lege, & dicit Christus Dominus, q illud peccatum non commisissent, nisi ipse proposuisset illis sufficiēter doctrinam & miracula supernaturalia, quibus pro tunc obligarentur credere; ergo eadem ratione, vt aliquis infidelitatis peccatum committat, necesse est vt aliquam notitiam supernaturalē receperit: alioquin excusabitur ignorantia inuincibili per totam naturam. Probatur secundò. Quia nemo peccat propterea quòd non facit quod facere non potest, vt certum est secundùm fidem, sed homo, cui nihil aliud datum est, quàm quod ad naturam humanam pertinet, non habet vnde possit cognoscere vel operari supra naturam, ergo non peccat non operando aliquid supernaturale. Et confirmatur. Quia promulgatio necessaria est ad rationem legis non solum in communi, vt lex dicatur obligatoria, sed etiam in particulari, vt aliquis nō excusetur ignorantia legis inuincibili, sed homo, cui nihil supernaturale reuelatum est, habet ignorantiam inuincibilem legis supernaturalis fidei, ergo excusatur à peccato infidelitatis. Sed respondent aliqui cum Adriano quodlib. 4. q. 1. quòd in eo quòd homo accepit lumen naturale non excusatur ignorantia inuincibili à peccato infidelitatis: quia si faceret quod in se est ex viribus naturæ Deus illum illuminaret supernaturaliter. Sed hæc responsio non videtur nobis consona doctrinæ catholicæ. Primò, quia facienti quod in se est ex viribus naturæ non est lex diuina vt statim detur ei gratia; alioquin secundùm debitum legis responderet iustificatio naturali dispositioni, quod est contra definitionem Concilij supra citati. Deinde, quia etiam si esset talis lex ex diuina clementia, vt qui faceret quod in se est ex viribus naturæ statim iustificaretur à Deo, nihilominus ille homo in casu proposito haberet ignorantiam inuincibilem præcepti supernaturalis, & illius legis ex diuina clemētia sanctæ, ergo excusaretur à peccato infidelitatis. Probo antecedens. Nam virtus studiositatis naturalis non obligat supra suum obiectum naturale, ergo ille homo non poterat obligari aliquo præcepto speciali, vt faceret quod in se est ex viribus naturę ordinando talem dispositionem ad finem iustificationis. Denique si talis lex esset, vt facienti quod in se est ex viribus naturæ Deus gratiam conferret, possemus nos qui talem legem sciremus esse certi, quòd sumus in gratia, sicut possumus esse certi, quòd facimus, quod in nobis est ex viribus naturæ. Vtrùm vero necesse sit vt recipiat homo aliquem interiorem & supernaturalem instinctum ad hoc q obligetur pro tunc ad supernaturale præceptū implendum, respōdetur & fit.

QVarta conclusio. Necessariò dicendū est quantum mihi videtur, quòd interiùs oporteat tangi hominem aliqua supernaturali inspiratione. Hæc conclusio probatur. Quia aliàs sequeretur quòd non peccaret homo nouum peccatum nō se conuertendo in Deum supernaturaliter. Probatur sequela. Quia per sola miracula exteriora & prædicationem externam non fit homo potentior ad credendum magis quàm antea erat dum laborabat ignorantia inuincibili, ergo necesse est, vt nullam habeat excusationem, quòd interius tangatur aliqua diuina inspiratione inuitante & excitante ad conuersionem supernaturalem. Probatur secundò ex illo Acto. 7. Vos semper Spiritui sancto restitistis; ergo necesse est, vt verificetur propriè resistentia Spiritu sancto, q ipse intus inspiret aliquo modo ad conuersionem supernaturalem.

Quinta

QVinta conclusio. Paruuli, qui in vteris maternis, vel antequam ad vsum rationis perueniāt, non baptizati moriuntur cum solo peccato originali, nihil auxilij supernaturalis receperunt in se ipsis. Dico in seipsis, quia in Adam tanquam in capite totius humanæ naturæ receperunt originalem iustitiā, quam etiam illo peccante amiserunt, & propterea originale peccatum contraxerunt, propter quod iustè damnantur pœna damni, quæ dicitur priuatio visionis beatificæ in æternum. Hæc conclusio sic explicata manifesta esse debet inter Theologos eruditos, nam omnino insipientia esset dicere, quòd huiusmodi infantes antequam veniant ad vsum rationis habuerunt aliquam notitiam supernaturalis obiecti.

Tota ergo difficultas nostræ quæstionis de adultis est, qui ad vsum rationis peruenerunt, An omnino sit certum, quòd omnibus absque exceptione detur aliquod supernaturale auxilium gratuitum disponens illos ad iustificationem aliquomodo. Ad quā quæstionem quidam Theologi ex modernis facilè asserūt partem affirmatiuam propter argumenta facta in principio dubij. Et putant se hoc Theologicè demonstrare, præsertim propter octauum argumentum. Alij verò negant esse necessarium, quòd nulla facta exceptione omnis homo qui peruenit ad vsum rationis recipiat supernaturale auxilium in se ipso, quo possit credere & iustificari, nisi resistierit Spiritui sancto vocanti. Quin potius asserunt, quòd sicut paruuli condemnabuntur propter solum peccatum originale, ita plurimi ex adultis propter peccata actualia, quæ commisserunt contra solam legem naturę, non autem propter peccatū quod commiserunt resistendo Spiritui sancto vocāti & excitanti, eo quod non habuerint talem inspirationem. Et hæc sententia procul dubio est D. Tho. & D. Aug. vt statim ostendam. ¶ Sed antequam litem hanc componamus notandum est primò, quòd hoc verbum dare, in communi modo loquendi solet esse æquiuocum, ita vt vno modo accipiatur prout est correlatiuum cū verbo recipere, vt v. g. si quis pecunias se dedisse dicat alicui, statim colligimus quòd alius recepit pecunias. Altero modo dare accipitur pro hoc, quod est offerre aliquid alicui inuitando ipsum vt recipiat, vt si Petrus dicat Paulo, do tibi filiam meam nuptui, hoc est inuito vt accipias eam in vxorem. ¶ Nota secundò quòd possibile, quātum ad rem præsentem attinet, tripliciter potest dici. Primò modo, quod est possibile per potentiā Dei absolutam, & ita omne quod non implicat contradictionem Deus potest facere de potentia absoluta, hoc est, nulla præsuppositā conditione contingēti aut voluntaria secundùm se quæ repugnet cum effectu. Alitero modo possibile dicitur secundùm potentiam ordinariam, quæ quidem non coarctatur solum ad ea quæ de facto fiunt ex diuina prouidentia & voluntate. Sic enim non possent res fieri aliter quàm fiunt de potentia ordinaria, quia præsuppositā diuina prouidentia, in sensu compositō, non possunt effectus aliter euenire. Dicamus ergo quòd possibile de potentia ordinaria diffinitur in ordine ad legem communem datā à Deo in communi, secundùm quam possibile est aliquid fieri vel non fieri, aut etiam secundùm communem cursum rerum naturalium vel moralium. Tertiò modo solet accipi, possibile, pro eo quod est habere in se potestatem per aliquod principiū intrinsecum & quodammodo proportionatum ad aliquid acquirendum vel agendum. Et hoc modo quando aliquis ex oblitione purè naturali non facit quod aliàs ex lege tenebatur facere, dicimus illum excusari à peccato, quia quamquā tenebatur. v. g. recitare diuinum officium, non potuit illud recitare, eo quòd non habuit principium illud memoriæ, quod erat necessarium ad recitandum. Et tamē certum est, quòd ille potuit recitare, non solum primo modo, sed etiam secundo; fuit enim possibile secūdum communem cursum quòd non oblitisceretur, sed quia non fuit in eius potestate memorari, ideo excusatur quia non potuit recitare. His ita suppositis sit.

SExta conclusio. Si dare accipiatur secundo modo pro hoc quod est offerre seu proponere, vel in cōmuni inuitare, sic Deus omnibus hominibus dat supernaturale auxilium sufficiens ad salutem omniū. Hæc conclusio certa est secundùm fidem. Et probatur ex illo Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum vt filium suū vnigenitum daret. Ecce vbi vnigenitus Filius Dei dicitur datus toti mundo, quanuis non à toto mundo fuerit receptus per fidem in ipsum. Item ex illo. 1. Ioan. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum pro nostris, sed etiam totius mundi, ergo Christus datus est vt satisfaceret pro toto mūdo. Quod intelligitur quantum ad sufficientiam meriti & satisfactionis, non autē quantum ad efficientiam, iuxta illud. 1. ad Timoth. 4. Qui est saluator omnium hominum, maximè fideliū, videlicet omnium quantum ad sufficientiam, fidelium verò quantum ad efficaciam eorum, scilicet qui fide viua perseuerant vsque ad finem. Et denique probatur conclusio. Nam Deus dedit sacramenta, hoc est, propō fuit toti mundo prædicanda, iuxta illud Marc. vlt. Euntes prædicate Euangelium omni creaturæ, & Matt. vlt. Docete omnes gentes baptizantes eos &c. dedit etiam communē legem gratiæ pro omnibus hominibus nulla facta exceptione in ipsa lege. Et confirmatur ex illo Luc. 2. Quòd parasti ante faciem omnium populorū.

SEptima conclusio. Possibile est secundùm legem ordinariam quemlibet hominem dum est in hac vita saluari. Hęc conclusio definita in Concilio Niceno canon. 8. & in Concilio Romano, quod fuit congregatum ex. 60. episcopis sub Cornelio Pontifice cōtra Nouatum, vt refert Eusebius in lib. 6. histo riæ Eccle siasticæ cap. 8. & probatur ex illo Ezech. 33. Viuo ego dicit Dominus, nolo mortem impij, sed vt conuertatur impius à via sua, & viuat: ergo secundùm legem ordinariam omnis impius dum est in hac vita potest saluari. Et confirmatur. Quia Genes. 4. inuitabat Dominus ipsum Cain ad pœnitentiam dicens, Nonne si bene egeris recipies? ergo secundùm legem gratiæ poterat Cain agere pœnitentiam. Itē probatur ex doctrina, quę tenetur secundùm fidē catholicā, quā docet D. Tho. in. 3. p. q. 8. q Christus Dominus est caput omniū hominum, saltem in potentia dum sunt, fuerunt, vel erunt in hac vita, quæ quidē potētia fundatur, vt ibidē ait D. Tho. in virtute capitis, & in libertate arbitrij: ergo cū virtus capitis sit sufficiēs vnire sibi quēlibet hominē, & libertas arbitrij nōdū sit obstinata in malo quādiu homo viuit, sicuti est in inferno, sequitur q quādiu homo est in hac vita potest iustificari & saluari secūdū legē ordinariā.

OCtaua conclusio. Si vtamur verbo, dare, prout est correlatiuum verbi accipere, Deus non dat omnibus hominibus etiā venientibus ad vsum

rationis

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationis auxilium supernaturale gratiæ præparatis vel ad credendum, vel ad pœnitentiam agendum. Probatur primò quia non omnes recipiunt in se hoc auxiliũ supernaturale, ergo non omnibus datur à Deo. Consequentia patet à negatione vnius correlatiui ad negationem alterius. Antecedens probatur. Quia si detur oppositum quòd omnes recipiant in se illud auxilium, sequitur, quòd omnis qui non conuertitur resistit Deo supernaturaliter vocanti ad fidem vel ad pœnitentiã; ac per consequens omnis ille qui non conuertitur ad fidem peccat speciale peccatum infidelitatis vel impœnitentiæ. Probo sequelam, quia omnis homo absq; exceptione tenetur ex diuino præcepto recipere fidem, B sed omnis qui recipit auxilium supernaturale præparantis & disponentis gratiæ Dei, non excusatur ignorantia vel impotentia: ergo omnis qui non conuertitur ad fidem peccat speciale peccatum infidelitatis. Falsitas vero consequentis ab omnibus Theologis nostri temporis præsertim Thomistis asseritur, imo expresse ab ipso D. Tho. 2. 2. q. 10. art. 1. contra Adrianum quodlib. 4. q. 1. & contra Gabrielem in. 2. d. 22. q. 2. asserentes, neminem ex ijs qui non credunt excusari ignorantia inuincibili, quia putant legem ordinariam Dei esse, quòd si illi facerent quod in se est ex viribus naturæ, Deus illos supernaturaliter illuminaret. Sed profectò huiusmodi ratio peior est, quàm ipsa opinio, vt latius ostendemus art. 5. Incidit enim in errorem Pelagianorum. ¶ Sed interim ostendamus ex D. Tho. veritatem nostræ conclusionis. In. 2. 2. q. 2. art. 5. ad. 1. quod erat huiusmodi. Nullus tenetur ad id, quod non est in eius potestate, sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate, ergo non tenentur omnes credere. Ad quod respondet D. Tho. quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia præparãte, sicut ad credendum, ad diligendum Deum super omnia: tamen hoc potest cum auxilio gratiæ, quod quiD dem auxilium quibuscunque diuinitus datur misericorditer datur, quibus autem non datur ex iustitia non datur in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis peccati, vt dicit August. in libro de correptione & gratia cap. 5. & 6. Hactenus D. Tho. Ecce vbi expresse dicit, quòd non omnibus datur illud auxilium gratiæ præparantis. Vbi obseruet Theologus, quòd non omnibus datur auxilium quo possint credere articulos fidei, sed intelligendum est de possibilitate tertio modo accepta. Cæterum de possibilitate secundùm legem ordinariam omnes possunt credere Euangelio, sed hæ potentia non fundatur in auxilio supernaturali recepE to, sed possibiliter recipiendo, & in libertate arbitrij. Nota secundò in eiusdem verbis quod subtractio diuini auxilij est pœna præcedentis peccati saltem originalis, sicut contingit in eo qui peruenit ad vsum rationis, in quo non præcesit aliud peccatum præter originale, & non datur illi auxilium gratiæ præparantis, sed relinquitur suis viribus naturalibus. Ex quo sequitur q̃ peccatum actuale, quod tunc committit non se conuertendo ad bonum sibi proportionatum est peccatũ contra solam legem naturalem scriptam in mentibus hominum, non autem peccat tunc contra præceptum fidei, spei, & charitatis, aut aliquod aliud: non quia ipsa lex fidei non obliget in communi vniuersos homines, sed quia ille homo excusatur ignorantia inuincibili & A impotentia naturæ ad actus supernaturales exercendos circa obiecta supernaturalia, cum hoc tamen bene stat in veritate, quòd subtractio illius auxilij iusta sit in pœnam præcedentis peccati. Et hæc est expressa doctrina Diui Augustini tract. 19. in Ioan. tomo. 9. & Epistola. 105. tomo. 2. Vbi ait, quod in illis qui non audierunt neque potuerunt, pœna peccati est non credere, non autem est peccatum. Sed rogas, quomodo non potuerunt; siquidem secundùm legem ordinariam potuerunt credere, sicut potuerunt saluari? Respondetur quòd Diuus Augustinus loquitur de illis qui non potuerunt potentia tertio modo accepta vt iam satis explicauimus. Et tandem Diuus Augustinus lib. de prædestinatione sanctorum cap. 10. ait in hunc modum. Quod dixi, salutem religionis huius nulli vnquam defuisse, qui dignus fuit, & dignum non fuisse, cui defuit, si discutiatur & quæratur vnde quisque sit dignus, non desunt qui dicant voluntate humana: nos autem dicimus gratia vel prædestinatione diuina. Ecce vbi Augustinus expresse fatetur, quòd non omnibus datur esse participes Christianæ religionis. Loquitur autem correlatiue ad recipere, quia non omnes recipiunt.

C NOna cõclusio. Nihilominus vere dicitur Deus paratus dare omnibus hominibus, quandiu sunt in hac vita, auxilium quo fiant potentes conuerti, imo & auxilium specialius quo conuertãtur si velint. Hæc conclusio frequentissima est more Theologorum, sed quidam non rectè intelligunt hanc veritatem, ar bitrantur enim, quòd Deus in sua æterna prouidentia & prædestinatione quantùm est ex parte sua sit indifferens & quasi expectans inferioris causæ determinationem ad effectum inferioris causæ futurum gratiæ producendum. Sed hoc maximè repugnare diuinæ perfectioni satis explicatum est à nobis quæstione. 19. artic. 5. Cuius potissima ratio est, quia cum diuina voluntas sit causa efficacissima omnium bonorum, sicut efficaciter vult finem, efficaciter etiam vult & determinat omnia media ad finem, ita sanè vt concursus Dei actiuus à nullo extrinseco determinari possit. Præterea, illa explicatio huius conclusionis contradicit Concilio Arausicano can. 4. vbi definitur, quòd Deus non expectat nostram voluntatem vt purgari velimus, quin potius ipse præparat & disponit voluntatem vt velimus, at verò si Deus ita diceretur paratus dare huiusmodi auxilia quasi propriè expectans, vt nos velimus recipere, quemadmodum mercator paratus est vendere merces suas, si quis velit eas emere, quòd autem velint emere non efficit ipse mercator; sequeretur concilij definitionẽ omnino falsam esse, imo esset hæc sententia cõtra illud Apost. ad Philippenses. 2. Ipse enim est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate, hoc est, pro sua libera & gratuita voluntate. Et contra illud. 2. Corinth. 3. Non quòd simus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Si ergo ipsa cogitatio salutis nostræ est ex Deo, multò magis voluntas quæ efficaciùs disponitur ad conuersionem ex charitate, quæ est vinculum Christianæ perfectionis. Non ergo sentiendum est de diuina voluntate & prouidentia sicut philosophamur de causis vniuersalibus creatis, quæ quidem semper aliquid præsupponunt, cuius ipsæ non sunt causæ, & ideò illarum vniuersalitas in causando determinatur ab inferioribus causis ad effectus determinatos, ita vt verificetur quod causæ sunt sibi inuicem causæ in diuerso genere causandi: Deus autem cum sit causa totius entis nihil præsupponit ab alio factum, cuius ipse non sit causa, & ita omnia determinat, & à nullo determinatur. Dicamus ergo cum Apostolo ad Roma. 11. Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ipsi gloria in sæcula. Est igitur nostræ conclusionis sensus catholicus, dum dicitur Deus paratus omnibus opem ferre ad salutem æternam, quod intelligatur paratus conferre secundùm voluntatem, non quidem absolutam, quæ semper impletur, sed secundùm voluntatem vel antecedentem vel voluntatem signi, quatenus ipse Deus medium proposuit toti mũdo sufficientissimum ad omnium salutem, per quod quilibet homo possit saluari secundùm legem ordinariam, qua omnes obligat vt conuertantur ad ipsum, quanuis aliqui inuincibili ignorãtia possint excusari. Et iuxta hãc interpretationem dicit Apostolus. 1. ad Timot. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri. Quod testimonium citat D. Tho. 3. cont. gent. cap. 159. vt probet q̃ Deus est paratus omnibus auxilium præbere. Cæterũ quod non omnes assequantur salutarem fidem, non est ex defectu virtutis Dei, quanuis sit pœna peccati in quibusdam.

D Decima & vltima conclusio. Deus ab æterno statuit voluntate vel absoluta vel consequenti non dare omnibus supernaturalia auxilia, videlicet eis qui reuera nõ erunt recepturi. Hæc probatur. Quia quicquid Deus ipse facit vel non facit necesse est vt ab æterno statuerit facere vel non facere, sed in tempore ita res habet, quòd aliquibus non est datum auxilium supernaturale, vt diximus in octaua conclusione, siue in pœnam peccati originalis, siue actualis; ergo ita ab æterno statuit Deus non dare illis tale auxilium. Loquimur autem de actione dandi correlatiuè ad recipere. Quòd si quis quærat quare potius quibusdã in singulari hæc dona conferat, alijs vero deneget? respondet D. Tho. 1. contra gent. cap. 161. non esse rationẽ quærendam, hoc enim ex simplici Dei voluntate pendet. Id ipsum docet sæpissimè D. August. Sed specialiùs libro vnico de correptione & gratia cap. 8. tomo. 7. si à me, inquit, quæratur quare hoc donum ille non recipiat, me ignorare respondeo. Et libro de bono perseue. cap. 10. inquit, Quoniam vt crederent non erat eis datum, & vnde crederent est negatum. Et cap. 8. inquit, ex duobus itaque paruulis originali peccato pariter obstrictis, cur ille assumatur, & ille relinquatur: & ex duobus ętate iam grandibus impijs cur iste ita vocetur vt vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non E ita vocetur vt vocantem sequatur, inscrutabilia sunt iudicia Dei. Ex duobus autem pijs cur huic donetur perseuerantia vsque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt iudicia Dei, Hæc August. Sed possumus nos adijcere, quòd ex duobus hominibus impijs Deus conuertat magis impium, & ex duobus hominibus iustis cõcedat donum perseuerantiæ minus iusto, relicto iustiore, inscrutabilissima sunt iudicia Dei. Dicat ergo Theologus Christianus & humilis cum Diuo Thoma & Augustino ignorare, potius quam cum curiosis sapere plus quàm oporteret sapere, ne incidat in hæresim Pelagianam, referendo huiusmodi differentiam in liberum arbitrium, tanquàm in primam illius causam & radicem, scilicet, quia iste voluit conuerti, ille

A non voluit, & quia iste voluit perseuerare, & ille nõ voluit. Quanuis enim verissimum sit, quòd nemo conuertitur, nisi volens, & nemo non conuertitur ita vt peccet nisi nolens: imo etiam sit verum, quòd quia vult cõuerti, conuertitur iste, & ille non conuertitur, quia nõ vult, tamen illa particula, quia, quæ dicit causalitatem, dum applicatur ad eum qui conuertitur non dicit causam radicalem & primã suæ conuersionis, sed dicit causam per modum dispositionis liberæ, quam dispositionem liberè recipit à Deo efficaciter mouente tanquam prima & radicali causa, ad quam vltimo referenda est ratio si quæratur quare iste vult conuerti, scilicet, quia B Deus illum mouet efficaciter vt conuertatur. Cæterũ quando illa particula, quia, applicatur ad eum, qui non conuertitur, ita vt dicamus non conuertitur quia non vult, si ille homo peccat in eo quòd non conuertitur, tunc particula, quia, dicit causam primam & radicalem non conuersionis quatenus peccatum est, ita vt vltra non oporteat procedere, dum quæritur, quare iste nõ vult conuerti; tunc enim liberum arbitrium defectibile causa est efficiens seu potius deficiens peccati non conuersionis. Si autem non conuerti dicat puram negationem actus, dicemus in solutionibus argumentorum quomodo Deus sit causa non conuersionis. Huic doC ctrinæ consonat, quod dicitur Oseæ. 13. Perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum: ac si diceret. Tu es totalis causa tuæ perditionis per peccatũ, ego vero causa sum efficax per auxilium meum tuę salutis, ita tamen vt auxilium meum adiuuet liberum tuum arbitrium ad efficaciter bene operandum.

SED circa istam doctrinam est maximè aduerten- 131
dum, quòd non potest dici à catholico Theologo nisi in hac parte ignoranti, quod stante duntaxat æquali auxilio Dei Petrus conuertitur à peccato, Paulus non conuertitur, Petrus recipit fidem, Paulus non recipit fidẽ. ¶ Qui autem ita sentiunt, mouentur ad id D asserẽdum, Primò ex illo Matt. 11. Vę tibi Corozain, vę tibi Bethsaida, quia si in Tyro & Sidone factæ fuissent virtutes quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egissent. Ex quo testimonio sic argumentantur. Si non sufficerent ipsa miracula & prædicatio Christi cum æquali auxilio præstito Iudæis, vt homines Tyrij & Sidonij pœnitentiam agerẽt, sed opus esset, vt nos asserimus, maiori auxilio vt efficaciter conuerterentur Tyrij & Sidonij, non verificaretur conditionalis prolata à Christo Domino, imo vero Tyrij & Sidonij non egissent pœnitentiam, magis quàm illæ ciuitates, quibus Dominus exprobrabat: ergo vt vera sit E illa conditionalis, oportet dicere quòd cum æquali auxilio, & æqualibus miraculis, & prædicatione æquali conuerterentur Tyrij & Sidonij: quibus auxilijs positis non conuertebantur Iudæi: alioquin potuissent ipsi Iudæi verè respondere Christo, Si Tyro & Sidoni non ampljus dedisses quàm nobis, neque ipsi agerent pœnitentiam. ¶ Secundò mouẽtur ex quoddam testimonio D. August. in libro de prædestinatione & grãtia. c. 15. vbi hanc doctrinam videtur persuadere exemplo Pharaonis & Nabuchdonosoris, qui videntur æqualiter adiuti & flagellati à Deo, vt conuerterentur. Et ait August. Quantum ad naturam ambo homines erant; quantum ad dignitatem ambo Reges, quantũ ad causam ambo captiuum populum Dei possidentes, quantum ad pœnam ambo flagellis clementer admoniti.

Quid

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quid ergo fines eorum fecit esse diuersos; nisi quòd A
vnus manum Dei sentiens, in recordatione propriæ ini
quitatis ingemuit: alter libero contra Dei misericor-
dissimam veritatem pugnauit arbitrio? Hæc August.
¶Tertiò mouentur verbis D.Gregor. in homilia de in-
uitatis ad nuptias, vbi differentiam quare quidam vene
runt ad nuptias, quare quidam non venerunt, refert,
ad diuersitatem affectuum eorum qui inuitabantur,
non ad differentiam vocationis. Quod videtur confirmare
August. in lib. 83. quæstionum. q. 68. prope finẽ,
vbi sermonem faciens de vocatis ad cœnam, iuxta pa-
rabolam quæ habetur Lucæ. 14. sic ait; Ad illam enim
cœnam, quam Dominus dicit in Euangelio præpara-
tam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neq; B
illi qui venerunt venire possent nisi vocarentur. Itaque
neque illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia voca-
ti venerunt: neque illi qui noluerunt venire, debent
alteri tribuere; sed tantum sibi, quoniam vt venirent,
vocati erant in libera voluntate. Hæc August. Quibus
verbis videtur sentire, quòd vocatio Dei fuit æqualis.
Differentia vero volentium venire, vel non venire, fuit
ex parte liberæ voluntatis, quia quorundam voluntas
vocationis gratia adiuta venire noluit: Aliorum vero
voluntas æquali vocationis gratiæ renuit. ¶Et deniq;
mouentur, quia dicunt se nõ posse intelligere, quomo-
do liberè vtatur homo gratia & auxilio Dei, nisi stan- C
te eodem omnino auxilio vnus homo conuertatur, &
alius non conuertatur.

DE hac difficultate plura dixi in. 2.2.q. 10. art. 1.
dubio. 2. documẽto. 3. Quamobrem hic breuiter
me expediam ab ea. Constanter enim asse-
ro, dogma esse ex reliquijs Pelagianorũ asserere, quòd
stante omnino æquali auxilio ex parte Dei, possit ve-
rificari, quòd Petrus adiutus conuertitur, & Paulus si-
militer æquali gratia adiutus non conuertitur. Et ra-
tio Theologa euidens est. Quia tunc ratio differen-
tiæ vltima, quare Petrus discernitur à Paulo nõ potest
assignari ex parte Dei. Quia ille omnino æqualiter ad- D
iuuit vtrumque, ergo assignanda esset ex parte liberi ar
bitrij, quia Petrus voluit bene vti illo auxilio, Paulus ve
ro non voluit vti; cõsequens autem est cõtra illud Apo
stoli. 1. ad Corinth. 1. Qui gloriatur in Domino glorie-
tur. At vero si ita res haberet, vt quidam ignoranter di-
xerunt, quod æquali auxilio Dei vnus vult conuerti, &
alius non vult conuerti, tunc ille qui conuertitur posset
verè gloriari in seipso in die iudicij, ac dicere Deo, Do-
mine mihi non plus contulisti gratiæ, quàm illi qui pe-
rijt, sed ego per naturę meę vires bene vsus sum auxilio
tuo & saluum me feci, quod quidem esset intolerabilis
blasphemia, atque Pelagiana hæresis. Et rursus est con-
tra illud Apostoli. 1. ad Corin. 4. Quis enim te discer- E
nit? quid autem habes quod non accepisti? Si autem ac-
cepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? In quo loco
Apostolus euidentissimè loquitur contra humanam
superbiam, ne quisquam in homine, ac proinde neque
in seipso, sed in Domino glorietur, vt egregiè explicat
D. August. in libro de prædestinatione Sanctorum
cap. 5. tomo. 7. cuius verba in corde scribenda sunt, ait
enim. Nunquid per hæc dona, quæ omnibus commu-
nia sunt hominibus, discernuntur homines ab homi-
nibus? ac si diceret minimè quidem, & subiungit. Dixit
enim Apostolus, quis enim te discernit? Et quia posset
dicere homo inflatus, discernit me iustitia mea, fides
mea, vel si quid aliud, talibus occurrens cogitationibus
bonus doctor addidit, quid autem habes quod nõ ac-
cepisti à quo, nisi ab illo, qui te discernit ab alio, cui non
donauit quod donauit tibi? & cap. 6. inquit. Multi au-
diunt verbum veritatis, sed alij credunt, alij contradi-
cunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis
hoc ignoret? quis hoc neget? sed cum alijs præparetur,
alijs non præparetur voluntas à Domino, discernendũ
est vtique quid veniat de misericordia eius, quid de iu-
dicio. Hactenus Augustinus. Intelligit autem de præ-
paratione voluntatis per auxilium efficax conuersio-
nis. Et lege plurima alia, sed præsertim vide illum in En-
chir. cap. 32. vbi explicat illud Apostoli ad Roman. 9.
Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis
est Dei. Vbi mouet ipse quæstionem, Quomodo dicat
Apostolus non esse volentis, neque currentis, sed mise-
rentis Dei, cum proculdubio si homo eius ætatis est vt
ratione iam vtatur, non possit credere, sperare, & dilige
re nisi velit; neque peruenire ad palmam supernæ voca
tionis Dei, nisi voluntate cucurrerit? Et respõdet, quòd
propterea dictum est, non est volentis neque currẽtis,
quia & ipsa voluntas à Deo præparatur. Et vt magis
explicet hanc solutionem quæstionis refutat quandã
solutionem falsam, scilicet, quòd propterea dictum est
non volentis neq; currentis, sed miserentis est Dei: quia
ex vtroque fit, idest ex voluntate hominis, & misericor
dia Dei, ita vt sit sensus; non volentis neque currentis,
idest, non sufficit sola voluntas hominis, nisi sit etiam
misericordia Dei. Sed replicat Augustinus cõtra hanc
solutionem. Si propterea dictum est non volentis neq;
currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas homi
nis sola non implet, cur non & ecõtrario rectè dici-
tur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis,
quia id misericordia Dei sola non implet? Concludit
ergo August. quòd sicut nullus Christianus dicere au-
debit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis:
necesse est vt propterea rectè dictum intelligatur, non
volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, vt totũ
Deo detur, qui hominis voluntatem bonam & præpa
rat adiuuandam, & adiuuat præparatam; ita sane vt bo
na voluntas annumeretur inter dona miserentis Dei,
iuxta illud Psalm. 58. Misericordia eius præueniet me.
Vocat autem D. August. bonam voluntatem ipsum
actum bonum volũtatis, quo bene vtitur auxilio Dei.
Intelligat ergo Theologus quando dicitur vtrumque
necessarium ad salutem & iustificationem hominis, sci
licet & bonum vsum liberi arbitrij, & auxilium diuinæ
misericordiæ, non ita esse hæc duo distinguenda quasi
duo agentia partialia, sed quasi alterum alteri sub-
ordinatum. Neque rursus talem subordinationem in-
telligat, qualem intelligimus dum dicimus, quòd ignis
subordinatur Soli ad generandum ignem, quasi deter-
minans concursum vniuersalem Solis ad istum ignem
generandum hic & nunc. Huiusmodi enim doctrina
in Pelagianam hæresim declinat. Nã si ita homo subor
dinatur auxilio diuinæ misericordiæ sicut ignis subor-
dinatur Soli, qui de se est indifferens, & determinatur
ab igne, sequitur q ipse homo se discernit hic & nunc,
dum bene operatur. Patet sequela. Quia ipse determi-
nat diuinum auxilium ad bene operandum, quod de
se non erat adhuc determinatum. Dicẽdum ergo iuxta
doctrinam catholicam, quòd diuina misericordia ita
præbet auxilium quando homo conuertitur & bene
operatur,

operatur, quòd etiam determinet auxilio suo liberum
arbitrium, quod de se est indifferens, vt benè efficaciter
& liberè operetur, non autem viceuersa, liberum arbi-
trium determinet misericordiam Dei & eius auxilium
ad efficaciter operandum, vt quidam ex Theologis mo
dernis, aliàs catholicis, minus tamen versatis in doctri-
na Augustini & conciliorum Arausicani & Mileuita-
ni, opinati sunt. De quorum numero fuit nostris tem-
poribus vir catholicus Roardus Taper in libro articu-
lorum circa dogmata ecclesiastica artic. 7. propositio-
ne. 10. ¶Tandem aduertendum est, quomodo cũ præ-
dicta doctrina catholica consonet quod definitum est
in Concil. Triden. sessio. 6. can. 4. vbi dicitur; Si quis di-
xerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & ex-
citatum merè passiuè se habere velut inanimè quoddã,
nihilque cooperari quo ad recipiendam gratiam se di-
sponat, nec posse dissentire si velit, anathema sit. In
quo canone duo obserua. Primum est, quòd illa coope
ratio liberi arbitrij est effectus diuinę misericordiæ. Se-
cundum est, quòd hæc propositio, liberum arbitrium
potest dissentire si velit, debet intelligi simpliciter lo-
quendo, non autem in sensu composito ita vt possint
stare simul hæc duo, scilicet hoc auxilium efficax exi-
stit in homine, & homo resistit dissentiendo. Ratio au-
tem est euidens. Voluntati enim eius qui resistet? scili- C
cet voluntati efficaci & absolutæ ipsius.

AD motiua vero prædictæ falsæ sententiæ facilè
esset respõdere, si remitteremus taliter obijcien-
tes contra veritatem, ad tractatus D. August. in
quibus catholicam veritatem aduersus Pelagianos de-
fensat & ostendit. Videantur quæ attuli in. 2.2. vbi su-
pra. Nunc autem ad illud primum motiuum quod de-
sumitur ex verbis Matth. 11. Væ tibi Corozain, &c.
D. Gregor. & D. Hierony. super illum locum aiunt, q
scire secreta Dei non est hominis. Nihilominus vt satis-
faciamus scholasticis Theologis respondetur ad formã
argumenti, quod ex eo loco desumitur, negando conse D
quentias illas, dum infertur, ergo æquali auxilio ex par
te Dei existente, Iudæi non conuertebantur, & Tyrij
& Sidonij conuerterentur. Et ratio est, quoniam ad ve-
ritatem illius conditionalis, si in Tyro &c. non necesse
est, quòd Tyrij & Sidonij pœnitentiam egissent, taliter
quòd ipsum pœnitentiam agere non esset donum Dei,
quod non dabatur Iudęis, sed oportet intelligere, quòd
idem est dicere pœnitentiam egissent: & dicere, Deus
dedisset illis pœnitentiam, Certum est enim quòd pœ-
nitentiam agere donũ Dei est, quod nõ recipit ille qui
non agit pœnitentiã. Quòd si Roges, quare dicit Chri-
stus, quòd positis illis miraculis Deus daret pœnitentiã E
Tyrijs & Sidonijs, quam non dabat Iudæis, efficaciter
emoliendo corda illorum, vt conuerterentur? Respon-
detur, quòd in hoc Christus Dominus significare vo-
luit, quòd Iudæi erant peiores Tyrijs & Sidonijs, siqui-
dem propter maiora illorum peccata & demerita dene
gabatur illis iustè auxilium illud efficax pœnitentiæ sa
lutaris: cuius auxilij minus indigni erant Tyrij & Sido
nij, ad quos si Christus venisset prædicans & miracula
faciens, Deus misericorditer emoliret illorum corda mi
nus indigna, & ideo remissius erit illis in die iudicij, quã
perfidis Iudæis. Huic loquutioni ferè similis est illa qua
Dominus vtitur Matt. 12. Viri Niniuitæ surgent in iu-
dicio cum generatione hac, & condemnabunt eã, quia
illi pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ, & ecce A
plusquam Ionas hic. Non enim intendit Christus Do-
minus significare quod minoribus auxilijs internis mi
sericorditer à Deo receptis viri Niniuitæ pœnitentiam
egerint, sed quòd Iudęi maioribus auxilijs externis sibi
propositis & oblatis, magis indigni erant quos Deus
prosequeretur efficacioribus inspirationibus, interius
excitando ad pœnitentiam; quarum inspirationum mi
nus indigni fuerunt viri Niniuitæ, atque ita Deus mise
ricorditer contulit illis pœnitentiam in prædicatione
Ionæ. Est igitur mens & intentio Christi Domini ma-
iora peccata, grauioremque cordis duritiam obijcere
Iudæis supra Tyros & Sidonios, supra Niniuitas & So- B
domitas, iuxta illud Ierem. Thren 4. Et maior effecta
est iniquitas populi mei peccato Sodomorum, remis-
sius enim eritterræ Sodomorum in iudicio, quàm per-
fidis illis Iudæis qui Christum repulerunt. Sed adhuc
manet scrupulus aduersus prædictam explicationem.
Etenim Tyrij & Sidonij de quibus loquitur Dominus,
non erant prædestinati, ergo etiam si Christus prædica
ret eis & miracula faceret coram eis, non crederent. Re-
spondetur primò, nego consequentiam, quoniam & si
crederent non perseuerarent, atq; ita in illis non com-
pleretur prædestinatio. Solutio est quam refert D. Au-
gust. in lib. de bono perseuerantiæ. ca. 10. ex quoddam
disputatore catholico, non vt propriam, ipse enim me- C
lius existimat quæstionem reducendam ad diuinam
prædestinationem, ait nanque quoniam vt crederent
non erat eis datum: & vnde crederent est negatũ. Neq;
illis in hoc iniuria fiebat, qui iustè pro peccatis suis dese
rebantur à Deo. Respondetur secundò, quod ad verita-
tem illius conditionalis non requiritur quòd in diui-
na prouidentia ita esset dispositum, quòd illi essent præ
destinati si Christus illis prædicasset, imo de facto ita
erat dispositum in diuina prouidentia, quòd neq; Chri
stus illis prædicaret, & quod illi relinquerentur in pec-
catis suis. Sed si ponatur quòd illi pœnitẽtiam egissent,
si Christus illis prædicasset, statim etiam deberet poni, D
secundùm regulas Dialecticæ, quod in diuina proui-
dentia aliter fuisset dispositum, quàm de facto contige-
rit, quemadmodum vera est hæc conditionalis. Si Iu-
das egisset pœnitentiam vsque ad mortem saluus fie-
ret, & tamen si antecedens ponatur in esse, disputatio-
nis gratia, debemus etiam ponere diuinam prædesti-
nationem & auxilium efficax conuersionis Iudæ.
¶Ad secundum motiuum ex testimonio Augustini
respondetur, quòd qui illud citant in fauorem prædi-
ctæ sententiæ non legerunt D. August. sed afferunt
truncatum testimonium, non attendentes ad ea quæ
antecedunt & sequuntur. Lege obsecro testimonium
illud, & videbis quomodo D. Aug. procedit argumen-
tando contra eum qui diuinum consilium nimium al-
tum sapienti corde diiudicat; & ab illo quærit causam
differentiæ vbi medicamentum est æquale. Et quanuis
D. August. in illo discursu particularem illam differen
tiam proferat ex parte recipientium; quoniam alter ma
num Dei sentiens, in recordatione propriæ iniquitatis
ingemuit, alter libero contra Dei misericordissimam
veritatem pugnauit arbitrio: tamen aduerte quod po
stea sequitur. Admonet eñ D. Aug. vt intelligamus illa
omnia (videlicet quę in Pharaone & Nabuchdonoso-
re, & in similibus peccatoribus contigerũt) vel adiuuãte
Domino perfici, vel deserente permitti, vt nouerimus
etiam nolẽte Domino nihil prorsus admitti. Intelligat

igitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

igitur Theologus, qui in huiusmodi altissimis quæstionibus eatholice procedere intendit, quòd quanuis huius differeatiæ quòd vnus peccator conuertatur, & alter non conuertatur causa proxima possit assignari, quia vnus bene vtitur auxilio Dei, alius vero Deo vocanti resistit, tamen non est hæc prima causa & radix, sed recurrēdum est ad diuinam voluntatē, cuius donū est bonus vsus liberi arbitrij in eo qui cōuertitur; quod quidem donum iustè non datur ei qui non conuertitur, qui quidem nullatenus peccaret nisi Deus permitteret vt peccaret. Itaq; omnia fiunt, vel Deo volēte, vel Deo permittente. Quare vero illum trahat, & illum nō trahat, noli velle inuestigare si non vis errare; vt admonet idem Pater August. super illud Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum. Habemus ergo quòd maius auxilium datum est Nabuchdonosori pœnitenti, quàm Pharaoni impœnitenti, maius, inquam, auxilium non exterius, sed interius.

¶ Ad tertium motiuum iam ex dictis patet, quòd cùm assignatur proxima causa differentiæ non excluditur prima, sed potius in illa intelligitur. Et ita se explicat D. August. lib. 2. de Bono perseuerantiæ. c. 9. Vbi Tyri & Sidonis negotium ad causas prædestinationis pertinere asserit, & inquit. Sine quarum causarum latentium præiudicio tunc ista respondere me dixi. Ac si dicat August. quòd si alicubi prædictæ differentiæ rationē ad vlum liberi arbitrij retulerit, semper intelligendum est sine præiudicio diuinæ prædestinationis. Atque in hunc modum explicandus est D. Gregor. & omnes sancti Patres, quando ex diuersitate affectus vocatorū aiunt prouenire diuersos fines, videlicet quod quidam veniant ad cœnam, quidam non veniant; non enim intendunt sancti Patres negare, quòd bona affectio bene vtentis vocatione sit donum ipsius, & ab æterna eius voluntate principaliter procedens. ¶ Ad vltimum motiuum respondetur, quòd ego minus possum intelligere (& reuera minus intelligibile est) quomodo diuina voluntas sit causa efficacissima rerum omnium & totius bonitatis moralis & naturalis, & tamen non sit causa efficax meæ deliberationis, non solum quantum ad naturalitatem quam habet actus (sicut quidam dicunt) sed etiam quantum ad moralitatem, quæ bona est. Qua propter necesse est vt credamus occulta quæ comprehendere non possumus. Sed & vtrumque istorum seorsum demonstrari videtur. Nam quòd nos liberè operemur, experientia constat. Quòd autem ipse Deus sit causa efficacissima totius boni creati, demonstratur ex eo quòd est primum & summum bonum. Quomodo autem hæc duo inter se conueniant, quòd ego deliberem, & Deus me efficaciter deliberare faciat quod ipse ab æterno deliberauit, qui non potuerit intelligere credat, sicut credit Deum esse trinum & vnū. Et nolit propter sui ingenij incapacitatem auferre à diuina iurisdictione maximum bonum quod in creatura inuenitur, quale est opus bonum liberi arbitrij. Sed de his plus satis diximus supra quæst. 19. artic. 10. vbi ostendimus in quo consistat formalis libertas nostrarum operationum. Vide etiam in. 2. 2. q. 10. art. 1. documento. 3. in fine. & alibi sæpe.

AD argumenta igitur, quæ in principio huius dubij in oppositum obiecimus, respōdetur. Ad primū ex illo Ioan. 1. respondetur, quòd si ille locus intelligatur de lumine naturali, constat omnem hominem illuminari à Deo saltem secundùm habitum luminis naturalis. Nam actualiter multi sunt, qui non illuminantur, quales sunt qui discedunt ante vsum rationis ab hoc mundo, aut amentes ab vtero materno. At verò si intelligatur de lumine supernaturali, tunc illa distributio, Illuminat omnem hominem, dupliciter explicatur à sanctis Patribus. Vno modo vt à Chrysost. homil. 7. in Ioan. vbi ait, quòd illuminat omnem hominem quātum ad eum pertinet, quæ quidem explicatio intelligenda est secundùm doctrinam nonæ conclusionis, quatenus Deus est paratus omnes illuminare. Altera explicatio est quæ nobis magis placet ex D. August. in libro de pecca. meritis, to. 7. c. 25. vbi ait, quòd illuminat omnem hominem sic intelligimus, non quia nullus est homo, qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Neque est eadem ratio de illuminatione naturali & supernaturali, quia naturalis debita est ipsi naturæ, illuminatio autem gratiæ non est debita naturæ, præsertim iam peccato corruptæ, sed ex gratia confertur. ¶ Ad secundum respondetur ex Caietano super illum locum, quòd potest intelligi de illuminatione naturali, & sic erit distributio vniuersalis absque exceptione. Sed si intelligatur de supernaturali illuminatione explicari potest iuxta doctrinam octauæ & nonæ conclusionis. ¶ Ad tertiū ex testimonijs Iob respondetur ex D. Thom. ibi quòd illa testimonia intelliguntur de lumine rationis naturalis. ¶ Ad quartum ex testimonio ad Roman. 2. respōdetur, quòd illa reprehensio Apostoli maximè dirigitur ad Iudæos, qui receperant notitiam Euangelij & resistebant Spiritui sancto, vel si dirigatur ad gentiles, ad eos tamen loquitur ad quos peruenerat Euangelij prædicatio. Atque proinde speciale peccatum erat eis non credere Euangelio, non agere pœnitentiam: quia ignorantia excusari non poterant. Et propterea dicit Apostolus Thesaurizas tibi iram in die iræ. ¶ Ad quintum argumentum ex Chrysostomo iam patet solutio ex nona conclusione: illud enim testimonium explicandum est sicut illud Apostoli. 1. ad Timoth. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri. De cuius explicatione satis diximus, quæst. 19. artic. 6. Ad confirmationem ex D. Dionys. respondetur, quòd loquitur apertè de illuminatione ex efficientia Dei vt est autor totius naturę, quatenus Deus omnibus rebus suam bonitatem communicat, dans omnibus esse, & operationem, & omnia. ¶ Ad sextum ita respondetur, quòd illa maxima si affirmatio est causa affirmationis, &c. verissima est, sed intelligēda de causa adæquata effectus. Vt v. g. si quia aliquid est rationale est risibile, bene colligitur; quia aliquid non est rationale non est risibile. At verò aliqui existimant, collationem diuini auxilij efficacis non esse causam adæquatam conuersionis in Deum, quia nō est sola causa, eoquòd simul concurrit liberum arbitrium cum diuino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet, nobis tamen placere non potest. Quia in huiusmodi solutione consideratur ab istis liberum arbitrium quasi causa partialis, quæ coniuncta cum diuino concursu producit effectum conuersionis: cum tamen aliter se se habeat res. Quia ipsamet concurrentia liberi arbitrij effectus est necessario consequens necessitate consequentiæ ex diuino auxilio efficaci, ita vt verificetur illud Apostoli, quòd illa conuersio non est currentis, sed miserentis est Dei, non

non quia homo posit se conuertere, nisi velit, sed quia ipsemet Deus sua miseratione efficaciter hominis voluntatem conuertit ad se, ita vt conuersio ipsa actualis sit effectus diuinæ misericordiæ, & non solum posse conuerti. Præterea, maxima illa Arist. si ita intelligeretur de causa adæquata, vt nulla alia causa concurreret, nunquam posset verificari in causis naturalibus, siquidem in nullo generæ causæ inuenitur aliqua causa ita concurrere, vt nulla alia in alio genere causæ concurrat: nam causæ sunt sibi inuicem causæ, excepta prima causa, cuius in nullo genere causæ est assignare causam, quāuis vnus effectus illius posit esse causa alterius effectus. Necesse est igitur aliter explicare maximā illam Arist. Pro cuius intelligentia nota, q̄ absentia gratiæ in aliquo subiecto, vel absentia cōuersionis ad Deum dupliciter potest considerari, vno modo vt est pura negatio entis, ita vt illa absentia consideretur non vt priuatio alicuius debiti in esse. Alio modo vt priuatio gratię vel actionis debitæ in esse hic & nunc, quæ tamen non inest propter defectum liberi arbitrij. Si igitur priori modo accipiatur negatio conuersionis, nihil verēdum est concedere, quòd sicut diuinum auxilium est causa efficax gratiæ & conuersionis in Deum, ita negatio auxilij efficacis causa est non conuersionis in Deum, quatenus est pura negatio entis: imo hoc modo dicitur Deus excæcare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur necessitate consequentiæ, quòd aliquis non conuertatur. Explicatur hæc doctrina. Concedunt Theologi Deum esse causam actus peccati inquantum est quoddam ens, ergo non est mirum, quòd Deus asseratur causa non conuersionis, quatenus non cōuersio est pura negatio entis, non autem quatenus nō conuersio est omissio moralis: hoc enim pacto solum liberum arbitrium creatū est causa non conuersionis. Vnde Deus iustissimè vult punire illum qui per liberum arbitrium vult non conuerti, & de huiusmodi defectu intelligatur D. Tho. 1. 2. q. 112. art. 3. ad secundum, dum inquit, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis, sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundùm illud Oseæ. 13. Perditio tua Israel &c. ¶ Ad septimum respondetur, ad maiorem, quòd omnis homo post peccatum tenetur agere pœnitentiam tempore necessitatis, quoniam est præceptum affirmatiuum, & non obligat pro semper, & ita in hoc sensu conceditur maior ab omnibus Theologis. Ad minorem concedo in sensu composito, quòd non potest agere pœnitentiam sine auxilio speciali, sed tunc nego consequentiam dum infertur, ergo si Deus statuit sua prouidentia non conferre illud auxilium speciale, non imputabitur homini si non agat pœnitentiam. Nihil valet ista consequentia. Ratio est. Quia sufficit quòd ille homo acceperit auxilium supernaturale & notitiam diuinæ misericordiæ inuitantis ad pœnitentiam, vt homo obligetur pro tunc, & dicatur simpliciter posse agere pœnitentiam. Quia aliud donum est posse agere pœnitētiam, & aliud est agere illam, & ideo ad hoc quòd homo nolit agere pœnitentiam nō opus habet maiori auxilio quàm illo, quo posse agere pœnitentiam dicitur. Cæterum si nullum supernaturale auxilium recepisset ille homo non poterat peccare contra præceptum supernaturale, bene tamen contra legem naturæ, & propter tale peccatum cōdemnabitur: iuxta illud Romanorum. 2. Quicunque sine lege peccauerunt, sine lege peribunt, & quicunque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur. Vbi docet Apostolus, quòd nemo damnabitur, nisi per legem cuius notitiam habuit. ¶ Ad vltimum negatur consequentia. Sed solum sequitur, ergo quilibet homo potest habere in hac vita auxilium gratiæ secundum legem ordinariam. Et profectò defectus huius consequentiæ dialecticis nouitijs notus est: arguitur enim ab amplo ad nō amplum seu à posse ad esse. Quis enim non videat hāc consequētiam esse similem, lignum potest esse album, & non potest esse album sine albedine, ergo habet albedinē: esset enim inferendum, ergo potest habere albedinem, & mirum est quòd doctissimus Medina. 1. 2. q. 109. art. 10. illa consequentia conuictus fuerit ad assērendum, quòd omnis homo habet auxilium supernaturale de facto. Nam profectò eadem consequētia probaret, quod omnis homo habet auxilium efficax, imo & donum perseuerantiæ. Probatur. Quia omnis homo potest perseuerare, sicut potest saluari: sed sine dono perseuerantiæ saluari est impossibile, ergo omnis homo habet donum perseuerantiæ; consequens est hæreticum, ergo friuola est eiusmodi consequentia. Item & † ista nihil valet. Omnis homo potest credere Euangelio (siquidē omnis homo tenetur) & nullus homo potest credere sine lumine fidei: ergo omnis homo habet lumē fidei. Sed solū sequitur ex illis præmissis q̄ omnis homo potest habere lumen fidei, quæ potentia sun datur, remotè quidē, in potestate liberi arbitrij, proximè autē in potestate & gratia Dei; qui secūdùm legē ordinariā paratus est voluntate saltim antecedente omnibus opē ferē: sicut vult omnes homines saluos fieri. ¶ Ex dictis colligitur quomodo intelligatur illud quod supra retulimus ex M. Soto, cū dixit, q̄ Deus nulli denegat auxiliū supernaturale & speciale, quasi prolata sententia statuerit non dare vltra homini auxiliū supernaturale, ita vt per Deū fiat vt non ille à peccato resurgat, & noua euitet crimina, quod profectò cum tali addito verissimum est, at vero sine illo addito falsum est, vt satis explicauimus in vltima conclusione.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrū prędestinati eligātur à Deo.

142 Infra. q. 2. 4. ar. 1. cōr. & 1. d. 41. art. 1. & 2. 1. & ver. q. 6. art. 1. co. & 2. & ro. 9. l. 2. co. 3. † Ca. 4. circa princip. Argum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, q̄ prædestinati nō eligantur à Deo. Dicit enim Dionys. † 4. c. de diuin. nomin. q̄ sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus suam bonitatem: sed bonitas diuina communicatur præcipuè aliquibus secundùm participationem gratiæ & gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam & gloriam communicat. Quod ad prædestinationem pertinet.

¶ 2 Præterea. Electio est eorum quæ sunt: sed prædestinatio ab æterno est, etiam eorum, quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

¶ 3 Præterea. Electio quandam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines saluos fieri, vt dicitur. 1. Timoth. 2. Ergo prædestinatio quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

SED contra est, quod dicitur Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

RESPONDEO dicendum, quòd prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem & electio dilectionem. Cuius ratio est: quia prędestinatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

Art. 1. huius quæst.

(vt dictum est †) est pars prouidentiæ. Prouidentia autem, sicut & prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiua ordinationis aliquorum in finem, vt supra

q. 22. ar. 2.

dictum † est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Vnde prædestinatio aliquorum in salutem æternam presupponit secundùm rationem, quòd Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio & dilectio. Dilectio quidem inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, vt suprà dictum † est. Electio autem inquantum hoc bonum aliquibus præ alijs vult cùm quosdam reprobet, vt suprà

q. 20. ar. 2. & 3.

Art. 3. huius quæst.

dictum † est. Electio tamen & dilectio aliter ordinantur in nobis & in Deo, eo quòd in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus. Et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est econuerso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonũ ab eo præ alijs habeatur. Et sic patet, quòd dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem, & electio prædestinationi. Vnde omnes prædestinati sunt electi & dilecti.

AD primum ergo dicendum, quòd si consideretur communicatio bonitatis diuinæ in communi, absq; electione bonitatem suam communicat, inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate

q. 6. art. 4.

eius, vt supra dictum † est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absq; electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat alijs. Et sic in collatione gratiæ & gloriæ attenditur electio.

AD secundum dicendum, quòd quando voluntas eligentis prouocatur ad eligendum à bono in re præ-

In cor. art. & q. 20. ar ric. 2. † Aug. sermo. 11. de verb. apost. aliquantulum à prin. tom. 10. q. 19. ar. 6.

existente, tunc oportet quòd electio sit eorũ quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter vt dictum est †. Et ideo sicut dicit Augustinus † Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.

AD tertium dicendum, q̃ sicut suprà † dictum est. Deus vult omnes homines saluos fieri antecedenter: quod non est simpliciter velle, sed secundùm quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua & certa secundùm fidem. Patet ex illo ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

Et ratio Theologa est. Quia prædestinatio est prouidentia, sed prouidentia secundum propriam rationem nostro modo intelligendi præsupponit voluntatem finis, scilicet salutis æternæ, velle autem quibusdam salutem æternam non solum est diligere, sed etiam eligere illos, diligere quidem inquantum vult illis bonũ beatitudinis: eligere autem inquantum tale bonum aliquibus præ alijs vult.

Secunda conclusio explicatiua præcedentis. Dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem nostram, & electio prædestinationi.

Hanc probat D. Thom. ex differentia quadam, quæ est inter dilectionem Dei & electionem ex vna parte, & inter dilectionem & electionem nostram ex altera, quòd quidem in nobis voluntas diligendo non causat bonum in dilecto, sed ex bono præexistenti incitamur ad diligendum, & ideo eligimus aliquem, quem diligamus, & sic electio in nobis dilectionem præcedit. In Deo autem quia voluntas eius qua vult bonum alicui est causa quòd illud bonum ab illo præ alijs habeatur ideo prius intelligitur dilectio Dei, quàm electio.

COMMENTARIVM.

HIC articulus clarus est, sed solum circa istã differentiam est notandum cum Caietano, quòd prædicta differentia intelligenda est respectu vnius obiecti, aliàs enim prius diligimus salutem, quàm eligamus medicinam, & Deus prius diligit seipsum, quàm eligat nos. Et ratio manifesta est. Quia primus motus appetitus cuiuslibet est amor. Item intelligenda est differentia de prima ratione electionis: hæc enim semper antecedit amorẽ eiusdem dilecti obiecti, quod eligimus, verbi gratia, ex amore quarundam circunstãtiarum præcedentium eligit Petrus Mariam in vxorem, tunc Petrus prius amat pulchritudinem, aut diuitias, &c. quam eligat Mariam in vxorem. Rursus prius eligit Mariam in vxorem, quàm diligat illam vt vxorẽ, & ita verificatur quòd respectu eiusdem obiecti vt sic prius est electio, quàm dilectio.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Romanorum. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit. Et gloss. Ambros. super illud † Roma. 9. Miserebor cui miserebor, &c. dicit, Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reuersurum ad me. Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ 2 Præterea. Prædestinatio diuina includit diuinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cùm prædestinatio sit propositum miserendi, vt Aug. dicit †. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

¶ 3 Præterea. Non est iniquitas apud Deum vt dicitur Romanorum. 9. Iniquum autem esse videtur, vt æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales & secundùm naturam & secundùm peccatum originale. Attenditur autem in eis inæqualitas secundùm merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando & reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

SED contra est quod dicit Apostolus ad Titum. 3. Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam saluos nos fecit. Sicut autem saluos nos fecit, ita & prædestinauit nos saluos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm prædestinatio includat voluntatem, vt suprà dictum est *, sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio diuinæ voluntatis. Dictum est autem supra *, q̃ non est assignare causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi, sed potest assignari ratio ex parte voli-

torum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter illud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam diuinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, vtrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, vtrum Deus præordinauerit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam qui dixerunt, quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hęc fuit positio Origenes qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundùm diuersitatem suorum operum diuersos status eas sortiri in hoc mundo corporibus vnitas. Sed hanc opinionem explodit Apostolus Rom. 9. dicens, Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: quia maior seruiet minori. Fuerunt ergo alij qui dixerunt, quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, & nõ alteri: quia vnus initium dedit se præparando, & non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus. 2. Corinthio. 3. Quòd non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Nullum autem alterius principium inueniri potest, quàm cogitatio. Vnde non potest dici, q̃ aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis. Vnde fuerunt alij qui dixerũt, quòd merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis: vt intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinauit se ei daturum, quia præsciuit eum bene vsurum gratia. Sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene vsurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idẽ ex vtroque. Manifestum est autem, q̃ id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus, & hoc non potest poni vt ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio & ex prædestinatione: sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda & causa prima. Diuina enim prouidẽtia producit effectus per operationes causarum secundarum, vt supra † dictum est. Vnde & id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione. Dicendum est ergo, quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Vno modo in particulari, & sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam & rationem alterius. Posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis, priorem verò posterioris secundùm rationem causæ meritoriæ. Quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus, quod Deus præordinauit se daturum alicui gloriam ex meritis, & quòd præordinauit se daturum alicui gratiam, vt mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est, quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quicquid est in homine ordinãs ipsum in salutem, cõprehendit totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium diuinum, secũdùm illud Thren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione diuinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur vt in finem, & ex qua procedit sicut ex principio primo monente.

AD primum ergo dicẽdum, quòd vsus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis, vt dictum est *.

In cor. art.

AD secundum dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam diuinam bonitatem. In particulari autem vnus effectus est ratio alterius, vt dictum est *.

In cor. art.

AD tertium dicendum, quòd ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum & reprobationis aliorũ. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, vt in rebus diuina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd diuina bonitas (quæ in se est vna & simplex) multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem diuinam attingere non possunt. Et inde est q̃ ad completionem vniuersi requiruntur diuersi gradus rerum quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in vniuerso. Et vt multiformitas graduum conseruetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur, vt supra dictum † est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum vniuersitatem. Voluit igitur Deus in homi-

q. 22. ar. 2. Aug. lib. 1. ad Simpli. q. 2. Et de præ. & gr. c. 3. & li. 6. hypog. & præd. ian. c. 12. & li. 2. c. 8.

nibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo: & quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiæ puniendo. Et hæc est ratio, quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apost. ad Roma. 9. dicens, Volens Deus ostẽdere iram, id est vindictam iustitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Et. 2. Timoth. 2. dicit. In magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed etiam lignea & fictilia. Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. Sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobauit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem. Vnde Augustinus * dicit super Ioannem, Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cũ prima materia tota sit in se vniformis, quare vna pars eius est sub forma ignis, & alia sub forma terræ à Deo in principio condita: vt sic fit diuersitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici diuina voluntate: sicut ex simplici voluntate artificis depẽdet, quòd ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia: quamuis ratio artis habeat q̃ aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa. Neq; tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra iustitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & nõ daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præiudicio iustitię. Et hoc est quod dicit paterfamilias Matt. 20. cap. Tolle quod tuum est: & vade, an non licet mihi quod volo facere?

Tract. 26. non remote à princi. tom. 9.

Universidad de Deusto
Biblioteca

DIVVS Thomas in hoc articulo tria facit. Primò explicat sensum quæstionis. Secundò reijcit tres errores. Tertiò respondet directè quæstioni. Quantum ad primum, quis nam sit sensus huius articuli, explicatur per duas conclusiones.

A

Prima conclusio. A nullo vertitur in dubium an ex parte ipsius actus prædestinantis merita creaturæ possint esse causa prædestinationis, hoc est, si prædestinatio accipiatur pro ipsa actione prædestinantis à nemine sanæ mentis potest verti in dubiũ, an detur aliqua causa aut ratio extra Deum prædestinationis ipsius. Probatur hæc conclusio. Quia ita inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio voluntatis diuinæ, ergo sicut supra dictum est q. 19. art. 5. manifestissimum esse nullam esse causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi, ita manifestissimum esse debet, quòd diuinæ prædestinationis vt est actus diuinus nulla potest esse causa aut ratio extra Deum, eò quod ipse est purissimus actus.

B

Secunda conclusio. Sub quæstione vertitur, vtrùm ex parte effectus ipsa prædestinatio habeat aliquã causam & rationem.

Hæc conclusio explicatur. Nam vt supra dictum est. q. 19. potest assignari ratio ex parte volitorum, hoc est inter ipsa volita, quæ sunt effectus diuinæ voluntatis, inquantum Deus vult aliquid esse propter aliud, vel ex aliquo, sic ergo rationabiliter vertitur in dubium, an ipsius effectus prædestinationis sit aliqua causa ex parte meritorum, potest enim esse vt vnus effectus diuinæ prouidentiæ sit effectus alterius ab eadem prouidentia dimanantis, meritò ergo quæritur, an ipsius effectus prædestinationis, quæ est prouidentia supernaturalis ordinis rerum ad finem supernaturalem, possit esse causa alius effectus diuinæ prouidentiæ: an videlicet bona opera liberi arbitrij, siue quæ ex naturalibus viribus proficiscuntur, siue quæ sub diuina præsciẽtia, vel prouidentia quomodolibet cadunt, sit causa & ratio ipsius effectus prædestinationis. Hæc de primo. Quantum ad secundum ponamus alias tres conclusiones. Vnde sit.

C

D

E

Tertia conclusio in ordine. Non potest dici, quòd propter merita præexistentia in alia vita antequam animæ vnirentur corporibus datur quibusdam effectus prædestinationis.

Hic error fuit Origenis, qui posuit animas hominũ ab initio creatas, & postea secundum diuersitatem meritorum, quæ ab initio habuerunt, diuersos status sortiri in hoc mundo corporibus vnitas. Sed hic error conuincitur à D. Tho. ex illo Rom. 9. Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni aut mali egissent, nõ ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori.

Quarta conclusio. Non potest dici, quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio aut causa effectus prædestinationis.

Quæ conclusio intelligatur de meritis præexistentibus in hac vita, quæ non sint ipsamet effectus prædestinationis. Hic error fuit Pelagianorum asserentium, quod initium benefaciendi & merendi sit ex nobis, cõsummatio autem sit ex Deo, & ita assignabant differẽtiam, quare alicui datur prædestinationis effectus & nõ alteri: quia scilicet vnus initium dedit præparando se, beneque vtendo libero arbitrio, alius verò non item. Hic error conuincitur à D. Tho. ex illo. 2. Corin. 3. Nõ sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, nullum autem anterius principium cogitari potest, quàm ipsa cogitatio, ergo non potest dici, quòd aliquod in nobis existat initiũ, quod sit ratio & causa prædestinationis. In quo testimonio Apostoli aduerte, quòd cum dicit non sumus sufficientes &c. certum est, quòd non loquitur de aliquo quomodolibet sit aliquid, sed dicit aliquid, quod pertinet ad supernaturalem beatitudinem. Et iuxta hunc modum loquendi dicit Christus Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere, & Paulus. 1. Cor. 23. Encomia illa charitatis semper terminat dicens, Si charitatẽ autem non habuero nihil sum: nihil enim iudicatur esse in Christiana philosophia, quod ad salutem æternam non conducat.

Quinta conclusio. Non potest dici, quòd merita sequentia prædestinationis effectum sint ratio prædestinationis, hoc est, quòd ideo Deus intelligatur dare gratiam alicui, & prædestinasse se ei daturũ gratiam, quia præscuit eum bene vsurum gratia.

Explicatur exemplo. Quemadmodum si rex det alicui equum, quem scit illo bene vsurum. Hic error iudicio nostro etiam reducitur & pertinet ad Pelagiũ, qui plus nimio tribuebat libero arbitrio, prout condistinguitur à gratia & à dono Dei supernaturali. Sed Diuus Thomas non aliter impugnat hunc errorem, nisi ostendendo illorum ignorantiam: quia ita distinguebant inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non posit esse idem ex vtroque. Ac si diceret D. Tho. quasi bonus vsus liberi arbitrij non posit etiam esse ex gratia tanquam effectus ipsius gratiæ efficacissimæ, sed putabant illi ita distingui bonum vsum liberi arbitrij à concursu gratiæ quasi duæ causæ parciales se concomitantes circa eundem effectum, quarũ neutra alteri præstat concursum ad effectum, etiam si contingat, quòd altera sit potior altera. Sed D. Tho. vt catholicus & in doctrina Augustini & conciliorũ valde versatus considerat bonum vsum liberi arbitrij, quo quis liberè vtitur auxilio Dei, tanquam effectum gratiæ diuinæ & prædestinationis præordinatum & prædefinitum à Deo. Vnde colligit necessariò, quòd ille bonus vsus non posit esse ratio prædestinationis cum ipsemet sit effectus prædestinationis & prædefinitionis Dei. Hæc de secundo puncto. Circa tertium ponit D. Tho. duas conclusiones. Vnde sit.

Sexta conclusio. Nihil prohibet aliquem effectũ prædestinationis in particulari esse causam & rationem alterius effectus eiusdem prædestinationis, imò adinuicem possunt sibi esse causæ.

V.g.

V.g. gloria est causa finalis meritorum, & merita sunt causa gloriæ, quæ reducitur ad causam materialem tanquam dispositio subiecti. Vbi aduerte, quòd etiam merita possunt reduci ad causam efficientem in genere moris respectu præmij, eò quòd præmium fructus est bonorum operum, quæ ex gratia fiunt, & propterea dicitur Rom. 6. Gratia Dei vita æterna, hoc est, radix vitæ æternæ gratia est, à qua radice oriuntur bona opera, & ex bonis operibus fructus vitæ æternæ. Huic doctrinæ consonat illud Psal. 125. Qui seminant in lachrymis, in exultatione metent. Vbi significatur bona opera veluti semina, & gloria veluti spica. Hoc supposito probatur conclusio D. Thom. simili ratione atq; supra probatum fuit in quæst. 22. art. 3. vbi docuit, quòd diuina prouidentia quantum ad executionem ordinis quædam efficit mediantibus alijs, ita etiam nos dicimus, q̃ diuina prædestinatio, quanuis secundùm se sit ratio totius ordinis omnium mediorum ad assecutionem finis, tamen ordinat quædam media particularia, vt aliorum possint esse causa vel effectus.

A

B

C

Septima conclusio. Impossibile est quòd prædestinationis effectus in communi, hoc est, totus effectus & non secundùm aliquam partem habeat aliquam causam vel rationem ex parte nostra.

Hæc conclusio explicatio est. 5. conclusionis. Et ratio eius est, quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem æternam, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis etiam ipsa præparatio ad gratiam iuxta illud Thren. vltimo. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Ex dictis colligit D. Thom. per modum corolarij, quòd prædestinatio ex parte totius effectus habet pro ratione diuinam volũtatem, ad quã totus effectus prædestinationis ordinatur vt in finem, & à qua procedit sicut ex principio primo mouente, possumus nos adijcere, etiã primo & immediato & tota li principio totius effectus prædestinationis. Hactenus de corpore articuli. ¶ Sed etiã in solutionibus argumẽtorũ maximè ad. 1. & 3. notãdæ sunt aliæ cõclusiones tres, quarum prima notetur ad primũ, & sit in ordine.

D

Octaua conclusio. Vsus gratiæ præscitus est ratio collationis gratiæ in genere causæ finalis, hoc est, ad hunc finem datur gratia & ordinatur vt iustus bene illa vtatur.

Sed aduerte quòd vtrumque donum Dei est, & & collatio gratiæ, & bonus vsus gratiæ. Dicitur enim in Concilio Arausicano, canone. 20. multa bona fiunt in homine, quæ non facit homo, nullum verò facit homo, quòd non præstet Deus vt faciat homo, ergo bene vti gratia Dei, donum Dei est & ab alio auxilio efficaciori, quàm posse bene vti.

E

Nona cõclusio in solutione ad tertiũ. Ex ipsa bonitate diuina potest sumi ratio in cõmuni, quare Deus quosdã prædestinauerit, quosdam verò reprobauerit.

Hoc est, datur ratio huius differentiæ, scilicet, quòd in vniuerso sint prædestinati & reprobi, & ratio talis est, quia Deus omnia fecit, vt in rebus diuina bonitas repræsentaretur, hæc autẽ bonitas quæ est summa perfectio, non solũ est misericordia, sed etiã iustitia distributiua & vindicatiua, si autẽ solum essent prædestinati, nõ plene repræsentaretur in effectibus illa bonitas Dei, quæ est iustitia vindicatiua inquantũ iustitia vindicatiua est, quia neminẽ Deus puniret. Et hæc est ratio quare Deus voluit esse hanc differentiã prædestinatorũ & reproborũ: & hanc insinuat Apostolus Rom. 9. dicẽs, Quòd si Deus volens ostendere iram & notã facere potentiam suam, &c. quod testimonium hic explicat D. Tho. sicut nos supra explicauimus.

Decima conclusio ibidem. Non potest assignari ratio aliqua ex parte creaturarũ, vel totius vniuersi, cur in singulari istos homines Deus elegerit in gloriam, illos autem reprobauerit, sed sola diuina voluntas est causa huius differentiæ in singulari.

Hanc probat D. Tho. ex testimonio August. tract. 26. super illud Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eũ, vbi dicit August. quare istum trahat, illum non trahat, noli velle inuestigare si non vis errare.

Vndecima conclusio ibidem. Non tamen propterea est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat.

Ratio est. Quia prædestinationis effectus totus non redditur ex debito naturæ, sed ex gratia: in his autem quæ ex gratia & liberalitate dãtur potest aliquis prolibito dare cui voluerit plus vel min⁹, & hoc est quod dixit paterfamilias Matt. 20. Amice nõ facio tibi iniuriã, tolle quod tuũ est, & vade. Hactenus de litera D. Tho.

IAM verò vt præfatum ordinem in commentario huius literæ sequamur, necesse est vt circa singulas conclusiones à nobis designatas ea quæ cõuenientia sunt ad tanti mysterij intelligentiam adnotemus.

Circa primã conclusionẽ nota, q̃ non solum nõ datur causa ipsius diuini actus prædestinationis, sed neq; ratio aliqua aut motiuũ aliquod extra ipsum Deum ex parte creaturarũ, quod probatur. Quia sicut diuina scientia non potest mensurari aliqua extrinseca ratione obiecti, ita neq; diuina prouidentia causam aut rationẽ habere potest extra Deũ. Nihilominus sicut nostro modo intelligẽdi vnũ attributũ diuinum dicitur esse ratio alterius attributi, vt immutabilitas est ratio æternitatis, ita dilectio diuina, qua Deus dilexit quosdam in vitam æternam, ratio est diuinæ prædestinationis, vt possimus affirmare, quòd Deus ideo quosdam prædestinauit, quia illos dilexit. Cæterum ratio huius dilectionis non potest esse alia, nisi Dei bonitas infinita.

Circa secundam conclusionem poterat aliquis obijcere, q̃ titulus artic. non debuit esse. Vtrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Nam talis titulus non potest habere sensum quem. 2. concl. exprimit; eò q̃ nomine præscientiæ intelligitur actus diuinus. Sed respondetur, q̃ sicut prædestinatio accipitur in præsenti pro toto effectu prædestinationis, ita præscientia accipitur pro rebus præscitis, vt sit sensus quæst. Vtrum merita præscita à Deo sint causa totius effectus prædestinationis. Sed est hic valde obseruandum, q̃ quidam scholastici, quanuis conueniant eũ D. Tho. in. 1. concl. tamen differunt in hoc circa. 2. quòd nõ solum ex parte effectuum assignant causam, ita vt aliquis effectus Dei sit causa aliorum effectuum, sed etiã aiunt, causam & rationẽ dari diuini actus prædestinãtis seu eligentis nõ secũdum q̃ in se est purus actus actus, sed quatenus cadit super hunc hominẽ, potius quã super illum, & ab hoc sensu cauendũ est nobis, vt patebit in sequentibus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Circa tertiam conclusionem, in qua continebatur confutatio erroris Origenis, aduerte q̃ Origenes illum errorem asseruit, lib. 1. Periarchon. c. 8. & lib. 2. c. 1. & lib. 1. comment. ad Ephe. explicans illud, Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem: dixit Orige. animas ante hunc mũdũ visibilẽ fuisse conditas, ac deinde propter ipsarum peccata fuisse in corpora veluti in carcerẽ detrusas. Quẽ errorẽ suppresso nomine Origenis refert Hierony. super eundem locum, & quædam testimonia scripturæ, quæ Orige. adducebat in confirmationem sui erroris, quale est illud Psal. 118. Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est. Item ex illo Roman. 7. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? & ad Philip. 1. Melius est reuerti & esse cum Christo. Item illud Psal. 118. Priusquàm humiliarer ego deliqui. Et alia similia quæ nihil prorsus conferunt ad confirmationem tanti erroris. ¶Contra hũc errorem latè inter omnes disputat D. Cyril. lib. 1. commen. super Ioan. capite. 4. confutans illum non minus quàm 23. rationibus egregijs, quas diligenter colligit Sixtus Senensis in Bibliotheca sancta, lib. 5. annotatione. 185. Quem etiam errorem nititur Ruffinus tribuere D. Hieronymo, sed ipse Hierony. in. 1. Apologia aduersus Ruffinum seipsum ab hoc errore alienum ostendit: quin potiùs explicat illud ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati. Vbi aduertit, quòd non dixit Apostolus, quia eramus sancti. Propter quod testimonium reijcit Orige. errores, qui damnati sunt in quinta synodo generali Constantinop. can. 11. & à Gelasio Papa capit. Sancta Romana, distin. 15. in decreto: vbi dicitur, Item Origenis nonnulla alia opuscula quæ vir Beatus Hieronymus non refutat, legenda suscipimus, reliqua autẽ omnia cum autore suo dicimus esse renuenda. Et paulò post reprehendit vehementer Eusebium Cæsariensem, quia lib. 1. historiæ Ecclesiæ laudat & excusat Origenem schismaticum. Specialiter tamen iste error damnatur in Concilio Lateran. 3. sessio. 8. & in Clementina vnica de summa Trinitate & fide catholica. §. porrò. & conuincitur iste error ex illo Roma. 9. Cùm nondum nati fuissent, aut quidquàm boni aut mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, &c. Item ex illo 2. ad Timoth. 1. Vocauit nos vocatione sua sancta, non secũdum opera nostra, sed secundùm propositũ suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu. Cæterùm qui Origenis vitam, & eius mirabilem eruditionem, & nihilominus infœlicem successum & vitæ finem scire desiderat, legat Nicephorum libro. 5. historiæ Ecclesiæ, & Sixtum Senensem lib. 4. Bibliothecæ sanctæ, verbo Origenes. Fuit autem Orige. circa annũ Domini. 207.

Circa quartam conclusionem nota q̃ fuit olim solennis & pestilens hæreticus Pelagius professione monachus, & gratiæ Dei acerrimus impugnator. Fuit autem circa annum Domini. 405. temporibus Arcadij Imperatoris, & Innocentij I. Hic hæreticus vt colligitur ex scriptis D. Tho. & August. inter alios quàm plures errores habuit duos cõtrarios veritatibus huius materiæ. Primus fuit, q̃ initiũ benefaciendi est ex nobis, & non ex diuina gratia: consummatio verò iustificationis est ex diuina gratia. Secũdus error fuit, q̃ homo ex viribus naturæ potest in bono perseuerare sine auxilio diuinæ gratiæ. Vnde dicebat, q̃ diuinum auxilium nõ erat necessarium ad simpliciter operandum, sed vt melius homo operetur. Ex his erroribus Pelagiani reddebant rationem aliquarum quæstionum. Nam cùm interrogabantur, quare iustificatur iste & non ille? Respondebant, quia iste se disposuit per liberum arbitriũ, ille verò non, loquendo de libero arbitrio ex viribus naturæ. Item quare iste recipit effectum prædestinationis, ille verò non? Respondebant, quia initium iustificationis & benè operandi est ex viribus naturæ. Atque adeò cùm interrogabantur, quare hic perseuerat, ille verò non? dicebant, non quia speciali Dei dono iste perseuerat, ille verò non: sed quia iste vult perseuerare ex facultate liberi arbitrij, iste verò non. ¶Hic error impugnatur multis testimonijs scripturæ, Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus qui misit me, traxerit eũ. Circa quod testimonium vide Aug. loco suprà citato, in quo testimonio admonemur liberi arbitrij, cum dicitur, Nemo potest venire. Non enim venimus ad Christum coacti, sed præuenti diuino auxilio efficaci, quod præuenit vt velimus, quod dicit August. significari in illo verbo, traxerit. Efficacia enim diuini auxilij priùs est simpliciter loquendo, quàm motus liberi arbitrij in Deum, vel in peccatum per pœnitentiam. Et ad hoc propositum adducit Christus dominus illud Isaiæ 54. Erũt homines docibiles Dei. Cui etiã cõsonat illud Isaiæ. 65. Inuentus sum à nõ quærẽtibus me, & palã apparui his qui me non interrogabant. Qui locus adducitur à Paulo Rom. 10. Vbi omnis præuentio liberi arbitrij excluditur. Item Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. In quo testimonio certum est quòd non loquitur Christus de operibus factis ex viribus naturæ, etiã quæ moraliter habent bonitatem, qualia Turca potest facere; sed de illis operibus quæ conducunt ad vitam æternam, quæ nõ possunt fieri sine diuino auxilio. Cui consonat illud testimonium quod adducit D. Tho. hic 2. Corin. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficiẽtia nostra ex Deo est. Item ad Philip. 2. Cum timore & tremore vestram salutem operamini: Deus enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Si iustificatio nostra esset ex viribus naturæ, & homo posset Deo præstare ex facultate naturæ omnia quæ ipse exigit, quorsum diceret, cum timore & tremore? Cæterum Diuus Paulus elegantissimè reddit rationem. Ipse enim, &c. Nam ex eo quòd Deus auxiliatur nobis sua voluntate, & suo auxilio facit, vt in bono perseueremus, & sua gratia, vt operemur nostram salutem, ideò debemus illam operari cum humilitate & timore, ne fortè quis desit gratiæ Dei, & sibi arroget quod habet ex diuino dono. ¶Hic error condemnatur in multis Concilijs, in Concilio Arausicano canone. 9. vbi sic diffinitur. Diuini muneris est cùm rectè cogitamus, & cum pedes nostros à falsitate & iniustitia detinemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis vt operemur, operatur. & canone. 20. Multa bona funt in homine quæ nõ facit homo: nulla tamen bona facit homo, quæ non faciat Deus vt faciat homo. Et in canone. 25. in omni bono opere non incipit homo, sed posteà adiuuamur Dei misericordia, & ipse incipit. Aduertendũ tamen est circa canone. 20. quod cùm concilium dicit, q̃ multa bona opera sunt in nobis, quæ non operatur homo, intelligitur de pulsationibus & excitationibus, quæ præueniunt consiliũ nostrum, & libertatem excitant. Videte etiam

etiam. 1. tom. conciliorum in Concilio Carthag. 1. & Mileuitano, in quibus hæresis Pelagiana damnatur, & præcipuè epistolam. 25. & 26. Innocentij I. in eodem tomo. in quibus confirmantur eiusmodi concilia, & damnatur Pelagius. Iste error damnatur etiam à Celestino I. in illa Epistola ad omnes Episcopos Gallianos, vbi dicit. O Dei bonitatem, quæ nostra vult esse merita, quæ sua sunt dona, & pro his quæ nobis largitus est, præmia æterna est collaturus. De quo vide August. super Psal. 102. in illis verbis, Qui coronat te in misericordia & miserationibus. Et in eadem epistola Celestinus laudat Augustinum, tanquam acerrimum impugnatorem huius hæresis. Tractatus verò Augustini, in quibus impugnat hunc errorem, sunt plurimi & vberrimi, tom. 7. Videndus est tractatus de natura & gratia contra Pelagianos, & libri. 4. contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium. & lib. 6. hyponosticon contra Pelagianos, liber vnus de prædestinatione Sanctorum, & alius de bono perseuerantiæ. & Epist. 3. quæ habentur in tomo. 2. 105. 106. 107. Vide etiam D. Tho. 3. contra gent. à cap. 155. vsque in finem. D. Hieron. epist. 24. quæ habetur inter epistolas August. in tom. 2. in qua laudat August. & Alippium, quorum opera hæresis Celestina, sic dicta à Celestio Pelagij discipulo, iugulata fuit. Sed de hac re prolixior est disputatio in materia de gratia. in. 1. 2. q. 109.

Circa quintam conclusionem, solum hoc est aduertendum, quòd error qui impugnatur à D. Tho. in hac conclusione ferè eisdem testimonijs impugnatur, atq; hæresis Pelagiana. Condemnatur etiam testimonijs adductis, art. 3. dub. 3. in confirmatione vltimæ conclusionis. Ratio est, nam asserere quòd bonus vsus gratiæ præscitus à Deo non sit effectus prædestinationis, ac subinde gratię, sed à solo libero arbitrio, manifestè condemnatur illis testimonijs, de quo infrà dicetur.

Circa sextam & septimã conclusionem principalem concertatio est contra aliquos Theologos Catholicos quidẽ, sed in hac parte nimiũ curiosos & periculosæ philosophãtes, inter quos est Gabriel in. 1. dist. 41. quæst. vnica. Hic autor tria dicit: primum est, quòd prædestinatio solum respicit tanquàm effectum finem vltimum, scilicet, assecutionem gloriæ, non verò media, quæ non reputat effectus prædestinationis. Dicit secundò, quod sequitur ex primo, quòd datur causa prædestinationis: nam merita, quæ habentur post susceptam gratiam, sunt causa gloriæ, ac subinde prædestinationis: & quanuis admittat quòd merita sunt ex diuina gratia, dicit tamen quòd non sunt effectus prædestinationis. Dicit tertio quòd in aliquibus datur causa prædestinationis, scilicet bonus vsus liberi arbitrij præcedens gratiam: dicit tamen in aliquibus, quoniam non omnes habent vsum liberi arbitrij ante gratiam, vt patet in paruulis. Item non omnes habent bonum vsum liberi arbitrij ante gratiam. Nam Saulus cõprehensus est à Christo in flagranti delicto & iustificatur, & tamen nõ habuit bonum vsum liberi arbitrij ante gratiam. ¶Hęc sententia vix potest defendi ab errore. Nã primũ quòd dicit, quòd prædestinatio solũ respicit ut effectũ assecutionem gloriæ, non verò media, præter quã quòd propriã vocẽ ignorat, nam prædestinatio est præparatio beneficiorũ Dei ad assecutionem vitæ æternæ; est contra Aug. in locis supra citatis, imo videtur esse cõtra D. Paul. Rom. 8. cũ dicit, Quos prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & iustificauit. In quo testimonio omnes sancti dicunt, q̃ vocatio & iustificatio sunt effectus prędestinationis. Est etiã contra rationem, nam siue prædestinatio sit actus voluntatis siue intellectus semper respicit finẽ & media. Quod probatur manifestè, nam prædestinatio, vel est pars prouidentiæ vel electio: sed quidquid sit semper respicit media ad finem, nã eliguntur homines & prædestinantur per media ad finem, ergo. Item hæc sententia est contra illud ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in charitate, vbi sanctitas & charitas ponuntur effectus electionis. Quòd si quis dicat in defensionem Gabrielis, q̃ Paulus loquitur de electione, Gabriel verò nõ dicit prædestinationẽ esse electionẽ: hæc solutio friuola est, nam electio, etiã nostro modo intelligendi, intrinsecè includitur in prædestinatione, omnes enim prædestinati sunt electi. iimo prius est nostro modo intelligendi electio quã prædestinatio, ergo si electio respicit finẽ & media, prædestinatio respicit finem & media. Et quanuis hæc solutio posset adaptari verbis iam dictis, non tamen potest accommodari verbis, quæ sequuntur, prædestinauit nos in adoptionẽ filiorũ per Iesum Christum in ipsum: vbi Paulus tanquam effectũ prædestinationis ponit filiationem adoptiuam quæ fit per gratiam regenerantem & per virtutes, ergo gratia & virtutes quæ sunt media ad assecutionem gloriæ respiciũtur à prædestinatione tanquam effectus. Nec enim dicere possumus, quòd illi qui habent gratiam in hac vita præcipuè si sint prædestinati, non sint filij adoptiui. Nam. 1. Ioan. 3. dicitur, Nunc filij Dei sumus, &c. vsque ad illud, sicuti est. Et confirmatur ex illo Rom. 8. Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum filiorum. ¶Secundum dictum Gabrielis consequenter loquitur & non errat in re secundum eius intelligentiam, errat tamen in modo loquendi. Primum patet, quia ipse dicit, quòd datur causa prædestinationis, id est gloriæ: certissimum autem est in Theologia, quòd merita sunt causa gloriæ, quòd vero erret in modo loquendi patet. Nam cùm sancti & Theologi, & præcipuè Augustinus, quærunt, vtrùm detur causa prædestinationis, non loquuntur de gloria neque de aliquo effectu in particulari. Nam certa res est, q̃ vnus effectus prædestinationis potest esse causa alterius, sed loquuntur de omnibus simul sumptis. ¶Tertium dictum Gabrielis est irrationabile. Nam non ponit causam communem in omnibus prædestinatis, quia in aliquibus dicit esse bonum vsum liberi arbitrij præcedentem iustificationem, in Paulo verò & in alijs, qui non habuerunt bonum vsum ante iustificationem, nullam ponit causam: in aliquibus ponit merita in alijs verò non. Ecce quo modo non ponit causam communem prædestinationis. Sed iste non est maximus error, errat tamen in hoc, quod dicit, quòd bonus vsus liberi arbitrij præcedens gratiam sit causa prędestinationis, id est glorię, hoc enim est cõtra illud Rom. 6. Stipendiũ peccati mors, gratia autẽ Dei vita æterna, vbi Apostolus tanquam radicem glorię ponit gratiam. Item cap. 8. Non sunt condignę passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. In quo loco omnes sancti dicunt, quòd intelligitur de operibus nostris prout procedunt à libero arbitrio: &. 1. Corinth. 13. Charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vbi D.Paulus dicit, quòd opera quæ præcedunt chari A tatem quantumcunque bona moraliter, nullius sunt valoris, & sunt mortua & non viuificantur. Item aliàs sequitur, quòd si duo homines æqualiter dispositi iustificentur, & vnus habeat plura opera bona moraliter ante iustificationem, quòd recipiat maiorem gratiam & gloriam, quod est contra Apostolum.

Secũda opinio Henrici.

HEnricus in quodlib. 4. quæst. 19. & quodlib. 5. quæst. 5. vt refert Scotus in. 1. dist. 41. quæst. 1. dicit quòd motus liberi arbitrij ex gratia dupliciter potest considerari, primo modo vt est à gratia, alio modo vt est à libero arbitrio. Quo supposito dicit primum quòd si ille motus consideretur vt est à gratia, nõ B est causa prædestinationis, sed effectus. Dicit secundò quòd ille motus prout est à libero arbitrio est causa prædestinationis. In primo dicto cõuenit cum D.Tho. in. 6. & 7. conclusione, in secundo verò dicto non minus errat quàm Gabriel, & omnia argumenta, quæ fecimus & testimonia adducta contra Gabrielem adduci possunt contra istum. Item omnia argumenta facta supra art. 3. dubio. 3. in confirmationem vltimæ conclusionis ad probandum, quòd homo iustificatus non discernitur à non iustificato, & prædestinatus à non prædestinato per aliquid quod pertineat ad facultatem liberi arbitrij: hæc omnia probãt Gabrielem & Henricũ C errasse, existimat enim Hẽricus, vt refert Scotus, quòd per actionem liberi arbitrij aliquid operatur, quod nõ sit attribuendum gratiæ. Cuius ratio est, nam quod adiuuatur aliquid de se operatur: sed liberum arbitriũ in iustificatione adiuuatur à diuina gratia, ergo de se aliquid operatur, vnde infert iste autor, quod quando offertur alicui gratia, & illam recipit per dispositionem liberi arbitrij, cooperatio liberi arbitrij meretur vlteriorem gradum gratiæ. Vnde constat, quòd secundùm istum autorem aliquis gradus gratiæ correspõdet vsui liberi arbitrij, vt non est effectus gratiæ. Ex quibus infertur, quòd duobus hominibus æqualiter præparatis D ad gratiam per diuinum auxilium, vnus qui cooperatur magis ex dispositione liberi arbitrij, maiorem gradum gratiæ recipiet. Et isti autores in hoc lapsi sunt, quòd non intelligunt, quòd bonus vsus liberi arbitrij sit effectus gratiæ præparantis, & hæc duo consequenter se habent, tale auxilium & talis bonus vsus liberi arbitrij, nec debemus attribuere aliquem gradum præparanti gratiæ, alium verò cooperationi liberi arbitrij, vt distinguitur ab effectu gratiæ. Nam sicut dicit Diuus Paulus, Quid habes quod non accepisti? ergo tota gratia, quæ est in iustificatione, est effectus gratiæ præparantis, bonus verò vsus liberi arbitrij, qui est dispositio E ad gratiam, est effectus gratiæ præparantis, vt sit proportio inter formam quæ introducitur & dispositionem. Et ita intelligitur Concilium Tridentinum sessione. 6. decreto de iustificatione cap. 7. cùm dicit, iustitiã vnusquisque recipit secundùm suam mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, & secundùm propriam cuiusque dispositionem & cooperationem: non enim debet intelligi de dispositione & cooperatione prout est à libero arbitrio, sed prout est à Spiritu sancto qui distribuit dispositionem prout vult. Quæ verba Concilij desumpta sunt ex D. Thom. 2. 2. quæstione. 24. articulo. 3. ad primum, vbi dicit, quòd Deus non infundit charitatem secundum capacitatem naturalem, sed secundùm conatum & dispositionem recipientis, quam dispositionem præuenit Spiritus sanctus & donat illam pro sua voluntate. Nã dispositio ad gratiã nõ potest esse bonus vsus liberi arbitrij prout est à me, sed prout est à Deo. Nam in bona philosophia dispositio ad aliquam formam vt dispositio est, est effectiuè ab agente prout introducit formam. Ignis enim qui generat sibi simile producit dispositionem ad formam ignis: ita Deus, qui producit gratiam, per quam sumus filij Dei, producit & dispositionem ad gratiam, vt dispositio est. Vnde Diuus Thomas. 1. 2. quæstione 111. artic. 2. in corpore, dicit, quòd dispositio ad gratiam est effectus gratiæ operantis, quãdo operatur homo motus non mouens. Nam quando aliquis incipit velle bonum, tribuitur ipsi gratiæ operanti, & ita bonus vsus liberi arbitrij, prout est ab homine, non est dispositio ad gratiam. Hæc sententia Henrici impugnatur ex illo Ioan. 15. Non vos me elegistis, sed ego eligi vos: at si vsus liberi arbitrij prout est à me esset causa prædestinationis, priùs homines eligerent Deum, ergo. Et confirmatur ex illo Roman. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? Eisdem argumentis impugnatur sententia Scoti in. 4. dist. 14. q. 2. vbi dicit q̃ opera bona moralia ex facultate naturæ habent rationem meriti de congruo ad deletionem peccati, contra quem disputat Soto lib. 2. de natura & gratia. c. 4. & in materia de Pœnitẽtia dicitur, quòd attritio, quæ habetur ex facultate naturæ etiam cum sacramento non sufficit iustificare hominem & ex attrito facere contritum.

HActenus dictum est quantum est periculi in his Tertia pars opinionibus Gabrielis & Henrici. Iam verò ter tia quædam opinio refellenda est, quæ ascribitur fratri Chrysostomo Iauello ordinis prædicatorum, post cuius mortem quædam quæstiones sub eius nomine in publicum prodierunt, & adiunctæ sunt primæ parti D. Tho. in editione Lugduni anni 1581. Est itaque nobis operæpretium hoc in loco, huius doctoris opinionem recensere & refutare. ¶Sunt ergo duo dicta huius opinionis. Primum est quòd ista quæstio, Vtrùm sit assignanda aliqua ratio pro qua Iacob est prædestinatus, & Esau reprobatus, à nullo adhuc decisa est. Et probat, nam si ab aliquo, à D. Paulo decideretur in epistola ad Roman. à cap. 9. vsque ad. 11. sed ille reliquit totum inscrutabile dicens, O altitudo diuitiarum, &c. In cuius confirmationem adduxit Apostolus illud Isaiæ. 40. Quis cognouit sensum Domini? Præterea, neque Augustinus hanc quæstionem determinauit, neque D. Tho. neque Scotus, neq; alius quisquam, sed quilibet illorum illum sensum sequutus est, qui sibi rationabilior videbatur. Ex quo infert, q̃ illam opinionem nos sequi decet, quæ rationabilior appareat, & apertiùs seruet rectitudinem diuinam, sustentet spem fidelium, occasiones desperationis tollat, defenset prædestinationis certitudinem cum libero arbitrio. ¶Secundum dictum principale ipsius est. Ex parte prædestinati & reprobati datur causa & ratio prædestinationis & reprobationis: hæc autẽ ratio ex parte prædestinati est vsus bonus liberi arbitrij moralis antecedens gratiã vt dispositio congrua, non tamen cõdigna ad gratiam, & elicita à libero arbitrio moto à Deo, non solum vt vniuersali mouente, sed etiam influente in hominem particulare auxilium, quo sufficiens est etiam remota gratia producere bonos actus morales, vt temperatè viuere, iusta agere, defendere patriam.

Iste

Iste itaque bonus vsus vt præuisus à Deo in Iacob, est ratio quòd prædestinetur Iacob, & ex opposito malus vsus liberi arbitrij moralis moti à Deo vt vniuersali motore, reddẽs hominem indignum gratia, est ratio quòd Esau reprobetur. Vt autem probet hoc tam prolixum & perplexum dictum, explicat prius quinque particulas quæ in illo continentur. Prima particula est, bonus vsus moralis, quoniam vsus liberi arbitrij vno modo potest considerari vt est actus ipsius potentiæ, & sic habet bonitatem naturalem, alio modo vt est actus egrediens à potentia libera secundùm quod operatur per regulã rectæ rationis, vel deficit ab illa, & sic est vsus liberi arbitrij bonus vel malus moraliter. Secunda particula est, B antecedens gratiam, hæc ponitur ad differentiam illius actus procedens à gratia, qui cum sit effectus prædestinationis non potest esse illius causa, & in hoc putat se differre ab Herico: at vero bonus vsus moralis liberi arbitrij antecedens gratiam non sequitur, sed præcedit prædestinationem Iacob, sicut quædam congruitas. Tertia particula est, vt dispositio congrua, non tamen condigna ad gratiam. Sunt enim tales actus disponentes animam ad gratiam non ex cõdigno, quoniam isti actus non excedunt ordinem naturalium, & ideo non proportionantur gratiæ, quæ supernaturalis est. Quarta particula est, Et elicita à libero arbitrio moto à Deo, non solùm vt vniuersali mouente, sed etiam vt influente particulare auxilium. Pro huius explicatione notat ex Diuo Thoma. 1. 2. quæst. 109. arti. 2. id quod Diuus Thomas neque ibi nec alibi dicit, scilicet quòd Deus respectu boni actus eliciendi à libero arbitrio potest infundere triplex auxilium: primum sicut causa prima vniuersaliter influit in secundam, qui influxus modificatur ab ipsa causa secunda secundum naturam ipsius causæ secundæ. Nos autem talem modificationẽ respectu primæ causæ in D. Thom. non inuenimus, sed potius oppositum, scilicet quòd ipse Deus per suam prouidentiam omnia modificat & determinat, gubernatque suauiter iuxta modum naturæ vniuscuiusque. Non tamen negamus quin influxus diuinus passiuè D acceptus & receptus in creatura modificari possit altero effectu Dei, sed omnino negamus influxum Dei, vt est actio illius, modificari ab aliquo, eò quòd ipse Deus prouidentia sua & actiua gubernatione omnia attingit, modificat, efficit, & gubernat. Dicit ergo hic auctor quòd hoc primum auxilium vniuersale necessarium est ad omnem actum liberi arbitrij tam bonum quàm malum, eò quòd mouens secundum præsupponit motionem primi mouentis. Secundùm auxilium est speciale & necessarium ad bene operandum in statu naturæ corruptæ, eò quòd ex culpa originali vires naturales sunt deordinatæ, & hoc auxilium vocat ille naturale & particulare, quanuis poterat dici quodammodo E supernaturale, scilicet supra naturam infirmam, de quo nos supra diximus in articulo. 3. quòd pie potest credi, quòd omnibus datur cum veniunt ad vsum rationis. Tertium auxilium speciale est supernaturale ad eliciendum actum meritorium & condignum fœlicitate, & hoc est gratia gratum faciens siue charitas. Loquitur ergo in quarta particula de auxilio speciali secundo modo. Quinta particula est quo simus sufficientes, etiã sine gratia, producere bonos actus morales, ad quos producendos dicit sufficere primum auxilium vniuersale & secundum particulare. ¶Hoc supposito notat

A secundò pro explicatione suæ sententiæ, quòd licet diuinus intellectus in se sit vnus, tamen in illo possumus nos considerare secundùm nostrum modum intelligẽdi aliquam pluralitatem, & ita distinguit ille quinque instantia in operatione diuini intellectus & voluntatis, in primo instanti intellectus Dei apprehendit Iacob & Esau vt sunt æquales, & naturæ intellectualis & capaces fœlicitatis, & sic illis diuina voluntas æquè vult fœlicitatem. In secundo instanti intellectus Dei apprehendit illos vt sunt naturæ liberæ & defectibilis, ac proinde vt indigent præceptis, quibus ad bonum moueãtur, & prohibitionibus quibus arceantur à malo: & sic dedit eis lumen rationis naturalis, & legem & præcepta naturalia. In tertio instanti considerat eos vt impotentes ad bonum nisi moueantur ab ipsõ Deo. Et tunc diuina voluntas determinat eos monere primo illo auxilio vniuersali, vt agant pront eis libuerit, & etiam auxilio speciali, secundo modo accepto, vt bene agant moraliter: & quidem in his tribus instãtibus omnia illa sunt vniformia circa Iacob & Esau, eò quòd nulla inæqualitas adhuc est in illis: & vsque adhuc Deus non est prædestinans neque reprobans, & illa tria assignata non sunt sub prædestinatione, sed sunt ad illam præparatoria. Deinde in quarto instanti præuidet Deus Iacob acceptaturum vtrumque prædictum auxiliũ, quo fiat C sufficiens ad producendos bonos actus morales, ipsum autem Esau præuidet acceptaturum solum primum auxilium vniuersale quo vtetur non in bonum sed in malum, declinans à lege & mandatis: & tunc in eodem instanti Deus vult Iacob fœlicitatem voluntate cõsequẽte, quam antea ei voluerat in primo instanti voluntate antecedenti. Cæterum ipsi Esau non vult fœlicitatem voluntate consequente, sed potius vult, quòd in eo manifestetur iustitia sua punitiua. Atque cum in hoc quarto instanti Iacob & Esau iam præuideantur inæquales, ideo tunc incipit electio Dei eligentis Iacob, Esau autẽ reprobantis. In quinto instanti apprehendit diuinus intellectus, quòd illi actus morales non sunt condigni ad fœlicitatem, & ideo præconcipit dandum illud tertium auxilium supernaturale, scilicet gratiam, qua producat Iacob actus meritorios & condignos beatitudinis: & voluntas diuina præparat cõferre tale auxilium, eò quod Iacob ex secundo auxilio se reddit idoneum, & ibi completur prædestinatio Iacob voluntate efficaci & infallibili. Vnde illa idoneitas est ratio sine qua non prædestinaretur. Quia verò Esau non acceptauit secundum auxilium, prædeterminat Deus non dare illi tertium, scilicet gratiam. Ex quo sequitur induratio & excæcatio, quæ sunt effectus reprobationis. Et ibi completur reprobatio Esau voluntate consequẽti, quæ E non ceciderat super Esau, si seipsum non reddidisset indispositum ex malo vsu liberi arbitrij. ¶Hoc dictum secundùm ita explicatum Iauelus probat ita. Primò, quia electio non potest esse in duobus æqualibus: sed nulla est inæqualitas priusquàm moueantur homines per auxilium illud secundum, ergo cùm prædestinatio & reprobatio supponat bonum vsum moralem & malũ quatenus homines benè vel male vtuntur illo particulari auxilio, necesse est vt supponat etiam aliquam inæqualitatem in prædestinatis & reprobis, ac proinde præ destinatio non est reducenda ad absolutam & nudam voluntatem Dei. ¶Secũdò, quia in omnibus operibus misericordiæ Dei concurrit etiam iustitia, ergo aliqua

Universidad de Deusto
Biblioteca

conuenientia & congruitas ponenda est ex parte prædestinati, quæ non est ex parte reprobi, ergo nuda voluntas Dei nõ est causa prædestinationis. ¶Tertiò probatur ex illo Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui; adiecit mandata & præcepta sua, si volueris mandata seruare, conseruabunt te, & in perpetuum fidem placitam seruare. Et iterum ibidem, Ante hominẽ vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei dabitur illi. Ecce, inquit Iauellus, vbi declaratur non solum quòd bonus vsus moralis sit in nostra facultate, sed etiam quòd Deus obsequitur placito voluntatis nostræ. ¶Quartò, quia aliàs, si nihil est nostrum, ad quid conferunt exhortationes & consilia prædicatorum & prophetarum? Et confirmat, quia sæpè in Euãgelio exigitur à nobis vt velimus seruire Deo, & promittitur vita æterna. v. g. Si quis mihi ministrauerit, honorificabit eum pater meus. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. & Malach. 3. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Et ibidem, Conuertimini, & scietis quid sit iustum. ¶Quintò nititur probare suam sententiam ex D. Tho. in. 1. sent. dist. 41. quæst. 1. art. 3. Sed nos ostendemus in solutione huius argumenti, quomodo Diuus Thomas illic oppositum dicat. ¶Sextò enititur etiam, (quòd magis mirum est) suam opinionem probare ex Augustino super illud Malach. 3. Conuertimini ad me, &c. & ex lib. 83. quæstionum quæstio. 68. vbi ait, Voluntas Dei iniusta esse non potest: venit enim de occultissimis meritis. Quanuis enim ipsi peccatores propter generale peccatum vnam massam fecerint, nonnulla tamen inter eos est diuersitas: præcedit enim aliquid in his peccatoribus, quo quanuis non sint iustificati, digni tamen efficiuntur iustificatione, sicut præcedit in alijs peccatoribus aliquid quo digni fiunt obtusione. Et contendit Iauellus Augustinum non retractasse hanc sententiam, quod est contra Magistrum Sententiarum in. 1. dist. 41. Citat etiam pro se Diuum Bonauẽturam ibidem asserentem, oportere assignare rationem, quare electio diuina cadat super illum, & non super hunc, quid autem sit illud, non est omnino cognitum, neque omnino incognitum. Citat etiam Thomam de Argentina, & Ioannẽ Baionem.

¶Septimò probat ratione. Nam si reducitur prædestinatio ad voluntatem Dei absolutè, debilitatur spes fidelium, & multi retrahunt se dicentes, si Deus vult me saluare, quomodocunque ego faciam, saluabor, si autem vult damnare, ego non euadam. ¶Vltimò probat dignam esse suam opinionem, quæ ab omnibus acceptetur, quia ex illa euitantur omnia inconuenientia. Quorum primum est, quia aliàs Deus esset acceptor personarum & iniustus, si me per omnia æqualem cum Petro reprobasset, & Petrum elegisset sua mera voluntate. Secundum est, quòd videretur crudelis, nam si patri in humanis non licet generare filium, & nutrire vt eum interficiat, multò minus rationabile videtur, vt Deus Pater misericordiarum, animam cret vt in æternũ eam puniat. Hactenus de opinione Iauelli.

SEd contra istam opinionem plura sese offerunt argumenta efficacissima, quibus reputabitur non minus quàm error Pelagianus. Et ante omnia, quis non videat in primo illo dicto maximam temeritatem autoris huius, cum arrogantia coniunctam? Nam quæstionem, quam neque Paulus neque Augusti. neque D. Tho. definiunt, hic autor vult diffinire & assignare nobis rationem sufficientem huius differentiæ, quare hunc Deus prædestinauerit & non illum, ex quibusdã meritis parui momenti præscitis à Deo, cũ tamẽ Apostolus solum assignauerit rationem quandam congruẽtem huius differentiæ in communi ex parte omnipotentiæ Dei, qui voluit ostendere maximè misericordiã & iustitiam suam vindicatiuam. Cæterùm in particulari quare istos homines, istum populum elegerit, & aliũ reprobauerit, reijcit omnino in Abyssum diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei. Eandem doctrinam secutus August. gratiæ Dei testis insignis & prædicator, dixit nobis, quare istum trahat, illum non trahat, noli velle inuestigare si non vis errare. Eandem doctrinam secutus fuit D. Thom. & sequuntur omnes qui humilitate proficiuntur in via Dei.

¶Deinde contra secundùm dictum principale multipliciter argumentor. ¶Primo contra distinctionem triplicis auxilij, in qua non meminit iste autor dispositionis supernaturalis, qua præuenitur liberum arbitriũ vt iustificetur per gratiam gratum facientem, sed statim transit ab illa præparatione cum auxilio particulari naturali ad gratiam gratum facientem, & hanc vocat auxilium tertium supernaturale. Quod si ita sentit, incidit in errorem Pelagij, dum asserit præparationem ex viribus naturæ sufficere ad gratiam.

Secundò argumentor contra explicationem quintę particulæ, vbi ait, quòd sumus sufficientes illo auxilio particulari absque gratia producere bonos actus morales. Si enim intelligit de omnibus actibus & per longũ tempus, error est, quia sola gratia Dei per Iesum Christum sanat naturam, vt possit complere totam legem naturalem, quod nõ est præsentis loci ad vnguem diffinire. Si autem intelligit de quibusdam actibus moralibus & per breue tempus, nihil periculi est; imo supra diximus nos in ar. 3. quòd pie potest credi, quòd eiusmodi auxilium datur omnibus, sed nihilominus hoc non est necessarium, quia quanuis natura sit infirma post peccatum, tamen cum auxilio Dei generali, quo mouet vnamquamque rem iuxta suam naturam, potest aliquos actus bonos morales exercere.

Tertiò argumentor, & ostendo vanissimam esse illam distinctionem quinque instantium. Vbi oportet recolere fundamentum illud, quod supra posuimus pro intelligentia opinionis D. Thom. in arti. 2. vbi docuimus quo pacto essent intelligendæ & moderandæ posterioritates & prioritates, quas ponimus circa diuinas actiones tam adintra quã ad extra, quas ponimus, inquam, nostro modo intelligendi. Similiter etiam nũc dicimus, ex distinctione hac instantium secundùm prius & posterius in nostro intellectu nõ inferri, quòd id quod priùs intelligimus sit ratio & causa eius, quod posterius intelligitur. verbi gratia. Si prius intelligamus operationes Dei & effectus eius, quatenus est autor naturæ, non inde colligitur, quòd naturalia sint ratio supernaturalium effectuum propter quam donẽtur huic vel alteri, sed solum natura poterit esse capax cum suis operationibus quantumlibet bonis, secundùm potentiam obedientialem effectuum supernaturalium, & inter ipsa supernaturalia, quædam ordinat Deus ad alia supernaturalia, ad quę ex seipsis ordinabilia sunt. Hinc igitur non potest colligi ratio & causa, propter quam effectus supernaturales quibusdam dentur, quibusdam verò non, magis quàm assignatur ratio, quare figulus ex

ex eadem massa facit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, quod exemplum est Apostoli Rom. 9.

Quartò argumentor & ostendo, quòd quinque hęc instantia ad libitum distinguantur. Nam pari modo posset distingui primum instans in tria instantia, aut etiam in plura: vt. v. g. dicam ego quòd in primo instãti intelligit & cognoscit Deus Iacob & Esau notitia simplicis intelligentiæ, & in secundo determinat dare illis esse, & cognoscit illos notitia intuitiua quatenus coexistunt æternitati: in tertio intelligit esse illos capaces fœlicitatis per potentiam obedientialem æqualem in ipsos: & in quarto quomodo Deus voluntate antecedenti vult illis fœlicitatem. Deinceps etiam facilè possemus multiplicare alia instantia, ita vt distingueremus plusquàm viginti, si procederemus sicut Iauellus distinguit secundum instans à primo, videlicet, si consideremus naturam debilem & defectibilem & indigentem præceptis, & sic Deus dat ei lumen rationis naturalis, quasi verò totum hoc non potuisset poni in primo instanti, in quo consideratur natura humana omnino æqualis in individuis: ad quod etiam instans poterat referri tertium, in quo ille considerat humanam naturam non esse primum mouens, sed indigere vniuersali mouente. Hoc enim totum ad proprietatem naturalem humanæ naturæ pertinet intrinsecè. Abeant ergo huiusmodi distinctiones instantium, quæ ad nihilum prosunt nisi ad confusionem intellectus, & palliationem falsitatis circa diuina mysteria.

Quintò arguitur principaliter. Quia in quarto instãti, in quo Iauellus magnum negotium facessit Deo, ac proinde potuisset illud diuidere in decẽ instantia: ita tamen loquitur vt videatur subducere à diuina prouidẽtia, quòd Iacob acceptet auxilium illud vtrumq; quod Iauellus ponit, scilicet generale & particulare, hoc autẽ esset error, ergo & illud ex quo sequitur. Probatur maior nam Iauellus circa acceptationem vtriusque auxilij solum ponit præscientiam Dei, non autem prouidentiam, ex qua tanquam ex causa & præordinatione diuina sequatur actus ille liber acceptantis & boni vsus liberi arbitrij. Minorem vero probo ex illo ad Ephe. 1. Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ: sed vt dicitur ad Philipp. 2. Ipse est qui operatur in nobis & velle & perficere, ergo ipsum velle operatur Deus secundùm consilium voluntatis suæ, ergo secundùm prædestinationem diuinã operatur in nobis omnẽ bonum vsum liberi arbitrij. Sed dicunt aliqui se non posse intelligere, quomodo actus humanus liber sit prædeterminatus & prædefinitus à diuina prouidentia à qua necessario sequatur ille actus: nos vero cum D. Thom. bene intelligimus, quomodo necessario sequatur ille actus ex tali causa necessitate consequentiæ & non consequentis, quin potius ipse actus consequens vt ex tali causa efficacissima & infinitę virtutis accipit libertatem, participatam quidem ex diuino libero arbitrio mouente liberum arbitrium creaturæ fortiter & suauiter iuxta modum suæ naturæ. Præterea sicut intelligitur diuina prouidentia efficax & infallibilis non destruere rerum contingentiam, quin potius illam efficere, quare non etiam simul intelligetur eiusdem prouidentiæ diuinæ prædefinitio, ita vt causet actum moralem media causa libera efficaciter, & nihilominus non destruat, sed potius conferat intimè libertatem? De hac tetate diximus quæst. 19. art. 10. & in hac quæst. arti. 3.

A Quamobrem siquis non intelligit quomodo vsus liberi arbitrij sit liber, & nihilominus sit effectus iam prædiffinitus à diuina prouidentia oportet eum credere.

Sexto contra illud quod ait, quòd in quinto instanti apprehendit Diuinus intellectus, quòd illi actus morales non sunt condigni ad fœlicitatem, & ideo præcõcipit dãdum tertium illud auxilium supernaturale. Arguitur enim sic, quia iam in tertio instãti elegerat Deus Iacob propter actum bonum moralem, vt ait ille autor, ergo actus ille habebat proportionem ad finem fœlicitatis, quam in eodem instanti tertio Deus voluerat ipsi Iacob. Probatur consequentia. Quia media, quę B cadunt sub electione vt sic debent esse proportionata fini, alioquin imperfecta esset electio.

Septimò contra idem. Nam si ratio quare diuina electio cadit super Iacob & diuina voluntas qua vult illi fœlicitatem, absolute est bonus vsus liberi arbitrij præuisus: idem etiam esset ratio aliorum omnium effectuũ sequentium, qui necessarij sunt ad consecutionem fœlicitatis. Probatur consequentia, tum quia quod debet esse causa prædestinationis, necesse est vt sit ratio & causa omnium effectuum prædestinationis, tum etiam quia quod est ratio siue causa vt diuina voluntas ferat-ur in Iacob volens illi fœlicitatem, necesse est vt sit causa & ratio quòd diuina voluntas cadat super media cõC uenientia ad fœlicitatem. Patet consequentia, quia ratio volendi finem est ratio volendi media ad finem.

Octauò arguitur. Nã modus loquendi huius sentẽtiæ & assertio eius destruit fundamentum illud, quod supra iecimus in. 1. & 2. conclusione, ar. 5. scilicet, quòd hic non vertimus in quæstionem, an detur causa & ratio ipsius actus voluntatis Dei, vel intellectus prædestinantis, sed vertitur in quæstionem, an detur causa & ratio ex parte prædestinati omnium effectuum prædestinationis: sed iste autor & qui illum sequuntur non assignant causam totius effectus prædestinationis, ergo neque proferunt causam prædestinationis, siquidẽ ille bonus vsus liberi arbitrij non est causa infallibilis iustificationis. Et esto sit causa & congruitas quædam ad iustificationem; tamen perseuerantiæ in gratia non potest esse causa, vt statim in vltimo argumento ostendemus esse errorem, asserere donum perseuerantiæ dari propter bonũ vsum liberi arbitrij, qui antecedit gratiam. Confirmatur. Quia quanuis non asserant isti doctores, quòd ipsius diuini actus secundùm quod in se est ipse Deus & purus actus, detur aliqua causa aut ratio ex parte prædestinati, tamen assignant causam & rationem ipsius actus diuini secundum quod fertur & tendit in hunc hominem, magis quàm in illum. Diuus verò Thomas, & qui illum sequuntur, solum assignant E causam & rationem inter ipsos effectus diuinæ voluntatis, neque ponunt motiuum extrinsecum diuinæ voluntatis præter ipsam bonitatem Dei. Et quod peius est bonum vsum liberi arbitrij moralem negant isti doctores esse effectum prædiffinitum ab ipsa prouidentia diuina, atque adeo ratio, propter quam ipse Deus mouetur ad dandum huic effectum prædestinationis & non alteri, non est ab ipso Deo prouidente & definiente, sed tãtum vt à motore vniuersali, qui nihil aliud confert ex parte sua ei qui bene vtitur libero arbitrio, quàm ei qui male vtitur. Quod profectò est cõtra illud Roma. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? ac si diceret Apostolus: impossibile est, quòd homo tribuat

aliquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquid Deo,quod non sit datum ab ipso. Neque sufficit respondere, quòd iam Deus dederat illi auxilium, nam hoc ipsum dederat illi qui non bene vtitur: at verò qui bene vtitur magis tribuit Deo,quàm qui nō bene vtitur,ergo magis dedit illi Deus.

Nonò arguitur. Quoniam multi sunt prædestinati qui iustificātur per gratiam Dei antequam bonus vsus moralis præcederet in eis,ergo ille bonus vsus liberi arbitrij non potest esse causa & ratio, quare detur gratia omnibus prædestinatis. Antecedens probatur euidenter in duobus paruulis,qui simul baptizantur,quorum alter moritur & saluatur, alter verò viuens & per seipsum peccans condemnatur. Deinde etiam quādo Christus conuertit Saulum in flagranti delicto, nullus vsus bonus liberi arbitrij præcedebat,sed malus. Neque valet respondere,quòd Paulus propter bonum vsum liberi arbitrij futurum iustificatus est & prædestinatus. Etenim bonus vsus liberi arbitrij futurus in Paulo erat effectus prædestinationis & ab auxilio speciali Dei,iuxta illud Actor. 9. Vas electionis est mihi iste,vt portet nomen meum,&c. ergo non assignant isti doctores bonum vsum moralem liberi arbitrij ex auxilio Dei naturali causam esse prædestinationis. Præterea,in Angelis prædestinatis quomodo verificabitur ꝙ bonus vsus liberi arbitrij ex auxilio generali Dei fuit causa prædestinationis quorundam,& malus vsus moralis quorūdam cum eodem auxilio fuit causa prædestinationis: cùm tamen sit certum Angelos omnes creatos fuisse in gratia,imo in maiori gratia habituali creati fuerunt multi ex his qui ceciderunt,quàm aliqui qui permanserunt? Deinde quia ratio quare quidam permanserunt non potest assignari bonus vsus liberi arbitrij circa naturalia,quia nullus illorum defecit neque deficere potuit immediate circa legem naturalem,eo quod non poterat sibi apparere vt bonum deficere à rectitudine naturali. Dicendum ergo quòd bonus vsus gratiæ Dei, quo quidam illorum prosecuti sunt ipsum Deum vt autorē gratiæ,fuit ex auxilio Dei speciali & supernaturali,quo efficaciter factum est,vt perseuerarent in bono: quod vtique auxilium si omnes recepissent omnes perseuerassent,& omnes recepissent,si omnibus datum esset à Deo voluntate absoluta: oblatum tamen est à Deo illud auxilium omnibus in primo instanti,& quidā auerterunt se ab illo,alij verò acceptauerunt & dixerunt,volumus subijci suæ misericordiæ,& ita perseuerauerunt ex auxilio speciali Dei,quo voluerunt permanere.

Decimo argumentor sic. Si lex ordinaria est vt posito bono vsu liberi arbitrij ex auxilio generali vel particulari,naturali tamen,statim sequatur gratia iustificās, sequitur quòd gratia est debita illi dispositioni, quod esset Pelagianum. Probatur sequela. Quia quanuis iste homo non mereatur gratiam iustificantem,etiam quā do disponitur à Deo supernaturaliter per charitatem & contritionem,sed adhuc merè gratis iustificetur, tamen negari non potest,quin tali dispositioni prout est à Deo sit debita infusio gratiæ,eò quòd secundùm legem contritioni proportionatur ipsa gratiæ infusio,ergo similiter si bonæ dispositioni,quæ est bonus vsus liberi arbitrij respondet gratia iustificans,sequitur quòd talis gratia sit debita illi dispositioni. Antecedens huius argumenti est D. Thom. supra quæstio. 21. art. 4. ad. 1. vbi ait,quod in iustificatione impij apparet iustitia, dū culpas relaxat Deus propter dilectionem, quam tamē ipse misericorditer infundit &. 1-2. quæst. 112. artic. 3. diffinit,quòd necessario datur gratia præparanti se ad illam,quatenus illa præparatio est à Deo mouente. Idēque asserit ibidem in solutione ad. 3. exemplo in naturalibus,in quibus dispositio materiæ per virtutem agentis ex necessitate consequitur formam, non autem ratione materiæ. Ecce ergo quomodo sicut in naturalibus debita est forma substantialis tali dispositioni prout est ab agente,ita debita erit gratia tali dispositioni liberi arbitrij prout est à Deo secundùm legem ordinariam.

Vltimo argumentor sic. Vel ille vsus bonus liberi arbitrij,quem prædicta opinio ponit rationem esse prædestinationis, est ille vnicus qui antecedit iustificationem,vel est multiplex vsus bonus,qui iustificationem sequitur. Primum asserere esset plusquam temerarium, nam sequeretur quòd nullus præscitus posset habere illum bonum vsum. Et præterea sequitur, quòd omnis qui haberet illum bonum vsum,& infallibiliter iustificaretur,& infallibiliter esset prædestinatus. Quòd verò non sit multiplex vsus,qui sequitur iustificationē probatur. Nam ille multiplex vsus vel determinatus est ad certum numerum vt sit ratio prædestinationis,vel nullam habet determinationem. Hoc secundùm dici non potest,quia ratio cuiuslibet rei determinata esse debet & statuta. Quòd verò primum non sit dicendum probatur. Nam secundùm fidem,ad vltimam salutem consequendam satis fuerit seruare mandata perseuerando pro toto tempore vitæ,iuxta illud,Si vis ad vitam ingredi serua mandata: sed poterit contingere quòd aliquis per vnicum actum pœnitentiæ & dilectionis seruet mādata cum perseuerantia vsque ad finem,vt contingit in illo qui statim post pœnitentiam decedit à vita, alius verò requirit multa bona opera vt cum perseuerantia vsque ad finem vitæ seruet mandata,vt contingit in illo qui post acceptam iustificationem longo viuit tempore,non ergo dici potest,quòd ille multiplex vsus, qui sequitur iustificationem, sit determinatus ad certum numerum. Dices ad hoc,quòd ille vsus qui sequitur iustificationem est ratio prædestinationis, quæ est vltimus bonus vsus, cui immediate correspondet gloria. Contra hoc arguitur primo. Nam hæc solutio non est ad mentem Iauelli. Secundò, quia sequitur ex ea,quòd prædestinatio non sit respectu gratiæ,sed respectu gloriæ,ita quòd gratia non est effectus prædestinationis, consequens autem periculosum est, & fortasis erroneum,vt supra ostensum est contra Gabri. ergo. Probatur sequela. Nam post vsum bonum vltimum liberi arbitrij tantum sequitur gloria. Et ponamus quòd ille bonus vsus vltimus sit actus pœnitentiæ quo iustificatur peccator. Nam ille bonus vsus est meritorius gloriæ & non gratiæ,ergo ille est ratio prædestinationis respectu gratiæ conferendæ,& non tantum respectu gloriæ. Confirmatur. Vel ille bonus vsus qui est post iustificationem sit ex virtute gratiæ,vel ex viribus solius naturæ,si ex virtute gratiæ,ergo non est ratio omnium effectuum prædestinationis,quia non est ratio gratiæ ex qua procedit,& ex consequenti non est ratio prædestinationis,si verò sit ex solis viribus naturæ,tunc nec est ratio effectus præcedētis prædestinationis vsum ipsum: quia vt supponimus,ad illum vsum præcedit gratia iustificans collata per baptismum,cuius gratiæ illæ vsus non est ratio. Item nec est ratio vlterioris effectus prædestinationis,scilicet,perseuerantiæ,quia contra fidem esset reducere perseuerantiam ad bonum vsum procedentem ex viribus naturæ,quia in Concilio Tridenti. sess. 6. can. 22. definitur sub anathemate, quòd nullus homo iustificatus potest perseuerare in accepta iustitia,nisi ex speciali auxilio Dei. Item multi reprobi habent bonum vsum post acceptam iustitiam,qui tamen non perseuerant. ¶ Ex dictis sequitur,quòd opinio quā impugnauimus,non solùm est perplexa & implicabilis,sed valde temeraria & erronea.

AD argumenta pro illa sententia respondetur. Ad primum negatur quòd diuina electio non possit esse inter duos homines inæquales: imò dico, contingit quòd Deus elegerit hominem ad æternam vitam,quem præsciuit & pluribus & grauioribus peccatis fore implicandum. Econtrà verò hominem,quem præuidit & pauciora & leuiora crimina admissurū, non elegit,sed permittit decedere in suis peccatis. Et quidem diuina voluntas non eo sensu diligit meliora,quòd diligat eos qui præsupponuntur meliores esse, sed quia est causa perfectionis & bonitatis in eis,quos diligit: & ita quos plus diligit, meliores facit: vt bene explicat D. Thom. supra quæst. 20. artic. 4. Ex quo sequitur,quòd electio diuinæ voluntatis non est referenda ad aliquam bonitatem præcedentem in homine ipsam electionem. Et ita D. Augustī. ser. 11. de verbis Apostoli inquit, Eligunt ur à Deo,qui non sunt,nec tamen errat qui eligit, nec vanè eligit,vult dicere, ꝙ Deus eligit illos, in quibus non præcedit aliquod bonum, quod sit ratio electionis: sed tamen ipsa electio illos reddit bonos, & efficaciter proportionatos vitæ æternæ. ¶ Ad secundùm negatur consequentia,quia licet in iustificatione reperiatur aliqua ratio iustitiæ,non tamen admittendū est, quòd illa iustitia primùm se teneat ex parte eius qui iustificatur,sed tota debet reduci ad diuinam misericordiam,tanquàm ad primam radicem. Et quidem ratio iustitiæ,quæ reperitur in iustificatione peccatoris, in hoc sita est,quòd Deus remittit peccata propter actum charitatis & contritionis,quem ipse misericorditer infundit peccatori. Iuxta illud Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa,quoniam dilexit multum: hoc explicuit D. Thom. quæst. 21. art. 4. ad. 1. & nos latè explicauimus ibi. ¶ Ad tertium respondetur cum D. Thom. supra quæst. 22. arti. 2. ad. 4. quòd ex eo quod dicitur, Deum reliquisse hominem in manu consilij sui, designatur ꝙ homini non præfigitur aliqua virtus operatiua, per quam sit determinatus ad vnum,sicut contingit in brutis,ex quo fit quòd bruta non se mouent,nec se dirigūt in proprios fines,sed diriguntur ab autore naturæ: at creaturæ rationales deliberant de seipsis,& eligunt media ad finem,ad quem se liberè dirigunt: sed tamē omnis consultatio & electio earum circa finem supernaturalem, & omne illud quod facit in illis proportionem aliquā ad finē supernaturalem procedit ex diuina misericordia, nā aliàs non solum essemus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed etiam consultare & eligere: neque tota sufficientia nostra in ordine ad finem gratiæ ex Deo est,contra illud. 2. Corinth. 3. Non sumus, &c. Quod autem addit Iauellus loquens de nostra voluntate bene operante ex viribus naturæ, quòd Deus obsequitur placito voluntatis nostræ, intollerabile est. Nam omnem voluntatem nostram bonam siue naturalem,siue supernaturalē,operatur Deus

in nobis secundùm consilium voluntatis suæ, quod efficax causa est ad operandum omne consilium bonum voluntatis nostræ. Et ideirco August. epist. 106. inquit, quod nostra voluntas pedissequa est gratiæ,& nō præuia,cuius oppositū docet Iauellus. Et lib. de correctione & gratia cap. 8. inquit August. quòd voluntas non libertate cōsequitur gratiam,sed gratia libertatem. Decanus Louaniēsis vbi suprà ita citat hoc testimonium, Voluntas non libertate sequitur gratiam, sed gratia libertatem,& siniſtrè exponit hæc verba Augustini pro sua sententia,sed tamen hæc verba hunc habēt sensum legitimum, quòd voluntas non sua libertate primum inquirat gratiam,ita quòd illud verbum,sequitur,idem pollet quod inquirit & insequitur,vt solemus dicere,ꝙ canis sequitur leporem,& in eodem sensu in Psal. 33. dicitur, Inquire pacem & persequere eam. Itaque non priùs libertas inquirit gratiam,quàm gratia inquirat & comprehendat libertatem nostræ voluntatis, suauiter & efficaciter mouendo voluntatem vt liberè velit sequi ipsam gratiam,iuxta illud cant. 1. Trahe me post te & curremus. & Ioann. 6. Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum. Vnde illud Lucæ. 9. Qui vult venire post me,abneget semetipsum,& sequatur me; Non ita est intelligendum,quòd prius homo velit sequi Christum,quàm à gratia Christi præueniatur,sed econtra,ex eo vult liberè sequi Christum, quia à gratia Christi præuenitur, quæ intelligentia colligitur ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 5. ita dicente. Cum in sacris literis dicitur, Conuertimini ad me,& ego conuertar ad vos Malach. 3. libertatis nostræ admonemur; cum respondemus, Conuerte nos Domine ad te & cōuertemur, Threnor. vltimo, gratia Dei nos præueniri confitemur. Ex istis soluitur quartum argumētū. ¶ Ad quintum respondetur, quod D. Thom. in illo loco nihil fauet opinioni Iauelli, sed potius illam destruit: dicit enim ibi in solutione ad primum, quòd Deus illi homini proponit dare gratiam, quem præscit se præparaturum ad illam, sed non propter præparationem quæ nō est sufficiens causa gratiæ, sed propter suam bonitatē. Vbi aduerte, quòd dictio, propter, tātum designat causam finalem. Nam vt dicit ibidem D. Thom. Deus confert gratiam homini pœnitenti propter suam pœnitentiam, tanquam propter causam materialem dispositiuam. ¶ Ad sextum respondetur, mirum est, quòd hic auctor suam sententiam conetur probare ex Augustino, cum mihil apertius sit in doctrina Augustini quàm nullam esse assignandam causam iustificationis neque prædestinationis ex parte liberi arbitrij. Nā aliàs quorsum super cap. 6. Ioannis inquit, quarę illum trahat, & illum non trahat &c. & lib. de Bono perseuerantiæ. c. 8. & lib. de correctione & gratia capit. 8. rationem huius differentiæ ad sola occulta & inscrutabilia iudicia Dei refert. Quocirca locus ille ex lib. 83. quæstionū, quem Iauellus refert pro sua sententia, retractatus est ab Augustino & si non formaliter, virtualiter tamen cum similia loca retractauit, vt aduertit Magister sent. in. 1. distin. 41. Quod autem Iauellus dicit D. Bonauenturam Thom. de Argentina & Baionem suam sententiam docuisse, Dico primo, quòd D. Bonauentura, quanuis nō fuerit assecutus veritatem in hac parte, non tamen præcipitauit sententiam, sed inquit, incognitam esse nobis causam nostræ prædestinationis, quæ ex parte nostra reperitur. Alij vero auctores citati non sunt magnæ

auctori-

Universidad de Deusto
Biblioteca

auctoritatis,neque inconuenit dicere eos ex ignorãtia A
iam infectos fuisse reliquijs Pelagianorum, vt etiam in
fectisunt quidã recentiores Theologi de quorũ nume-
ro fuit Ambrosius catherinus , ex cuius doctrina for-
tasis quidam Theologi moderni hauserunt quædam
dogmata satis periculosa in materia iustificationis &
prædestinationis,sed de hac re in articulo sequẽti.¶Ad
septimum dico primum,quòd eius vis retũditur ab Au
gustino in lib.de Prædestinatione Sanctorum cap.11.
his verbis;Miror homines malle se infirmitati suæ cõ-
mittere,quàm firmitati promissionis Dei. Incerta est
mihi,inquit,voluntas Dei de me,quid ergo ? Certa ne
est tibi voluntas tua de teipso, nec times? Cur ergo cum B
vtraque volũtas incerta sit homini,suæ infirmitati vult
potius commitere fidem suam spem & charitatẽ,quàm
firmiori Dei voluntati? Deinde ad argumentum dico,
quod spes fidelium non debilitatur,sed potius robora-
tur dum credunt omnem bonum vsum liberi arbitrij
reducendum esse tanquam ad primam causam ad effi-
cacissimam Dei voluntatem , quæ attingit à fine vsque
ad finem fortiter , & disponit omnia suauiter , fortiter
pro se,suauiter pro me vt dicit Bernardus,itaque suaui-
ter quidem,sed efficaciter Deus mouet voluntatem nõ
stram , neque effectus diuinæ voluntatis impediri po-
test à voluntate nostra,sed necesse est necessitate conse C
quentię & suppositionis quòd voluntas nostra sequa-
tur efficacem Dei directionem & cõcursum. Vide Au-
gust. in Enchiridione cap. 95.96. vbi docet , quod si
dicamus diuinam voluntatem posse impediri à volun-
tate cuiuslibet creaturæ , & non potius facere quidquid
voluerit siue in cœlo siue in terra , periclitatur initium
nostræ fidei,qua confitemur Deum esse omnipotentẽ.
Ad illud vero Concil. Triden.volũtatem hominis qui
iustificatur posse dissentiri Deo vocanti & excitanti
per auxilium speciale,respondetur primò quòd Con-
cilium loquitur de diuino auxilio,quod præcedit iusti D
ficationem,& loquitur de auxilio abstrahendo ab effi-
caci vel inefficaci,quod in eo qui consenserit erit effi-
cax,in illo vero qui dissenserit inefficax,itaque ex con-
sensu vel dissensu liberi arbitrij à posteriori cognoscí-
tur efficacia vel inefficacia auxilij.Respondetur secun-
dò,quòd si concilium loquitur de auxilio efficaci,quo
homo iustificatur,dicendum est , quòd liberum arbi-
trium simpliciter & in sensu diuiso potest dissentire si
velit,non autem in sensu compósito. ¶Ad id autem,
quod addit Iauellus,multos homines retrahi ab officio
virtutis,quia dicunt,si prædestinatus sum,quidquid fe-
cero tandem saluabor,si verò reprobatus sum,condem E
nabor tandem quidquid fecerim. Respondetur & pri-
mùm dico,quòd eiusmodi querelæ pertinent ad reli-
quias Pelagianorum,vt apertè constat ex epistolis Pro
speri,& Hilarij,quæ habentur in. 7. tomo Augustini
ante librum de Prædestinatione sanctorum,in quo li-
bro Augus. docet,illas extirpandas esse à cordibus fi-
delium,quanuis in alijs quàm plurimum distent à Pe-
lagianis.Præterea dico,quòd querelæ istæ ortum ha-
bent ex animis superbis,qui non plenè subijciuntur di
uinæ gratię,neque humiliantur sub potenti manu Dei,
sed potiùs à semetipsis volunt exaltari. Hæc solutio nõ
est cuiusuis doctoris,sed apertè colligitur ex Paulo Ro
man.9.vbi mouet duas difficultates , quæ ex superbis
animis oriũtur,easque dissoluit.Prima est, Numiniqui
tas est apud Deum?nempe,si secundùm electionẽ pro-

positum Dei manet. Respondet Paulus,absit. Moysi
enim dixit Deus Exod.33.Miserebor cui misereor,&
misericordiam præstabo cui miserebor. Et subdit Pau-
lus,igitur non est volentis neq; currentis,sed solius Dei
miserentis. Quo loco Paulus,toties repetit misericor-
diam Dei , vt doceat omnem bonam voluntatem no-
stram,omnem bonum vsum liberi arbitrij in ordine ad
finem supernaturalem effectum esse diuinæ misericor-
diæ,quam Deus præstat quibus sibi placet. Altera quæ
stio est, Quid ergo quæritur? volũtati eius quis resistet?
ac si diceret ex persona animi superbi , quid queritur
Deus de nobis si non præstamus virtutum officia,cùm
iam eius volũtas ab æterno statutũ habeat, quid de no-
bis futurum sit. Respondet Apostolus,o homo tu quis
es,qui respondeas Deo?num dicit figmentũ ei qui se fe-
cit,quid me fecisti sic?an non habet potestatem figulus
luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in hono-
rem,aliud verò in contumeliam ? quibus verbis docet
Paulus humanam mentem subijciendam esse diuinæ
gratiæ,& humiliandam sub potenti manu Dei. Et huc
pertinet etiam illud quod subiungit in eodẽ capitulo,
Quòd si Deus volens ostẽdere iræ,&c. Circa quæ verba
nota,quòd prædestinatos vocat Paulus vasa misericor
diæ,quæ Deus præparauit,ad designandum quòd om
nia opera bona,omnia media quibus consequuntur vi
tam æternam habent prædestinati,non à seipsis,sed ex
præparatione æternæ prædestinationis , & hoc absque
detrimento libertatis voluntatis humanæ, quin potius
inde stabilitur & firmatur magis humanæ voluntatis
libertas , sed tamen circa bonum. Cæterum reprobos
Paulus appellat vasa aptata in interitum ad designan-
dum q̃ ipsi reprobi propria volũtate & malitia semet-
ipsos faciunt dignos & coaptatos æterno supplicio , ita
vt verum sit illud Oseę.13.Perditio tua Israel,tantum-
modo in me auxilium tuum.

Hactenus reprobauimus tam multis opinionem Ia-
uelli,vt simul confutatæ maneant quædam opiniones
recentiorum Theologorum, quæ cum hac sententia
Iauelli magnam habent affinitatem.

TAndem circa hanc difficultatẽ libet referre Sco-
ti sententiam,qui inter doctores scholasticos ex-
tra scholam D. Thom. modestius loquitur in. 1.
sent.d.41.q.1.vbi statuit hanc cõclusionẽ.Prædestina-
tionis nulla est ratio ex parte prędestinati,quę sit prior
ipsa prædestinatione:datur tamen causa reprobationis
ex parte reprobi.Primã partẽ probat sic. Volitio finis
prior est volitione mediorũ:sed finis gratiæ & quicũq;
bonus vsus liberi arbitrij habent rationẽ mediorum re-
spectu finis prædestinationis,ergo prius prædestinauit
Deus homines ad finẽ supernaturalẽ,quã pręuideret &
ordinaret omnia ista media,quæ se tenẽt ex parte præ-
destinatorũ.Secũdã partẽ conclusionis probat.Repro-
bare nõ est aliud quã velle cõdẽnare:sed volũtas cõdẽ-
nãdi aliquẽ necessario præsupponit culpã ex parte cõ-
dẽnandi,ergo.Maior supponitur ab Scoto tãquã certa.
Minor probatur.Condẽnatio nõ potest esse bona nisi
sit iusta,nequit autẽ esse iusta nisi præsuppósita culpa,
& ita inquit Aug.q̃ Deꝰ nõ est vltor,nisi sit aliquis pec
cator,ergo.Et cõfirmatur vtraq; pars.Omnia bona,quę
aliquid cõferũt ad finẽ supernaturalẽ procedunt in no-
bis à Deo,omnia autẽ mala quę nos auertũt ab illo fine
sunt ex parte nostra,ergo optimè intelligitur q̃ ex par
te nostra nulla detur causa ,ppter quã eligamur ad hũc
finem,

finem , detur tamen causa propter quam excludimur
ab illo.Confirmatur secundò,quoniam valde decet di-
uinam bonitatem vt ex mera liberalitate sua prædesti-
net homines ad finem supernaturalem nulla præsup-
posita causa ex parte ipsorum. Non tamen eandem bo
nitatem decet,vt quempiam reprobet,nisi præsuppósi-
ta causa iusta ex parte reprobati. Ex his infert Scotus
quòd Petro & Iuda oblatis Deo ab æterno & consti-
tutis in puris naturalibus,prædestinauit quidem Petrũ
sed nõ reprobauit Iudam,nisi postea culpa in ipso prę-
uisa.¶Distinguit autem Scotus quatuor instantia , vt
rem istam magis explicet,& dicit quòd in primo, Iuda
& Petro oblatis Deo in puris naturalibus,mere negati- B
uè se habuit circa Iudam,Petro autem voluit dare bea-
titudinem.In secundo instanti etiam se habuit mere ne
gatiuè circa Iudam,Petro autem voluit dare gratiam.
In tertio Iudas & Petrus æquales præsentati sunt Deo
infecti massa perditionis.In quarto denique prædesti-
nauit Deus Petrum,statuens illum eximere à massa per
ditionis , Iudam autem præuidit finalem peccatorem,
eò quòd mere negatiuè se habuerat erga ipsum in duo-
bus primis instantibus,& tunc reprobauit illum volens
ipsum excludere à regno.Subdit autem Scotus , quòd
cum hoc negotium prædestinationis & reprobationis
visum fuerit Paulo inscrutabile Roma.9.10. & 11.ita
vt in fine cap.11.ad exclamationem cõfugerit, O altí-
tudo diuitiarum &c. oportet sobriè procedere in hac
disputatione,& eligatur illa sententia , quæ magis pla-
cuerit , dum tamen saluetur libertas diuinæ voluntatis
absque admixtione alicuius iniustitiæ. ¶Circa istam
sententiam Scoti duo aduerte. Alterum est,quòd quan
uis ipse Scotus in.4.dist.14.quæst.2. assignet quoddã
meritum congruum , quod ipse vocat attritionem ex
puris naturalibus,quæ est ratio aliqua remissionis pec-
catorum & iustificationis,non tamen ausus fuit asseré-
re,quòd hoc meritum congruum est ratio prædestina-
tionis,quod tamen fecerunt alij Theologi,qui cum ipso
Scoto commentati sunt istud meritum congruum.Sed
certè Scotus rationabiliter satis procedit in hac parte, D
quia istud meritum de congruo,si quod est , impertinẽ
ter omninò se habet ad prædestinationem.Multi enim
prædestinati sunt , in quibus non reperitur istud me-
ritum congruum,vt patet in Paulo,qui iustificatus est
nulla habita ratione ad aliquod meritum congruum
præcedens. Et præterea multi sunt in quibus repertum
est eiusmodi meritum congruum,qui tamen non fue-
runt prædestinati. Alterum aduertendum est, quàm
pro libito in negotio prædestinationis & reprobatio-
nis multiplicentur instantia à Theologis,& quam pa-
rum illa conferant ad assignandam rationem differen-
tiæ inter prædestinatum & reprobum.Nam rogo ego
Scotum,cum in primo instanti Petrus & Iudas oblati E
sint Deo æquales,scilicet in puris naturalibus,quare vo
luit Petro conferre beatitudinem , & mere negatiue se
habuit erga Iudam? Item rogo,cum in duobus primis
instantibus Deus voluerit Petro cõferre beatitudinem
& gratiam,quare in tertio instãti,Petrus & Iudas obla-
ti sunt æquales infecti massa perditionis?Deniq; res est
certissima,quòd hæc instantia non multiplicantur in
ipsa æterna operatione Dei , sed nostra consideratione
qua diuinam operationem secundùm vnam rationem
prius consideramus,& secundum aliam posterius. Vn-
de diuersitas instantium tota sumenda est ex parte ipso

A rum effectuum secundùm quod vnus est ratio alterius.
Tunc sic,cum Iudas in primo & secundo instanti cum
eadem prorsus dispositione sit oblatus Deo,quo pacto
distingui possint ibi duo instantia? Tandem cùm di-
uersitas instantium desumenda sit secũdùm quòd vnus
effectus est causa alterius,cum sint diuersa genera cau-
sarum , vnus effectus in vno genere causæ potest esse
prior alio,& in alio genere posterior:qua ergo ratione
solida possumus multiplicare instantia attendendo ad
causalitatem & prioritatem vnius effectus respectu al-
terius?Quo circa ad assignandam rationem differentię
inter prædestinatum & reprobum impertinenter om-
B nino recurrimus ad eiusmodi instantia.

His ergo opinionibus confutatis,statuenda est vera
sententia iuxta mentem August.& D.Tho.Vnde sit.

Sententia D.Tho.

COnclusio responsiua ad quæstionem.Prædesti-
nationis nulla datur causa ex parte nostra. No-
mine prædestinationis in hac conclusione non
intelligo actum diuinum quo prædestinauit nos,nam
res certissima est apud omnes , quòd illius actus diuini
nulla potest assignari causa. Intelligo ergo appellatio-
ne prędestinationis omnem effectum collectiuè ipsius
prædestinationis,& cum inter effectus prædestinatio-
nis iste reperiatur ordo,quòd primus effectus est causa
efficax secundi,secundus tertij, & ita vsque ad vltimũ,
C idem est asserere non dari causam prædestinationis,&
non dari causam primi effectus prædestinationis.Con-
clusio sic expósita est expressa D.Augusti. locis supra
citatis,& lib.de prædestinatione sanctorum cap. 17.&
18.& lib.2.de Bono perseuerantiæ cap. 19. refert pro
hac sententia Cypria.Ambro.Gregor. Nazianzenum
& cap.18.inquit,quòd nullus nisi errando potuit con-
tra istam veritatem disputare.Vnde quædam testimo-
nia Ambrosij pro hac sententia apud August.lib.1.de
gratia Christi contra Pelagi.cap.44.& 45. est etiã hæc
conclusio sententia communis apud doctores schola-
sticos sequentes Magist.sententia.distin.40.& 41.ita
docent Scotus vbi supra.Durand. distin.41. quæst.2.
D Marsil.in.1.quæst.14.& D. Thom.in hoc artic.quem
sequitur tota eius schola. Et certe nostra conclusio est
adeo vera , vt oppositum non modo sit periculosum,
sed,meo iudicio,erroneum.Probatur primo,ex illo Ro
man.9.Vt secundùm electionem propositum Dei ma
neret,non ex operibus,sed ex vocante dictum est, &c.
hoc testimonium est adeo efficax,vt quidam autor in-
cognitus,quem refert Soto super cap. 9. epistolæ ad
Roman.non aliter posset eius vim effugere nisi dicens,
quòd D.Paul.in illo loco non loquebatur ex sententia
propria,sed sequens vulgarem Iudęorum opinionem,
qui putabant quòd electio Iacob à Deo facta non inni
E tebatur operibus quibusdam , sed solo Dei beneplaci-
to.Cęterum hic autor periculosissimè & impudentissi-
mè loquitur,tum quia manifestissimè colligitur ex cõ
textu illius capitis,Paulum loqui ex propria sententia,
tum etiam quoniam communis est consensus sanctorũ
Patrum & Theologorum & fere omnium fidelium,
Apostolum hic propriam sententiam explicuisse. Vi-
de August.lib.2.contra duas epistolas Pelagian.ca.7.
& lib.de Prædestinatione & gratia cap.7.vbi istud te-
stimonium mirabiliter amplificat,& in hoc secundo lo
co citato,dicit, quòd ille qui ad opera futura præuisa à
Deo reducit iudicium diuinæ discretionis circa Iacob
& Esau , euacuat verbum Apostoli dicentis, Non ex

operi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

operibus,quia Paulus ibi, non solum præterita opera exclusit,sed vniuersa opera etiam futura. Secundo probatur ex illo.2.ad Timoth.1. Vocauit nos Deus vocatione sua sancta non secundum opera nostra, sed secundùm propositum suum & gratiam,en vbi primus prædestinationis effectus,qui est vocatio,non reducitur ad opera nostra,sed ad propositum Dei & gratiam eius. Et in cap.1.ad Ephe.totum negotium nostræ iustificationis & prædestinationis reducit Paul.ad beneplacitum diuinum & ad consilium gratuitum diuinæ bonitatis. Cõfirmatur. Prædestinatio in scriptura appellatur sors. ad Coloss.1. Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum. & ad Ephes.1. Sorte sumus vocati in Christo, & Psal.15. Funes,idest sortes,ceciderunt mihi in præclaris;sed nõ alia ratione potuit appellari sors, nisi quia sicut sortes eueniunt absque aliqua præuia causa & diligentia eius supra quem cadit sors,ita prædestinatio respectu prædestinatorum est quasi fortuita & casualis, nullo habito respectu ad ipsorum opera. Tertio probatur conclusio ratione sigillatim ostendẽte per quatuor genera causarum nullam reperiri causam prædestinationis ex parte nostra. Et primo de causa finali, nã manifestũ est finalẽ causam nostræ iustificationis & prædestinationis esse diuinam bonitatem & eius gloriam, & etiam Christi Domini,vt habetur in Conci. Triden. sess.6.cap.7. Verum est quòd gloria propria prædestinatorum habet quodammodo rationem finis in prædestinatione,quoniam ex eo quod Deus elegit homines ad gloriam efficaciter consequendam prædestinauit illos,disponendo media quibus efficaciter illum finem assequerentur,sed tamen beatitudo prædestinatorum non est finis primarius & præcipuus, sed minus principalis & secundarius. Hoc loco aduertendum est errasse Durandum vbi supra dicentem,gloriam prædestinatorum non esse computandam inter effectus prædestinationis,eo quod inter effectus prædestinationis habet rationem finis,prædestinatio vero non est de fine sed de medijs,errauit inquam Durandus, quoniam D.Paulus Roman. 8. inter effectus prædestinationis connumerat glorificationem prædestinatorum, Quos prædestinauit hos & magnificauit, hoc est glorificauit. Ad rationem Durandi dicitur,quòd finis qui in intentione operantis habet rationem causæ respectu mediorum,in executione positus habet rationem effectus, & ipsa media possunt habere rationem causæ efficientis respectu eius. Ita ergo dico in præsentia quòd beatitudo prædestinatorum prout est in intentione Dei prædestinantis habet rationem causæ finalis secundario in ordine ad effectus prædestinationis, quòd non negat D.Thom.neque nostra conclusio,cum dicit, non dari causam prędestinationis ex parte prædestinatorũ,quia beatitudo prædestinatorum sic considerata non se tenet ex parte ipsorum, sed ex parte prædestinantis & eligentis homines ad illum finem. Cæterum si beatitudo prædestinatorum consideretur vt in executione posita habet rationem vltimi effectus prædestinationis.

Sed aduertendum est,quòd cum D.Thom.hic, imo in tota hac quæstione, quam sæpius repetat diuinam bonitatem esse finalem causam primariam prædestinationis,in hoc articulo in corporis fine dicit, quod diuina voluntas est vltimus finis totius prædestinationis. In qua re(nisi ergo fallor)D.Thom.hoc voluit docere, quod quanuis diuina prædestinatio absolute considerata habeat pro fine vltimo manifestationem diuinæ bonitatis,tamen secundùm quod est prædestinatio horum hominum & non illorum potissime est manifestatiua maximæ libertatis, quam habet diuina voluntas circa dispensationem bonorum supernaturalium. Itaq; quod Deus eligat istum & nõ illum, manifestat quam plurimum hanc libertatem, quæ est magna perfectio diuina. Hoc insinuauit Christus Matth.20.in illa Parabola conducẽtis operarios ad vineam, in qua habetur, quòd datum fuit præmium æquale his qui videbantur inæquales fuisse in labore,& dicit pater familias, nunquid non licet mihi de meo facere quod volo? Deinde si loquamur de causa efficiente res est certissima quòd sola diuina voluntas est causa totius nostræ prædestinationis. De causa vero formali etiam non est dubitatio apud Theologos,quoniam causa formalis effectus prædestinationis non potest esse aliquid nisi gratia, perseuerantiaque in ea,& eius consummatio in gloria. Sed hæc omnia sunt effectus prædestinationis & præsupponunt primum effectum qui est vocatio, & ex consequenti non sunt causa totius prædestinationis. De causa ergo materiali duntaxat potest esse dubitatio. Et quidem si loquamur de causa materiali remota quę est capacitas naturalis ad vitam æternam res certissima est illam non esse causam prædestinationis, quia communis est prædestinatis & reprobis: si vero fiat sermo de causa materiali dispositiua,iam probatum est in præcedentibus non dari eiusmodi causam prædestinationis ex parte nostra. Quia si est dispositio pure naturalis impertinenter omnino se habet ad effectus prædestinationis; si vero fuerit supernaturalis,iam ipsa continetur intra effectus prædestinationis, atque adeo non potest esse causa omnium effectum,aliàs esset causa sui ipsius. Hactenus resoluimus nullam ex parte nostra reperiri causam prædestinationis. Quid autem censendum sit de reprobatione,infra in hoc articulo dicetur.

Sed sunt duo argumenta dissoluendà contra nostrã conclusionem. Primum desumitur ex illo Roman.8. Quos præscIuit & prædestinauit cõformes fieri imaginis filij sui &c.quo loco D. Paulus manifestè videtur docere præscientiam meritorum esse causam prædestinationis,quoniam planus sensus huius testimonij is esse videtur. Quos Deus præscIuit futuros esse cõformes imaginis filij sui,hos prædestinauit. ¶ Secundum argumentum sumitur ex varijs testimonijs sanctorũ in quibus apertissime videtur statui,quod Deus idcirco prædestinauit istos homines,quia præuidit eos cõsensuros vocationi diuinæ & bene vsuros gratia sua. Testimonia hæc sunt innumera, illa colligit diligenter Sixtus Senensis in sua Bibliotheca Sancta libro.6.annotatione.251.

Ad primum argumentum respondetur, quod in illo loco D.Paulus valde confirmat nostram conclusionem. Nam verbis præcedentibus vocationem, qui est primus effectus prædestinationis adscribit non operibus nostris,sed diuino proposito. Ijs inquit,qui secundùm propositum Dei vocati sunt Sancti. Primus ergo sensus illius testimonij est iste, quos Deus non solum præsciuit esse capaces diuinæ gloriæ,sed etiam prædestinauit conformes fieri &c. itaque Paulus intendit assignare discrimen inter prædestinatos & reprobos, quòd isti tantum sunt præsciti à Deo,non autem præordinati,illi autem nõ solum sunt præsciti capaces esse beatitudinis, sed etiam sunt efficaciter præordinati ad ipsum. Secundus sensus est. Quos Deus præsciuit conformes fieri imaginis Filij sui &c. prædestinauit, id est, prius destinauit efficaciter ad eiusmodi conformitatem habendam. Itaque prædestinatio ibi denotat antecessionem ad præscientiam conformitatis. Hæc intelligentia est Caietani super hunc locum. Tertius sensus est, quod Paulus loquitur de scientia approbationis, quæ includit voluntatem efficacem conferendi vitam æternam. Hæc expositio est etiam Caietani in loco citato. Sed iuxta mentem D. Thom. super istum locum explicatio ista ita est accommodãda huic testimonio, Quos præsciuit scientia approbationis,hos & prædestinauit conformes fieri &c. Itaque D.Tho. inter vtrumque verbum præsciuit & prædestinauit, subintelligit, illam dictionem, hos. ¶ Ad secundum respondetur, quod Sancti Patres in illis locutionibus habent commodas intelligentias: prima est illa qua D.Tho.in hoc articulo in solutione ad primum exponit quoddãm testimonium D.Ambrosij. Secunda expositio est, quæ colligitur ex Augustino lib.2. de Bono perseuerantiæ cap.18.vbi inquit,quòd quandoque apud Sanctos Patres præscientia idem pollet quod prædestinatio. Nam satis est vsitatum in scriptura, quod præscire sumatur pro prædestinare. Vnde cum Sancti Patres quandoque dicunt, quod Deus præsciuit bona opera futura hominum prædestinatorũ,sensus est, quòd Deus prædestinauit & præsiniuit eos habituros esse eiusmodi bona opera. Tertia expositio est, quid intelligantur per concomitantiam. Itaque si quandoque Sancti Patres dicant,quod Deus prædestinauit aliquos, quia præuidit eos bene vsuros gratia sua, illa particula, quia, non reddit sensum causalem,sed importat concomitantiam infallibilem bonorum operum ad prædestinationem, & sit iste sensus, quòd si Deus nõ præuideret bona opera futura in prædestinatis,non prædestinasset illos. Sed hæc bona opera non præuidentur vt antecedẽtia prædestinationem,sed vt infallibiliter consequentia. Quarta explicatio est,quòd sancti Patres non semper vsurpant nomen prædestinationis in eo sensu, in quo nos sequentes August. D. Thom. & graviores Theologos illud vsurpamus. Nos enim prædestinationis voce designamus præparationem æternam omnium beneficiorum Dei ad vltimam salutem:at Sancti quandoq; prædestinationis nomine intelligunt voluntatem diuinam conferendi vitam æternam tanquam meritedem & præmium. Sic autem sumpta prædestinatione absq; dubio habet causam ex parte nostra, quoniã vita æterna datur propter nostra merita. Ita interpretantur Sanctos Patres Decanus Louanienſis artic.7.de libero arbitrio,& Sixtus Senensis loco supra citato. Est autem hic aduertendum, quòd inter Sanctos Patres cautius legendus est Chrysostomus. Nam homilia.65. super Matth.exponens illam parabolam,Simile est regnum cœlorum homini patrifamilias,qui exijt &c. plus nimio videtur tribuere libero arbitrio. Dicit enim, sed cur non statim omnes conduxit? Respondet,omnes quidem eadem hora conduxisse voluisse, sed quòd nõ eadem hora omnes paruerunt,à voluntate vocatorum resiliuit:idcirco tali hora vocati sunt, quia tunc consensuri erant vocationi. Et inquit,quòd D.Paulus & latro iustificatus in cruce propterea tali tempore vocati sunt,quia tunc erant consensuri, & si ante vocarentur,

reniterentur & non parerent. Hæc verba Chrysostomi habent difficillimam explicationem, sed poterunt vtcunque explicari in eo sensu in quo Augustinus lib.de Prædestinatione Sancto.cap.9.explicat quædam verba, quæ habentur apud ipsum Augustinum in lib.6. quæstionum contra Paganos quæst.2.& est epist.49. & referuntur à D.Thom.3.par.quæst.1.art.5.ad.2.inquit ibi Augus.quod Christus tunc voluit hominibus apparere & suam doctrinam prædicare quando & vbi præsciuit esse,qui credituri erant in illum. Hæc verba simillima sunt verbis citatis ex Chrysostomo: interpretatur autem illa Augustinus loco citato & lib.2. de Bono perseuerantiæ cap.9.quod ipse quidem in illo lib.6. quæstionum docuit contra Paganos Christum Dominum præuidisse quòd tempore suæ prædicationis futuri erant multi credentes in ipsum,quod quidem verissimum est. An vero illorum fides esset ex dono Dei & effectus prædestinationis necne, non explicuit illo loco,quia non se offerebat tunc opportunitas explicãdi. Hæc explicatio verborum August.poterit accõmodari verbis Chrysost.imo & omnibus testimonijs sanctorum patrum,in quibus docẽt, Deum prædestinasse eos homines quos præsciuit bene vsuros gratia sua. Hactenus de hac quæstione.

DVbitatur in secũdo loco ad cõplementũ huius difficultatis, An ex parte meritorũ Christi, qui est caput omnium prædestinatorum, possit assignari ratio & causa prædestinationis membrorum. Cuius quæstionis definitio grauis est & difficilis.

Pro parte negatiua arguitur primò ex doctrina D. Tho.hic in corpore & in solutio.ad.3.vbi totum effectum prædestinationis nostræ reducit ad solam voluntatem & bonitatem Dei,ergo non reducitur ad merita Christi Domini. Cõfirmatur ex illo ad Ephe.1. In quo & nos sorte vocati sumus prædestinati secundùm propositum eius qui operatur omnia secundùm cõsilium voluntatis suæ,ergo tota nostra prædestinatio reducẽda est ad solum consilium diuinæ voluntatis. ¶ Arguitur secundò,ex Augustino lib.de Prædestina. Sancto. capit.15.vbi ita inquit. Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille, scilicet Dominus Iesus ab initio fuo factus est Christus, sed Dominus Iesus sine vllis meritis siue proprijs siue alienis in diuina præscientia factus est Christus, ergo & nos absque vllis meritis siue proprijs siue alienis facti sumus Christiani, & ex consequenti Christus non meruit nobis omnem effectum prædestinationis. ¶ Arguitur tertiò. Si Christus est causa efficiẽs & meritoria nostræ prædestinationis,sequitur quòd si Christus nõ esset futurus in mundo,nullus homo esset prædestinatus: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia ablata causa tollitur effectus. Minor probatur. Prædestinatio est certa & infallibilis, ergo nullo extrinseco ablato potest auferri vel impediri,nisi tollatur voluntas diuina: merita autem Christi extrinsecùs se habent ad prædestinationem,ergo. Confirmatur. Nam sequitur,quòd si Adam perseuerasset in iustitia & gratia originali non esset prædestinatus à Deo, consequens est falsum,ergo. Sequela patet,quia Adam gratiam & iustitiam originalem non accepit ex merito Christi Domini. Minor probatur. Per illam gratiam ordinabatur ad vitã æternam,ergo si perseuerasset in illa cõsequeretur æternam vitã,& ex consequẽti esset prædestinatus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶Quartò. Si Christus Dominus est causa meritoria no A
strę prædestinationis ex eo est, quod Deus præuidit
ab æterno Christum per sua merita mereri nobis pri-
mam iustificationem: sed hoc est falsum, ergo. Minor
probatur. Si Christus meretur nobis primam iustifica-
tionem, ergo prima iustificatio non fit gratis contra
illud Romanor. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius.
¶Quintò arguitur. Esto Christus Dominus meruerit
nostram iustificationem & vniuersas dispositiones ad
ipsam, adhuc non sequitur, quòd meruerit nostram
prædestinationem, hoc est, omnem effectum nostræ
prædestinationis. Probatur. Meritum Christi Domi-
ni fuit effectus nostræ prædestinationis: hunc autem
effectum ipse non meruit, ergo. Maior probatur. Om- B
ne beneficium collatum nobis à Deo ad vitam æter-
nam est effectus prædestinationis: est enim prædesti-
natio præparatio omnium beneficiorum Dei ad vi-
tam æternam, sed meritum Christi est maximum be-
neficium præparatum nobis ad vitam æternam ergo.
¶In oppositum est quod inquit Paulus ad Ephes. 1.
Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Ie
sum Christum in ipsum.

Hæc controuersia cœpit disputari in hac schola ab
hinc. 22. annis, nam antea communis erat sententia hu-
ius scholæ, Christum esse causam finalem & exempla- C
rem nostræ iustificationis, & prædestinationis, non ve-
rò causam efficientem aut meritoriam, sed sola diuina
voluntas censebatur causa efficiens nostræ prædestina
tionis. Driedo. lib. de Redemptione & de captiuitate ge
neris humani. articul. 4. docet Christum non esse causam
meritoriam, simpliciter loquendo, nostræ prædestina-
tionis, & explicat illud testimonium Pauli ad Ephes. 1.
Prædestinauit nos per Iesum Christum &c. Ita vt illa
dictio, Per, referatur ad particularem effectum prædes-
tinationis, nempe ad gratiam, & non ad omnes effe-
ctus prædestinationis; quoniam, inquit, non meruit no
bis fidem, quæ est initium iustificationis, neque dispo-
sitiones ad gratiam, neque suam incarnationem, quæ
est potissimus effectus prædestinationis. ¶Et probat D
hanc sententiam primò ex illo Ioan. 6. Nemo potest ve
nire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eũ, hoc est,
nullus potest mihi copulari per gratiam & iustitiã nisi
quem Pater prius sua gratia & misericordia, absq; vllis
meritis, ad me traxerit fide & reliquis dispositionibus
necessarijs ad gratiam. ¶Secundo probat ex illo Ro-
man. 4. Ei qui nõ operatur, credenti autem in eum qui
iustificat impium fides reputatur ad iustitiam &c. hoc
est (inquit) per fidem apprehenditur iustitia Christi,
qua homines iustificantur, fides autem ipsa est ex me-
ra Dei gratia absque aliquo merito Christi. ¶Tertio
probat ex Augustino lib. de Prædestinatione Sanctо- E
rum cap. 15. quem locum citauimus in secundo argu-
mento facto pro parte negatiua quæstionis. ¶Quartò
probat ratione. Non fit consequens vt si Christus me-
ruit nostram iustificationem, meruerit etiam dispo-
sitiones necessarias ad ipsam, quoniam multa sunt ne-
cessaria ad iustificationem, quæ tamen Christus non
meruit, iuxta omnium sententiam. v. g. intellectus, &
voluntas, bona temporalia, aqua necessaria ab baptis-
mum &c. ergo ex eo quòd fides & reliquæ dispositio-
nes supernaturales necessariæ sunt ad iustificationem,
non efficaciter colligitur quòd Christus Dominus illa
meruerit. Hanc sententiam Driedonis sequitur Deca-
nus Louanien sis artic. 6. de satisfatione pagin. 243. to-
mo. 1. vbi refert Capreolum pro sua sententia. Verun-
tamen Capreolus, vt videre est in. 3. senten. distinct. 18.
quæst. 1. ad argumenta Scoti contra. 4. conclusionem
non negat simpliciter, quòd Christus meruit nobis fi-
dem, negat tamen meruisse alias dispositiones ad gra-
tiam. Et probat hoc secundum primò. Quoniã si Chri-
stus non solum meruit nobis gratiam, sed & omnes di-
spositiones necessarias ad ipsam, nulla nobis restat via,
vt explicemus quo pacto homo gratis iustificetur, cũ
tota iustitia detur nobis ex meritis Christi. Secũdo pro
batur ex D. Thom. quæstione. 29. de veritate artic. 7. ad
4. Vbi inquit, quòd passio Christi quantum ad suffi-
cientiam æqualiter se habet ad omnes, quantum ad ef-
ficaciam verò non item. Et hoc, inquit D. Thom. proue
nit partim ex libero arbitrio, & partim ex diuina ele-
ctione, secundùm quam effectus passionis Christi qui-
busdam misericorditer conferuntur, quibusdam verò
iustõ iudicio subtrahuntur, ergo applicatio effectus
passionis Christi, quæ fit per dispositiones ad gratiam,
in gratuitam electionem Dei referri debet, & non in
meritum Christi. Tertio probat & explicat. Sint duo
paruuli, quorum alter baptizatur, & alter non, quòd
iste baptizatus recipiat gratiam regenerantem ex me-
rito Christi est, quòd vero applicetur illi aqua baptis-
malis non prouenit ex meritis Christi, sed ex sola diui-
na electione, qua istum paruulum elegit præ alio.

PRo decisione sit prima conclusio. Christus Domi-
nus non solum meruit nobis iustificationem no-
stram, sed & fidem, sed dispositiones ad gratiam,
sed prædicationem Euangelij, sed & applicationem Sa-
cramentorum, ac omnia denique media ex gratia Dei
ordinata ad nostram salutem: & oppositum huius est
erroneum, maxime si negatur Christum meruisse no-
bis fidem. Probatur conclusio hæc primò ex D. Tho.
3. part. quæst. 8. per totam, vbi docet Christum esse ca-
put totius Ecclesiæ, & influere in Christianos omnem
motum supernaturalem, quem habent, etiam in eos
qui habent fidem sine charitate. Et ibi artic. 3. in solu-
tione ad. 1. docet, quòd quamuis infideles non sint actu
membra Christi, sunt tamen membra eius in potentia,
quæ potentia, inquit, in duobus fundatur. Primò qui-
dem & principaliter in virtute Christi: secundario verò
in libertate arbitrij. Ex quo colligitur, quòd Christi vir
tus disponit infideles vt reducantur ad iustitiam fidei,
& fiant actu membra Christi. Quòd si quis respondeat,
Christum esse causam effectiuam fidei & dispositio-
num ad gratiam, non verò meritoriam; voluntaria est
hæc solutio, quoniam communis doctrina Theologo-
rum habet, quòd Christus non efficit in nobis aliquid
ad nostram salutem pertinens, nisi quod ipsemet nobis
meruit. Et quidem D. Thom. in. 3. distinct. 19. quæst. 1.
articul. 1. quæstiun. 1. efficientiam Christi non amplius
extendit, quàm meritum respectu illorum effectuum,
quos in nobis operatur. Confirmatur. Quidquid nobis
confert Christus à Patre, petiuit per orationẽ: sed quid-
quid Christus absolutè petiuit in oratione, meruit à Pa
tre, ergo quidquid nobis confert, meruit. Secundò pro
batur ex D. Thom. 3. part. quæst. 49. artic. 1. vbi dicit
passionem Christi fuisse vniuersalem medicinam ad
curandas infirmitates nostras: sed ad medicinæ ratio-
nem non solum spectat conferre sanitatem, sed etiam
disponere ad illam, ergo. Tertiò probatur ex Augusti-
no

no lib. 2. de Bono perseuerantiæ. ca. 7. vbi inquit, quòd A
per Christum habet homo vt accedat ad Deum, sicut
quòd nõ recedat à Deo; sed accessus primus ad Deum
fit per fidem, iuxta illud Hebræo. 11. Accedentem ad
Deum oportet credere, &c. Et Romanorum. 5. Per
quem, scilicet Christum, habemus accessum in gratiam
istam, ergo. Item libro. 1. contra duas Epistolas Pelagi.
capit. 3. inquit Augustinus, Nemo potest boni aliquid
velle, nisi adiuuetur ab eo qui non potest malum velle,
hoc est, gratia Dei per Iesum Christum: sed velle cre-
dere, velle disponi ad gratiam, est aliquid boni velle, er- B
go datur nobis gratia Dei per Iesum Christum. Deni-
que Augustinus passim repetit dari nobis gratiam per
Christum, sed nomine gratiæ, vt patebit versatis in le-
ctione Augustini, imo & conciliorum, non intelligi-
tur solùm ipsa gratia iustificans, sed & fides & omnia
media quæ nos præparant ad gratiam iustificantem,
appellantur gratuita Dei dona. quod videre potissimũ
est in Epistolis Innocentij primi ad Concilium Mileui
tanum, quæ circunferuntur inter Epistolas Augusti-
ni, & sunt Epistolæ apud D. Augustinum. 91. 93. 96.
Præterea probatur ex Celestino primo, qui Epistо-
la. 1. & 4. ad Episcopos Galliæ dicit, quòd per Chri-
stum bene vtimur libero arbitrio, & Epistola 7. & 8. C
asserit, q ex traditione Apostolicæ sedis omnes ora-
tiones Ecclesiæ gratiam Christi resonant. Ex quo sic
argumentor. Multæ sunt orationes Ecclesiæ, in quibus
petimus à Deo infidelium conuersionem ad fidem, &
dispositiones ad iustitiam fidelium peccatorum, ergo
hæc omnia ex merito & gratia Christi impetramus à
Deo. Confirmatur. Nam Ioan. 17. Christus Dominus
rogauit Patrem pro conuersione illorum, qui crediturі
erant in ipsum per prædicationem Apostolorum, ergo
fides habetur ex merito & oratione Christi. Præterea,
ex Diuo Bernardo Sermo. 13. super cantica, vbi inquit,
quidquid sapientiæ, quidquid virtutis te habere confi-
dis, Dei virtuti & Dei sapientiæ deputa Christo. Insu- D
per probatur conclusio ex scriptura sacra, ad Ephes. 1.
Benedictus Deus & Pater Domini nostri Iesu Christi,
qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in
Christo: sed fides & dispositio ad gratiam est benedi-
ctio spiritualis, ergo est per Christum. Et in eodem ca-
pite dicitur, In quo & nos sorte vocati sumus. Vocatio
autem fit per prædicationem externam, & inspiratio-
nem interiorem, ergo hæc omnia cadunt sub merito
Christi, sicut habetur. Ad Philippenses. 1. Vobis do-
natum est pro Christo, non solùm vt in illum credatis,
sed vt pro ipso patiamini, ergo fides pro Christo dona-
ta est nobis. Et capitulo. 2. Humiliauit semetipsum fa- E
ctus obediens vsq; ad mortem, mortem autem crucis.
Propter quod & Deus exaltauit illũ, &c. Et omnis lin-
gua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in glo-
ria est Dei Patris, fides ergo, qua confitemur gloriam
Christi Domini, effectus est humilitatis & obedientiæ
Christi, & ex cõsequẽti, meriti eius. Ad Hebr. 12. Aspi-
cientes in autorem fidei & cõsummatorem Iesum, &c.
ergo Christus est autor nostræ fidei. Ioan. 1. Vidimus
gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum
gratiæ & veritatis, & de plenitudine eius omnes acce-
pimus: sed fides pertinet ad veritatem, ergo de pleni-
tudine Christi fidem accipimus. Denique est optimũ
testimonium, Isaiæ. 53. Si posuerit animam suam vide
bit semen longæuum, & voluntas Domini in manu

eius dirigetur. Super quem locũ Hieronymus inquit, A
quòd voluntatem Domini in manu Christi dirigi,
non est aliud quàm quòd quidquid Pater voluit, vir-
tutibus Christi adimpletur: sed Pater vult nos crede-
re, vult nos disponi ad gratiam iustificantem à pec-
cato: ergo hæc virtute Christi in nobis adimplentur.
Specialiter autem probatur Christum esse causam me-
ritoriam nostræ fidei ex Cõcilio Mileuitano capite. 4.
Donum Dei est, non solùm scire quid facere debeamus,
sed & diligere vt faciamus, & vtrumque datur no-
bis per Christum. Ecce apertam concilij definitionem,
quoniam per fidem scimus, quid facere debeamus. Et B
in Concilio Tridentino sessione. 6. capit. 7. Postquàm
conciliũ explicuerat modum dispositionis ad gratiã,
inquit, Hæc omnia à Deo accipit homo simul infusa
in remissione peccatorũ per Christũ, cui inseritur per
fidem, spem, & charitatem. Et capit. 8. explicat concи-
lium, hominem in eo sensu iustificari per fidem, quia
fides est prima radix & initium iustificationis. Ex hoc
sic argumentor. Si Christus non est causa meritoria fi-
dei, cum fides sit prima radix iustificationis, sequitur,
quòd non est causa meritoria totius nostræ iustifica-
tionis, hoc autem videtur & pias aures offendere & nõ
omnino consentire doctrinæ fidei, per quam absolutè
fatemur Christum esse causam meritoriam nostræ iu- C
stificationis, vt habetur in eadem sessione. 6. capite. 6.
¶Tandem probatur conclusio rationibus. Primò, quia
quilibet homo existens in gratia potest mereri de
congruo, vt Deus disponat peccatorem ad pœni-
tentiam, ergo aliquid excellentius tribuendum est
Christo Domino, scilicet, vt efficaciter mereatur, q ho
mines disponantur ad gratiã iustificantẽ. Item ex op-
posita sententia sequeretur Christi meritum fuisse dũ-
taxat causam salutis humanæ quantum ad sufficien-
tiam, non autem quantum ad efficientiam pro ali-
quibus hominibus. Probatur sequela. Quia ad ra-
tionem meriti & satisfactionis, quantum ad efficien-
tiam actualem necesse est vt sub illo merito cadant
illa, quibus positis sequatur effectus: at si Christus D
non meruit quòd hic paruulus baptizaretur de fa-
cto, sed solùm quòd si baptizaretur, iustificetur: pro-
fectò non mereretur illud, quo posito sequitur iusti-
ficatio. Confirmatur, quia aliàs non perfectiùs meri-
tum Christi esset causa salutis prædestinatorum, quàm
reproborum. Sequela probatur. Quia quod attinet
ad sufficientiam meriti, æqualiter respicit omnes homi
nes tam reprobos, quàm prædestinatos: sed differentia
est in hoc, quod quibusdam applicatur illud meritum,
quibusdam verò non, ergo si illa applicatio non cadit
sub merito Christi, planè colligitur, quòd meritũ Chri E
sti secundùm se æqualiter respicit prædestinatos & re-
probos.

Secunda conclusio. Si nomine Prædestinationis in-
telligamus totum effectum prædestinationis corpo-
ris mystici, scilicet, Christi & membrorum simul &
collectiue, certũ est, q Christus non meruit totũ effe-
ctũ prædestinationis. Cuius ratio est, quia Christus nõ
meruit vnione hypostaticã Verbi cũ humanitate, neq;
gratiam habitualem, neque sua merita, quæ omnia
sunt effectus prædestinationis totius corporis mystici
cum capite: ergo. Hæc conclusio est communis, & eam
docet Augustinus libro de Prædestinatione Sanctо-
rum ca. 15. vbi dicit Christum esse præclarissimũ iubar

Universidad de Deusto
Biblioteca

prædestinationis, fuisseque prædestinatum, non so- A
lum vt homo ille esset filius Dei, sed vt esset caput & re
demptor omnium.

Tertia conclusio. Si totus effectus prædestinationis
nostræ consideretur in nobis quatenus distinguimur
tanquàm membra à capite Christo, certum etiam de-
bet esse, quòd Christus meruit nobis nostram prædes-
tinationem, hoc est, totum effectum prædestinationis
nostræ. Hæc conclusio probatur ex prima conclusio-
ne, quia nihil nobis datur à Deo saluatore, quod con-
ducat ad fœlicitatem, quòd non veniat à Deo propter
meritum Christi, ergo merita Christi siue Christus per
sua merita, meruit nobis totum effectum prædestina- B
tionis nostræ, ac per consequens vere dicitur meruisse
nostram prædestinationem. Secundò probatur & ex-
plicatur conclusio, quia omnia bona quæ fiunt in tem
pore ordinata ad nostram salutem, ab æterno statuta
sunt vt ita fierent, quo pacto in tempore fiunt: sed tem-
poraliter ita fit, quòd Christus meruit nobis omnia,
quæ à Deo recipimus ordinata ad nostram salutem, er
go ita sunt à Deo statuta, vt totus effectus prædestina-
tionis membrorum causaretur ex meritis Christi capi-
tis, sicut etiam præordinauit dare nobis effectum glo-
riæ propter merita nostra ex gratia sua. Hanc senten-
tiam tenet Durandus in. 3. distin. 10. quæst. 3. vbi ait C
Christum esse causam prædestinationis efficientem,
quantum ad effectum, quia est causa meritoria, quæ in
moralibus habet rationem efficientis. Et Bonaventura
in eadem distinctione, quanuis non loquitur expresè
de prædestinatione, sed de adoptione filiorum. Sed po
tissimè videtur probari hæc cõclusio ex illo ad Ephe. 1.
Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, qui præ
destinauit nos in adoptionem filiorũ per Iesum Chri-
stum in ipsum. Vbi quòd dicit, In ipso, significat non
aliter nos gratos Deo futuros esse, nisi quatenus præ-
sciebamur vniti Christo. Quod autem ait per ipsum, D
significat ipsum esse causam efficiẽtem & meritoriam
nostræ vnionis cum tali capite. Denique quod dicit, In
ipsum, significat causam finalem, quatenus nos sumus
prædestinati, vt simus conformes capiti Christo, & sic
in omnibus glorificetur Deus per Iesum Christum.
¶Sed quærit aliquis, an simpliciter loquendo ita sit cer
tum, quòd Christus meruit nobis nostram prædestina
tionem, sicut est certum quod meruit omnes dispositiones ad gratiam? respondetur & sit.

Quarta conclusio. Non potest esse differentia inter
catholicos nisi in modo loquendi. Hæc conclusio ex-
plicatur. Sunt enim Theologi, qui dicunt nomine præ E
destinationis nostræ esse intelligenda omnia media or
dinata à Deo ad nostram salutem, siue sint intrinseca in
nobis, siue in altero: & quia potissimum medium ordi-
natum à Deo ad salutem hominũ fuit incarnatio Chri-
sti, & meritum passionis suæ, negant Christum fuisse
causam nostræ prædestinationis, simpliciter loquẽdo:
quorum ratio est, quia nõ meruit suam incarnationẽ,
neque meritum passionis suæ. ¶Secundò probãt, quia
inter effectus prædestinationis alicuius hominis nume
rantur etiam orationes aliorum pro illo. v. g. Orationes
Sãctę Monicæ pro Augustino, & oratio Stephani pro
lapidantibus, fuit effectus prædestinationis Pauli, qui
lapidantium vestimenta seruabat, ergo multo magis
oratio Christi qua orauit pro Petro vt non deficeret
fides eius, fuit effectus prædestinationis Petri. Et oratio
qua Christus orauit pro electis, pro quibus efficaciter
orauit, fuit effectus prædestinationis illorum. Vnde
dicitur Ioann. 17. Ego pro eis rogo, non pro mundo
(scilicet oratione absoluta) sed pro his quos dedisti mi-
hi, quia tui sunt. ¶Tertio probant ex Diuo Thoma. 3.
par. quæst. 24. artic. 3. & 4. vbi docet, quòd Deus præ-
ordinauit nostram salutem, ab æterno prædestinando
vt per Iesum Christum compleretur. Neque D. Tho-
mas ibi, neque alibi asseruit Christum esse causam me-
ritoriam aut efficientem nostræ prædestinationis, sed
tantùm exemplarem, & quodammodo finalẽ. ¶Quar-
to probant, quia confitemur in symbolo, Qui propter
nos homines & propter nostrã salutẽ descendit de cœ-
lis, & incarnatus est, vbi particula, Propter, causam fina
lem significat, ergo humana salus finis est incarnatio-
nis, ac proinde incarnatio effectus est huius causæ fina-
lis. Non igitur Christus meruit nobis omnem effectũ
nostræ prædestinationis. Dicendum ergo est, quòd
hæc sententia absque periculo defendi potest, scilicet
quòd Christus non meruit nobis nostram prædestina
tionem, eò quòd non meruit omnem effectum nostræ
prædestinationis, scilicet incarnationem suam, & ipsius
merita.

Quinta conclusio sit. Nihilominus multo proba-
bilior sententia est & magis decens dignitatem Christi
Domini, quòd simpliciter loquendo asseratur, Chri-
stum meruisse nostram prædestinationem. Probatur
primò quòd sit sententia D. Tho. vbi supra. Nam cum
in articulo. 3. definisset, quòd Christus est exemplar
nostræ prædestinationis in articulo. 4. definit, quòd sit
causa nostræ prædestinationis, ergo aliquid amplius
intellexit, quàm quòd sit causa exẽplaris, scilicet quod
esset efficiens, quòd si est efficiens, ergo meritoria, nam
Christus quidquid in nobis efficit meruit vt efficiatur.
Secundò probatur quòd non potuit intelligere D.
Thom. Christum fuisse causam finalem tantum no-
stræ prædestinationis, hoc enim iam includebatur in
eo quod dixerat esse causam exemplarẽ. Omnis enim
exemplaris causa finis est exemplati immediatus, er-
go videtur quod D. Thom. intellexerit, Christum esse
causam efficiẽtem, ac proinde meritoriam nostræ præ-
destinationis. Tertio probatur. Quia incarnatio Chri-
sti & gratia vnionis, imo etiam gratia habitualis, mul-
to excellentius bonum est quàm reliqua omnia bona
gratiæ & gloriæ collata prædestinatis omnibus, ergo
illud bonum maius non ordinatur ad effectum præde-
stinationis membrorum tanquam effectus medius ad
causam finalem. Consequentia probatur. Quia finis
dignior est his, quæ sunt ad finem. Confirmatur ex il-
lo Roman. 8. Quos præscinit & prædestinauit confor-
mes fieri imaginis Filij sui, vt sit ipse primogenitus in
multis fratribus, ergo nostra iustificatio & glorificatio
effectus est virtutis capitis nostri, non solum tanquam
causa efficiens, sed etiam in genere causæ finalis, ergo
non potest idem respectu eiusdem in eodem genere
causæ finalis esse causa & effectus: non igitur Christus
Dominus aut merita eius sunt effectus nostræ salutis in
genere causæ finalis, sed econuerso, omnis nostra salus
est effectus Christi & meritum eius in genere causæ
finalis. Et vtrumque istorum, scilicet quod Christus sit
causa efficiens & finalis nostræ salutis datur intelligi in
testimonio citato. Nã in eo quod dicit, Cõformes fieri
imaginis Filij sui, significatur Christus vt causa finalis:
in eo

in eo autem quod ait, Vt sit ipse primogenitus &c.
significatur Christus vt causa efficiens. Nam dicitur
Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus. Et
gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Confir-
matur à simili. Nam vt D. Thom. dicit. 3. par. quæst. 7.
arti. 13. & quæst. 8. artic. 5. habitualis gratia Christi est
effectus gratiæ vnionis & ad illam manifestandam or-
dinatur, ergo à simili omnis nostra gratia nõ solum est
effectus gratiæ Christi in genere causæ efficientis, sed
etiam ad illam manifestandam ordinatur: & ita intelli-
gitur, Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, id
est, vt ostẽdatur esse primogenitus, iuxta illud Psal. 44.
Vnxit te Deus oleo lætitiæ præ participibus tuis. No- B
mine autem vnctionis & olei significatur ineffabilis
vnio hypostasis Verbi ad humanam naturam.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum respõ
detur, quòd D. Thom. nullam aliam causam aut
rationem nostræ prædestinationis reddit ex par
te nostra, præter diuinam voluntatem: cum quo tamen
bene stat quòd ex parte Christi assignetur causa meri-
toria nostræ prædestinationis. Ad confirmationem
respondetur, quòd potius ex illo testimonio probatur
tertia & quinta conclusio nostra, quia ibidem dicitur,
In quo, idest, in Christo, & nos sorte vocati sumus &c.
itaque propositum Dei, quo nos prædestinauit, nõ ex- C
cludit, sed potius includit Christum & merita eius tan-
quam causam totius effectus prædestinationis nostræ.
¶Ad secundũ respondetur, quòd Augustinus illic so-
lum intendit excludere merita ex parte hominis qui
fit Christianus, sicut excludũtur merita ex parte Chri-
sti, vt esset Christus. Cæterum non excluduntur meri-
ta Christi vt finis Christiani. ¶Ad tertium respon-
detur, quòd si loquamur de facto secundum diuinã præ-
destinationẽ ita res habet, quòd si auferatur Christus,
nullus homo manet prædestinatus. Si autem loquamur
de potentia Dei absoluta, non valet consequentia. Po-
tuisset enim Deus homines prædestinare absq; merito
Christi. Ad confirmationem dicitur, nego sequelam:
quia illa conditionalis falsa est, scilicet, si Adam in gra- D
tia perstitisset, non esset prædestinatus, imò verò esset
prædestinatus, sed non sicut modo de facto prædesti-
natus est per meritã Christi. ¶Ad quartum poterat ab-
solutè cõcedi sequela, scilicet quòd Deus ideo nos præ-
destinauit, quia præscinit merita Christi, dũmodo cau-
salitas significata per illas particulas, ideo, & quia, non
attribuatur diuinis actionibus prædestinationis & præ-
scientiæ inter se, sed referatur illa causalitas ad effectum
prædestinationis nostræ, cuius causa sunt merita Chri-
sti præscita. Cæterum melius videtur distinguere id
quod dicitur, quia præscinit merita Christi. Si enim in- E
telligatur, quia solũ præscinit merita Christi, quæ ipse
met Deus non prædestinauerit ad salutem nostram ef-
ficiendam, falsum est: imò verò ideò præscinit illa meri
ta Christi, quia ille prædestinauit ipsa. Si autem intelli-
gatur, quia Deus præscinit merita Christi, quæ ipse pre
destinauit, concedo sequelam. Neque obstat id quod
dicitur Roman. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius,
quia ibidem sequitur, per redemptionem, quæ est in
Christo Iesu. Dicimur ergo iustificari gratis, quia vt ex-
plicatur in Concil. Tridenti. sess. 6. cap. 8. nihil eorum
quæ iustificationem præcedunt, siue fides siue opera,
quæ iustificationem præcedunt, siue fides siue opera,
ipsam iustificationis gratiam promerentur. Si enim gra
tia est, iam non ex operibus, scilicet, nostris. Ecce ergo

A quomodo inter se conueniunt iustificari gratis, & per
redemptionem. Tota enim iustificatio gratis confertur
nobis, etiam ipsa dispositio ad' gratiam, quantum est ex
parte nostra, & tota est per redemptionem & meritum
Christi. Meruit enim Christus non solum gloriam sui
corporis physici, sed etiam exaltationem sui nominis
in hoc quòd homines fiant fideles & iusti & beati, imò
etiam quòd omnium dominetur, iuxta illud Psalm. 2.
Postula à me & dabo tibi gentes hæreditatem tuã, &c.
¶Ad quintum respondetur ex quinta conclusione no
stra, quòd quanuis Christus sit mediator Dei & homi-
num, & sit datus nobis redemptor, & vt sic sit effectus
B prædestinationis Dei, qui prædestinauit totum corpus
mysticum cum capite, tamen non proprie ipse Chri-
stus dicetur effectus nostræ prædestinationis, quia in
nullo genere causæ nostra prædestinatio potest esse
prior prædestinatione Christi, cùm eius prædestinatio
sit exemplar & finis & efficiens causa nostræ prædesti
nationis. Constat etiam, q̃ totus effectus nostræ præ-
destinationis non potest esse dispositio ad effectũ præ-
destinationis Christi capitis nostri, atque ita in nullo
genere causæ potest esse prior nostra prædestinatio
prædestinatione Christi.

Ad argumenta Driedonis respondetur. ¶Ad pri-
mum dicitur, quòd in eo quod dicitur. Nisi Pa-
ter qui misit me traxerit eum, nõ excluditur me
dia virtus Christi & meritum eius, quo trahimur à Pa-
tre, imò etiam ipse dicit alibi, Nemo venit ad Patrem ni
si per me, & nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.
¶Ad secundum dicitur, quòd in eo quod habetur, Se-
cundum propositum gratiæ Dei, includitur etiam me-
ritum Christi tanquàm effectus potissimus illius pro-
positi; quia in Christo proposuit Deus reconciliare si-
bi omnia, vt dicitur ad Ephes. 1. ¶Ad tertium ex Augu
stino dictum est in solutione ad. 2. principale argumen
tum. ¶Ad quartum respondetur iuxta doctrinam pri-
mæ conclusionis, necessarium esse confiteri omnes di-
spositiones supernaturales dari nobis per meritũ Chri-
sti. Item etiam omnia media temporalia & naturalia
quatenus subordinantur prouidentiæ prædestinantis
ad effectum prædestinationis, conferuntur nobis à Deo
per merita Christi. v. g. quòd non deficeret aqua & mi-
nister ad baptizandum istum puerum, processit ex di-
uina prædestinatione per meritum Christi. Vide quæ
diximus supra in hac quæstione, arti. 2. dubio. 2. nota-
bili. 1. vbi ostendimus etiam ipsa temporalia posse ca-
dere sub prædestinatione.

Denique ad argumenta posita in quarta cõclu-
sione respondetur. Ad primum dicitur, q̃ non
omnia media ordinata à Deo ad salutem no-
stram sunt effectus nostræ prædestinationis. Sunt
enim quædam media, quæ quanuis respectu principa-
lis agentis & actionis illius sunt verè effectus & media
ad finem. v. g. incarnatio, meritum Christi, &c. effectus
sunt Dei saluatoris & iustificatoris, & vt sic sunt media
ordinata ad finem, qui est actio Dei, quatenus est à
Deo agente, & ita dignior est finis quàm medium: sed
tamen respectu nostræ salutis vt est quoddam bonum
nostrum & in nobis receptum non habet incarnatio
rationem effectus, sed potius causæ, neque rationem
medij ad finem, sed potius rationem finis. ¶Ad secun-
dum dicitur, quòd non est eadem ratio de oratio-
ne vnius membri respectu alterius, & de oratione

Universidad de Deusto
Biblioteca

Christi pro nobis. Potest enim esse vnum membrum ordinatum ad aliud per operationem suam tanquàm ad finem, non autem Christus aut operatio eius meritoria. Respondetur secundò, quòd etiam inter ipsa mẽbra quædam excellentiora dicuntur esse propter alia, id est, propter propriam operationem circa alia, quæ operatio melior sæpè est quàm effectus, ac per consequens, talis effectus non potest habere rationem finis. Et per hæc responsum est ad tertium. ¶ Ad quartum dicitur, quòd nostra salus potest dupliciter considerari: primo vt passio nostra recepta in nobis, & vt proprium bonum, & ita non est finis incarnationis Christi. Alio modo, vt est actio Dei, & sic potest intelligi, cum dicimus propter nos homines, & propter, &c. q particula, propter, dicat rationem causæ finalis, & sit sensus, quòd propter amorem hominum & vt saluaret homines, incarnatus est, &c. Tunc enim diuinus amor & actio diuina saluandi potest habere rationem finis respectu incarnationis Christi, & respectu meriti ipsius.

DVbitatur iam principaliter in tertio loco circa secundam & tertiam conclusionem quas circa solutionem ad tertium D. Thomæ notauimus, An reprobationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte reproborum. Hoc est, An præscietia demeritorum sit causa reprobationis. Hic titulus proportionabiliter intelligatur, sicut explicatus est à nobis titulus huius articuli quinti, videlicet, quòd hic non quærimus de causalitate aliqua respectu diuini actus qui dicitur reprobatio, quia ille nullam causam potest habere, sed quærimus de toto effectu reprobationis, an ex parte reprobati detur aliquod demeritum præscitum à Deo propter quod totus effectus reprobationis cadat super illũ hominem?

Pro parte affirmatiua arguitur primò. Ante præscietiam peccati, præsertim originalis, nullus intelligitur effectus reprobationis, ergo præscientia peccati siue peccatum prescitum potest esse causa & ratio reprobationis. Patet consequentia. Quia omnis effectus reprobationis qui superuenit peccato, debetur peccati demerito, ergo si peccatum præsupponitur ante omnem effectum reprobationis, necesse est vt ipsum sit sufficiens ratio reprobationis. Antecedens probatur. Quia peccatum præuidetur simul cum præuisione naturæ defectibilis & deficientis: sed præuisio naturæ prius est secundum rationem quàm præuisio ordinis supernaturalis, siue reprobationis siue prædestinationis, ergo. Confirmatur ex significatione nominis reprobationis. Nunquàm enim Deus reprobat bonum, sed potius diligit illud: at verò ante peccatum omnia sunt bona, ergo ante peccatum non est aliquis effectus Dei reprobantis, ergo omnis effectus reprobationis præsupponit peccatum, ac proinde peccatum potest esse causa & ratio reprobationis. ¶ Secundò, si aliquis effectus reprobationis antecederet peccatum, maximè esset permissio peccati, sed permissio peccati non est effectus reprobationis, ergo nullus effectus reprobationis antecedit peccatum. Minor probatur. Nam si permissio esset effectus reprobationis, aut esset effectus tanquàm medium ordinatum à Deo ad vltimum effectum reprobationis, aut esset vltimus effectus reprobationis, hoc secundum dici non potest, quia constat quòd ipsa punitio iustitiæ vindicatiuæ posterior est permissione peccati, neque primum dici potest, quia si permissio peccati effectus est reprobationis primus, sequitur quòd per se ordinetur à Deo ad finem reprobationis, scilicet ad puniendũ homines: consequens videtur nimis durum & indecẽs diuinam bonitatem, & contra illud Sap. 1. Deus mortẽ non fecit, neque lætatur in perditione viuorum. Item neque verificaretur quod dicitur à Theologis, quòd Deus voluntate antecedente vult omnes homines saluos fieri: at vero si ante omne peccatum præscitum ordinat Deus aliquod medium ad punitionem multorũ hominum, ergo non voluntate antecedenti vult omnes homines saluos fieri. Patet consequentia. Quia voluntate antecedenti velle omnes homines saluos fieri est quòd ante præscientiam peccati nolit Deus absolute aliquos reprobare. Confirmatur. Quia reprobatio dicitur odium Dei Rom. 9. Iacob dilexi, Esau autem odio habui, sed odium Dei non est nisi circa peccatum & peccatorem, iuxta illud Sap. 14. Similiter autem odio sunt Deo impius & impietas eius, ergo sicut odiũ Dei præsupponit peccatum præscitum, ita etiam & reprobatio. ¶ Tertiò. Non videtur rationabile, quòd Deus permittat fieri peccata ex certa prouidentia sua, vt postea ea puniat, ergo permissio peccati non est effectus prouidentiæ, neque reprobationis. Antecedens probatur. Quia in humanis bonus gubernator permittit ex prouidentia aliqua peccata, quia non potest omnia impedire, ergo Deus qui potest omnia impedire non ex prouidentia permittit. Confirmatur. Quia iustitia punitiua non est per se intenta, sed tantum ex suppositione culpæ punibilis, sed peccatum est priusquàm ipsa punitio, ergo nulla ratione pertinet ad diuinam prouidẽtiã permittere peccatum propter perfectionem vniuersi. Confirmatur secundò. Quia esto sit perfectio vniuersi ostensio iustitiæ vindicatiuæ Dei, tamen ad hũc finem sufficiebat punitio malorum angelorum, ergo punitio hominum non erat conueniens ad perfectionem vniuersi. Hoc argumentum cum suis confirmationibus refert hic Caietanus ex Henrico & Aureolo. ¶ Quartò. Reprobatio præsupponit prædestinationem Christi: sed prædestinatio Christi præsupponit præscientiam peccati, ergo de primo ad vltimum reprobatio præsupponit præscientiam peccati, ac per consequens permissionem peccati, eò quòd prius est secundum rationem quod Deus velit permittere peccatũ, vt diximus supra arti. 3. quàm quod præsciat peccatum futurum. Maior probatur. Quia omnis effectus reprobationis ordinatur ad gloriam Christi, qui constitutus est à Deo iudex viuorum & mortuorum. Minor patet ex illo D. Thomæ. 3. part. quæst. 1. artic. 3. ad. 4. Vbi expresiſsime id asserit, & ibi optime explicatur à Caietano. Et ratio manifesta est. Quia Christus prædestinatus est vt esset redemptor, vt docet August. tomo. 7. lib. de Prædestinato Sancto. cap. 15. sed redemptio præsupponit peccatores redimendos præuisos à Deo, non igitur permissio peccati est effectus reprobationis. ¶ Vltimo. Reprobatio aliquorum hominum non est operatio misericordiæ diuinæ, ergo est operatio iustitiæ diuinæ. Antecedens patet, consequentia probatur ex illo Psalmi. Vniuersæ viæ Domini misericordia & veritas, hoc est, misericordia & iustitia: & in omni opere Dei inuenitur ratio iustitiæ, vt supradiximus, ergo iniustum videtur quod Deus reprobet homines & non propter peccata.

De

Damasen. in D. Aug. circa propo. 6. Damasc.

DE hac quæstione variæ sunt sentẽtiæ. Prima est D. Aug. q in hominibus datur causa reprobationis ex parte reprobati, scilicet, originale peccatũ, ita sanè quod Deus ab æterno præuidit totã massam humani generis originali macula infectam ex peccato Adę. Ex qua massa statuit Deus misericorditer quosdã liberare, alios verò iustè propter originale peccatũ reprobare, ibidẽq; relinquere atq; dãnare, & ab eis debitũ propeccato exigere. Hanc opinionẽ tenet Aug. in plurimis locis in epist. 105. to. 2. & lib. 1. ad Simplicianum. q. 2. to. 4. & in Enchirid. à cap. 94. vsque ad. 100. to. 3. & lib. de Prædest. & gratia ca. 3. & 7. tom. 7. & lib. de Prædest. Sanctorũ cap. 8. & 9. to. 7. ¶ Argumetum potissimum pro hac sententia est, quod facit ipse Augustinus in locis citatis ex illo Rom. 9. Antequã quidquã boni vel mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori. Vbi citat Apostolus testimonium Malach. 1. Iacob dilexi, Esau autẽ odio habui. Circa quod testimonium inquit Augustin. in epistola citata. Quid enim diligebat Deus in Iacob antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitũ misericordiæ suæ donum? Et quid oderat in Esau antequã fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum? Deinde ibidem reijcit Augustinus quandam responsionem falsam, scilicet, quòd ideo nondum natorum aliũ oderat, alium diligebat: quia eorum futura opera præuidebat. Et dicit Augustinus, quod est mirum talẽ sensum acutissimum, quem isti assignant, defuisse Apostolo. Cum enim Apostolus rem stupendam proposuisset, quomodo, scilicet de nondum natis, neque aliquid agentibus boni aut mali recte dici potuerit, q vnũ dilexerit Deus, & alium odio habuerit, ipsemet Apostolus sibi obiecta quæstione, motum exprimens auditoris, inquit ibidem. Quid dicemus ad hæc? nũquid iniquitas est apud Deum? Absit. Hic ergo erat locus opportunus vt responderet Apostolus, quod isti respondent, scilicet quod quia Deus futura opera præuidebat, ideo Iacob elegit, Esau autem odio habuit. Sed nihil tale respondit Apostolus: quin potius citat id quod dictum est Moysi Exod. 33. Miserebor cuius miserebor, & misericordiã præstabo, cuius misertus sum, ergo non currentis neq; volentis, sed Dei miserentis est. Concludit itaq; ibi Augustinus, quòd seclusò omni respectu ad futura opera siue bona siue mala, Iacob dilexit quatenus proposuit misericorditer illum eripere ex massa originalis iniquitatis, Esau verò in ipsa iniquitatis massa iustè proposuit damnare, cum tamen potuisset iustè vtrumque damnare. Et vtitur sæpissime locis citatis, exemplo de duobus debitoribus, quorum alteri creditor cõdonat debitum, & ab altero iuste requirit debitum, & tamen neutri facit iniuriam, sed alteri facit misericordiam. Concluditer ergo Augustinus, quod non ponitur actuale peccatum causa reprobationis: sed solum originale: vt patet etiã expresse in libro citato de prædestinatione & gratia cap. 7. & lib. 2. contra duas epistolas Pelagia. ca. 7. Hactenus de sententia Augustini.

Hæc sententia August. non modicam habet difficultatem. Arguitur contra illam. Primò, quia omnis permissio peccati, in quo quis moritur, siue originale sit siue actuale effectus est reprobationis, ergo ex parte reprobati non datur causa reprobationis ipsum peccatũ siue originale siue actuale. Cõsequẽtia patet, quia quod debet esse causa & ratio reprobationis necesse est vt sit causa totius effectus reprobationis: sed peccatũ originale siue actuale non potest esse causa permissionis eiusdem peccati, alioquin ipsamet permissio peccati esset pena eiusdem peccati, vt v. g. diuina permissio quòd Adam peccaret, qui erat caput totius naturæ, & in illo tota natura rueret, esset pena eiusdem peccati, quod est incredibile. Non enim punit Deus peccatum futurum, sed præteritum. Antecedens probatur. Nam omnis permissio peccati est effectus diuinæ prouidentiæ, vt ostendimus etiam ex August. in articul. 3. huius quæstionis, ergo cum permissio peccati sit effectus diuinæ prouidentiæ, quatenus Deus ordinat permissionem ad finẽ supernaturalem, scilicet ad ostensionem iustitiæ & misericordiæ suæ, necesse est vt respectu quorundam ipsa permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet respectu illorum qui permittuntur cadere, & derelinquũtur in peccato vsque in finem.

Secundò. Nã multi ex hominibus reprobatis à Deo assequuntur remissionem originalis peccati: ergo non sunt reprobati propter illud. Antecedens patet in multis baptizatis, qui postea condemnantur. Imo vero in ipsomet Esau qui proculdubio cum esset filius Isaac viri fidelis & iusti necessario creditur circumcisus octauo die, sicut & Iacob. Consequentia verò probatur, quia impossibile videtur & omnino incredibile, quòd Deus ab æterno statuerit originalem culpam misericorditer & verè remittere, & nihilominus propter illam culpã hominem reprobauerit.

Tertio. Nam si peccatum originale est causa reprobationis quanuis sit remissum vel remittendum, necesse est, vt paulò antedicebamus, quòd sit causa totius effectus reprobationis, sed effectus reprobationis est derelictio & damnatio propter peccatum, ergo originale peccatum iam remissum, est causa & ratio condemnationis æternæ, quod nullus fidelium dicere audebit, ergo non est probabilis sententia August.

Quarto & est confirmatio præcedentis. Originale peccatum omnibus paruulis baptizatis æqualiter remittitur, ergo nemo illorum propter illud condemnabitur tanquam propter demeritum. Consequentia probatur, quia pœna æterna non respondet per se peccato iam remisso. Sed dicũt aliqui respondẽtes pro sentẽtia Aug. q paruulus baptizatus nõ dãnabitur propter originale peccatum, sed nihilominus reprobatus est à Deo propter originale peccatũ. Hęc tamẽ responsio stare nõ potest, primò quia in doctrina D. Aug. locis citatis nõ solũ habetur propter originale peccatũ improbari seu reprobari homines, sed etiã dãnari, & in dãnationis massa iustè derelinqui, vt patet in lib. de Prædest. & gratia iã citato cap. 6. vbi ait, q Deus cui vult donat illud peccatũ originale, & à quo vult debitũ iustè poscit. Vbi loquitur de peccato originali, ppter quod omnes homines reprobi reprobatur. Et cap. 16. ait, quòd dãnatis pœna iusta redditur. Appellat autẽ dãnatos eos, qui originali peccato sunt infecti, propter quod pœna iusta redditur priuationis æternæ beatitudinis. Deinde, quia non soluitur argumentum quòd faciebamus: si enim propter originale peccatum reprobati sunt etiam baptizati, ergo etiam propter illud condemnabuntur. Probatur consequentia, quia vt dicebamus, quod est causa reprobationis, debet esse causa totius effectus reprobationis, sed vltimus effectus reprobationis est damnatio æterna, ergo si originale peccatum

Universidad de Deusto
Biblioteca

est causa reprobationis, plane colligitur quòd sit causa damnationis æternæ. Et denique contra istam solutionem facit, quòd reprobatio pertinet ad iustitiam Dei, iuxta sententiam Augustini libro. 2. de Bono perseuerantiæ capit. 8. sicut & prædestinatio pertinet ad misericordiam, sed non videtur esse opus iustitiæ diuinæ ꝙ aliqui reprobentur in infernum propter peccatũ, quod sibi misericorditer remissum est, ergo &c.

Quinto. Remisso semel originali peccato per baptismum, rogò quis nam sit primus effectus reprobationis huius hominis baptizati, qui dicitur reprobatus esse propter peccatum originale? Quòd si dicas, vt videtur necessariò dicendum, quòd diuina permissio cadendi in peccatum actuale & derelictio in illo est primus effectus reprobationis: tunc est argumentum. Illa permissio non potest esse pœna peccati originalis iam remissi, ergo Deus propter originale peccatum non permittit istum hominem cadere in actuale peccatum. Cõsequentia patet, & probatur antecedens. Originale peccatum æqualiter remittitur omnibus paruulis & quantum ad culpam & quantum ad pœnam, quæ per se respondet & debita est peccato originali: sed permissio cadendi in actuale peccatum, in quo aliquis derelinquitur, non est communis pœna omnibus contrahẽtibus originale peccatum & illis debita, & multò minus est communis pœna omnibus baptizatis, ergo non respõdet per se talis pœna originali peccato, aut certè non æqualiter omnibus baptizatis remittitur originale peccatum.

Sextò. Si permissio cadendi in actuale peccatum est effectus reprobationis, ergo etiam permissio originalis peccati, quo tota natura infecta est peccante Adam, erit effectus reprobationis. Probatur consequẽtia, quia nõ est maior ratio quare potius permissio actualis peccati & derelictio in illo sit effectus reprobationis, quàm permissio peccati originalis & derelictio in illo. Quòd si ita est, quòd in quibusdam permissio peccatio originalis totius naturæ in Adam effectus est reprobationis, sequitur quòd originale peccatum non possit esse causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis. Patet sequela. Quia primus effectus est permissio ipsa originalis peccati, cuius effectus originale peccatum non potest esse causa neque demeritoria, quia non decet diuinam iustitiam, vt pœna peccati sit prior quàm ipsum peccatum, constat autem quòd permissio illa prior est quàm ipsum peccatum, ergo. Neque etiam ipsum peccatum est causa finalis diuinæ permissionis, quia Deus non ordinat permissionem ad peccatum, sed ad ostensionem iustitiæ suæ in punitione peccati. Cum igitur in doctrina August. lib. 1. de ciuit. cap. 8. & multis alijs in locis, permissio peccati sit effectus diuinæ prouidentiæ, non videtur esse aliqua ratio quare non sit effectus reprobationis quorundam qui in peccato derelinquũtur, si nomine reprobationis intelligimus diuinã prouidentiam circa eos qui non sunt prædestinati, vt intelligit D.Tho. hìc in art. 3. & hæc de sententia August.

Secunda sententia.

ALtera sententia est quorundam Theologorum Thomistarũ dicentium, ꝙ datur causa reprobationis ex parte reproborũ, in quibusdam solum originale peccatum, in quibusdam verò solum actuale, in alijs autẽ originale & actuale simul. Hanc sentẽtiam tenuit Soto super epist. ad Rom. cap. 9. Et de reprobatione Angelorum eodẽ modo opinatur, & existimat opinionem esse D.Tho. in fine lectionis secundæ super illud Rom. 9. Iacob dilexi, Esau autẽ odio habui: quia dicit ibi D.Tho. præscientia meritorum nõ potest esse aliqua ratio prædestinationis, quia merita præscita cadunt sub prædestinatione: sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis. Eandem sententiam tenet Scotus in. 1. sent. distin. 41. quæst. 1. asserens quòd peccatum finale præuisum est ratio reprobationis, & probat. Quia reprobare nihil aliud est quã velle damnare, Deus autẽ cum sit iustus neminem vult dãnare nisi propter peccatum, ergo. Hæc sententia potest confirmari argumentis in principio huius dubij factis.

Hanc etiam sententiam legit in hac schola Salmantina & illã tenuit frater Petrus de Sotomaior, quondam primarius professor, & opinabatur se probare eam ex D. Tho. 3. contra gent. cap. 159. vbi docet ꝙ non immeritò imputatur ad culpam ei, qui impedimẽtum præstat receptioni gratiæ: & inde colligebat ꝙ homines reprobantur propter hoc impedimentum, quod præstãt gratiæ Dei, quia paratus est omnibus subuenire, & vult omnes homines saluos fieri. Existimabat etiam ꝙ cum Augustinus semper afferat pro causa reprobationis originale peccatum, inde fit cõsequẽs quòd multo magis actuale peccatum possit esse causa reprobationis. Sed profectò quidquid sit de hac consequentia, tamen Augustinus ex presse negat actuale peccatum causam esse reprobationis Esau. Item prædicta sententia eadem ratione tenetur cõcedere, ꝙ in Angelis datur ratio & causa reprobationis, ideſt totius effectus reprobationis ipsum peccatum quod commiserunt. Tenetur etiam cõsequẽter asserere, ꝙ permissio peccati propter quod aliquis damnatur in æternum, non est effectus reprobationis, cum ipsius permissionis peccati nõ possit esse causa idem peccatum: neque totius effectus reprobationis dabitur causa.

Tertia sententia est D.Tho. quòd simpliciter loquendo non datur causa aut ratio reprobationis ex parte reprobati, sicut neque datur prædestinationis ex parte prædestinati. Et nota quòd hæc sententia duplicem potest habere sensum. Alter est, quòd nõ potest assignari causa ex parte huius reprobati quare potius illum reprobauerit Deus, quàm alium. v.g. quare potius reprobauit Esau quam Iacob. Et in hoc sensu comparatiuo non potest dari aliqua causa aut ratio ex parte Esau, quæ non etiam potuisset esse causa reprobationis Iacob, quia ex parte sua vterq; fuit æqualis, & pari ratione vterq; poterat reprobari in illa massa corrupta. Et hoc verũ est in sententia August. in locis citatis. Cuius ratio est, quia vterq; in eo peccato originali fuit conceptus, & ex eodẽ cõcubitu eorundẽ parẽtũ, in eodemq; vtero gestati & nati eodẽ tempore; sed solũ ipse assignat causam ex parte djuinæ voluntatis, quatenus voluit misereri Iacob, & iuste derelinquere Esau. Et ex professo Aug. reijcit illã rationẽ & causam differentiæ, quã aliqui assignant, scilicet ꝙ quia Deus præsciuit futura mala opera Esau, ideo reprobauit illũ: hoc enim videtur (ait Aug.) cõtrariari Apostolo dicẽti, Nõ ex operibus, sed ex vocãte &c. Vbi dicit Aug. excludi vniuersa opera præterita, præsentia, & futura. Itẽ arguit Aug. cõtra hãc sentẽtiã, quia pari ratione diceretur, ꝙ Iacob est electus propter futura bona opera, quæ præsciuit Deus ipsum facturũ. Cõsequẽs autẽ iudicatur Pelagianus error à D.August. quia ipsa futura bona opera sunt effectus

effectus electionis Dei. Fateor tamen ego, quòd consequentia huius argumenti non est demonstratio, sed facilè poterat negari à sequentibus contrariam sententiã, & assignari differentiam prædestinatione & reprobatione, quòd prædestinatio est causa non solùm consequutionis vltimi finis, sed etiam mediorum ad vltimũ finem. Reprobatio vero quanuis sit causa eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ, non tamẽ est causa eius quod est in præsenti, scilicet peccati, propter quod totus reprobationis effectus potest cadere super reprobum tanquam propter demeritum. Quòd si quis respondeat pro D. August. quòd ista permissio peccatia actualis est reprobationis effectus, cuius non potest esse causa ipsum actuale peccatum permissum; Tunc erit replica, nam pari ratione dicitur, quòd permissio ruinæ totius humanæ naturæ in Adam fuit effectus reprobationis quorundam, qui scilicet derelicti sunt in massa damnationis, ac per consequens, neq; originale peccatum erit ratio & causa damnationis eorum qui reprobantur, siquidem non fuit causa illius permissionis. Quapropter, vt postea dicemus, non est minus probabilis, imò fortè probabilior secunda illa sentẽtia, quàm prima D. Augustini. ¶ Alter sensus est, quòd simpliciter loquendo, id est, non comparatiue, sed absolute cõsiderando ipsos reprobos, non datur causa aut ratio ex parte ipsorum suæ reprobationis, id est, totius effectus reprobationis. Et in hoc sensu est sententia D. Tho. expressa art. 3. Et probatur, quia pertinet ad diuinã prouidentiam non solum homines in vitam æternam ordinare, sed etiam permittere aliquos ab isto fine deficere, & hoc dicitur reprobare. Et sicut prædestinatio est pars prouidentiæ respectu eorum qui diuinitùs ordinantur ad salutem æternam, ita reprobatio est pars prouidentiæ respectu illorum qui ab hoc fine deficiunt. Et sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiã & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam & inferendi damnationis pœnam pro culpa. Hæc D. Thom. Ecce ergo quomodo secundùm sententiam D. Tho. non potest assignari causa aut ratio ex parte reproborum totius effectus reprobationis: siquidem illius permissionis peccati propter quod aliquis damnatur, siue sit originale siue actuale, non potest esse causa ipsummet peccatum, vt patet in paruulis qui cum solo peccato originali moriuntur, quod quidem quanuis possit esse causa & ratio vt paruuli derelinquantur in ipso, tamen non potuit esse causa & ratio quare permiserit Deus vt tota natura rueret in Adam. ¶ Pro intelligentia tamen pleniori huius sententiæ nota, quòd quanuis vnius effectus prædestinationis possit esse causa alius effectus, vt satis explicatum est in principio huius articuli, non tamen vnius effectus reprobationis potest esse causa alius effectus reprobationis. v. g. primus effectus reprobationis est permissio peccati, alter effectus est derelictio in peccato, per hoc quòd Deus iustè negat auxilium efficax suæ misericordiæ, quo peccator cõuerteretur de facto, vltimus effectus est æterna damnatio atq; punitio. Nũc ergo si attentè consideremus, non inuenimus permissionem causam esse derelictionis in peccato, sed potius ipsum peccatum est ratio & causa quare iustissimè in ipso derelinquatur peccator, cuius tamen peccati diuina permissio nullatenus est causa, ac per consequens nec derelictionis in illo. Similiter etiam, nec derelictio in peccato, quatenus est à Deo negante auxilium efficax suæ misericordiæ quo ille homo conuerteretur, potest esse causa punitionis æternę; quia ipsa derelictio non est demeritoria neque culpabilis, cum sit ex Deo, sed potius est iusta pœna peccati præcedentis, propter quod meretur homo non solum vt negẽtur ei auxiliũ efficax gratiæ præparantis, sed etiam æternam punitionem. Habemus itaque, quòd isti effectus reprobationis non sunt ad inuicem ordinati in ratione causæ & effectus; sed omnes simul ordinantur ad vnum finem, scilicet omnes simul & collectiuè ordinantur ad hunc finem intentum à Deo ad ostensionem iustitiæ suæ, & ad ostensionem maioris misericordiæ erga prædestinatos, vt sæpe confirmauimus ex illo Roman. 8. Quòd si Deus volens ostendere, &c.

Habemus ex doctrina D.Tho. in art. 3. ad. 2. quòd diuina reprobatio quanuis non sit causa culpæ, est tamẽ causa derelictionis in peccato & æternæ pœnæ, & cum iam dixisset in ipso articulo, quòd reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, constat ex eius sententia, quòd sola diuina voluntas sit causa totius effectus reprobationis efficiens: & diuina bonitas sit causa finalis, sicut ipse docet hic ad. 3. vbi repræsentatio diuinæ bonitatis in effectibus asseritur esse causam tam prædestinationis, quàm reprobationis absolutè loquendo & in communi, tametsi in singulari quare potius hos elegerit & illos reprobauerit, non habet rationem adæquatam & causam nisi diuinam voluntatem efficientem, quatenus Deus libere voluit in istis repræsentare bonitatem per modum iustitiæ, in quibus non minus poterat repræsentare per modum misericordiæ, quàm in alijs in quibus placuit Deo repræsentare suam bonitatem per modum perfectæ misericordiæ. Hæc sententia D.Tho. asseritur & confirmatur ab eodem lib. 3. contra gent. cap. 161. & 163. & super epistolam ad Rom. 9. lect. 2. & potissimum argumentum pro hac sententia illud est, quod primo loco posuimus contra sentẽtiam Augustini. Intelligit enim D.Tho. nomine reprobationis diuinam prouidentiam permittendi aliquos incidere in culpam & derelinquẽdi illos in illa, & puniendi in æternum propter illã, atq; ita necesse est, vt totius effectus reprobationis collectiuè non possit assignari tanquam causa & ratio ipsum peccatum in quo quis derelinquitur, quia illud non potest esse causa permissionis incidendi in ipsum peccatum. Deniq; probatur hæc sententia D. Thom. quia tenentes illam non incidunt in angustias & inconueniẽtia in quibus aliæ opiniones versantur, sed facile dissoluuntur argumenta quæ fiunt contra opinionem D. Thom. vt statim videbimus. ¶ Sed opere pretium erit priùs quædam aduertere circa sententiam Augustini, quæ omnino cauenda sunt ab eis, qui illam volunt defendere, & simul ostendere viam, qua hæc sententia vtcumq; possit defendi. Ante omnia cauendum est ne concedatur, quòd aliquis propter originale peccatum iam remissum tanquam propter causam demeritoriam damnetur pœna damni, quæ consistit in priuatione visionis beatificæ. Hoc enim esset error in fide: quia secundùm fidem illa pœna damni remittitur simul cum culpa originali in baptismo, per quem aperitur regnũ cœlorum, cum igitur culpa originalis non redeat, quæ semel per baptismum ablata est talio quin repetendus esset baptismus, necesse est vt pœna damni inquãtum

Universidad de Deusto
Biblioteca

debita originali peccato nunquam redeat, aliquin non esset iusta pœna. Ex quo sequitur euidenter, quod neq; ab æterno Deus habuit propositum priuandi aliquem æterna beatitudine propter originale peccatum remittendum. Vnde Concilium Trident. Sessio. 5. decre. 5. diffinit, quòd totaliter originale peccatum per baptismũ remittitur & reatus illius, & nihil damnationis manere ijs, qui iustificati sunt per baptismum. At verò si maneret reatus ad pœnam damni, hoc est, obligatio ad illam propter peccatum originale iam remissum, multum damnationis maneret his, qui sunt in Christo Iesu, quod est contra Apostolum Rom. 8. hoc supposito, quòd nemo catholicus negabit, sententia Augustini multipliciter, sed semper difficillimè, defenditur ab aliquibus.

Primus igitur modus defendendi illam est positus in prima opinione, scilicet, q̃ D. August. est intelligendus de peccato originali in quo aliquis finaliter moritur, sed hoc iam ostendimus esse contra mentem Aug. qui omnino excludit actualia peccata futura præscita, causam esse reprobationis Esau.

Secundus modus est. Posset enim aliquis dicere, quod quanuis originale peccatum non redeat secundùm se, quod semel remissum est: redit tamen secundũ quandam ingratitudinem receptæ misericordiæ in baptismo. Sic enim scholastici concedunt, quòd peccata semel remissa per pœnitentiam redeunt per sequens peccatum, secundum quandam ingratitudinem, atque ita verificabitur, quòd propter originale peccatũ iam remissum aliquis homo & reprobatur & damnatur aliquo modo, scilicet, propter ingratitudinem, quæ est in peccato actuali. Sed tamen hic modus dicendi nõ consonat cum doctrina Augustini, quia illa ingratitudo etiam si esset speciale peccatum, pertineret ad actuale peccatum tanquàm eius circunstantia: at D. August. excludit omnino actualia peccata, negans illa esse causam reprobationis, ergo. Deinde alicui potest remitti originale peccatum, qui postea damnabitur absque aliqua circunstantia ingratitudinis. Probatur. Si infans baptizatus rapiatur à Paganis, & constituatur vbi non possit habere notitiam fui baptismi, sed mortaliter peccans contra legem naturæ damnabitur, in hoc casu non habet locum prædicta responsio.

Tertius modus est, qui profertur à quibusdam, quòd quanuis originale peccatum remittatur in baptismo, quantum ad culpam & æternam pœnam damni sibi debitam, tamen non remittitur quantum ad pœnas tẽporales, & quantum ad vulnera naturæ, quæ manent secundùm D. Tho. 1.2. q. 85. art. 3. Manet enim in intellectu vulnus ignorantiæ, quæ est quædam ruditas ad verum sibi necessarium. Manet in voluntate vulnus malitiæ, non quia sit culpa, sed quatenus voluntas facilis est ad malum. Manet infirmitas in irascibili, quatenus homo difficillimè aggreditur bonũ arduum. Manet denique vulnus concupiscentiæ quatenus potentia concupiscibilis facilè destituitur debito ordine rationis, quia tendit in bonum delectabile absque recta moderatione: & quia huiusmodi vulnera sunt occasiones, & quodammodo causæ, vt homines labantur in actualia peccata propter importunam & frequentem carnis impugnationem, iuxta illud Roman. 7. Video aliam legem in membris, &c. ideò dicunt, quod damnatur homo propter originale peccatum, hoc est, propter effectus originalis peccati, quatenus homo attractus & illectus à propria cõcupiscentia incidit in actuale peccatum. Sed neque iste modus satisfacit, nec consonat cũ doctrina Augustini, quia Deus non odio habet hominem propter vulnera naturæ, quæ remanent dimisso originali peccato. Sed Augustinus dicit reprobationẽ & odium Dei referri ad originale peccatum, propter quod aliquis reprobatur & odio habetur: at verò vulnera illa communia sunt reprobis & prædestinatis omnibus: constat autem, quòd in prædestinatis Deus non habet odio illa vulnera, ergo neque in non prædestinatis, ergo hic modus dicendi nõ est sufficiens: solũ enim asserit, q̃ occasionaliter damnantur homines propter originale peccatum, & propter reliquias ipsius.

Quartus modus est, quòd post remissum peccatum originale in reprobis, quantum ad culpam, non remittitur quantum ad pœnam quandam debitam secundũ se originali peccato, quæ est permissio vt cadat ille reprobus in peccata actualia, & in illis derelinquatur, & ita dicitur reprobatus propter originale peccatũ, quia non remittitur quantum ad istam pœnam grauissimã, quæ per se respondet peccato originali, & sic causaliter originale peccatum meretur illam pœnam, qua posita sequitur necessitate consequentiæ, quòd homo condemnetur, & ita radicaliter & causaliter originale peccatum dicitur causa reprobationis cuiuslibet hominis reprobati. Sed hic modus dicendi mihi non videtur satis tutus, quanuis videatur aliquo modo consequenter loqui iuxta sententiam D. August. Et ratio quę me mouet est, quia argumentum quintum factum contra sententiam August. non soluitur per istum modum dicẽdi, quo tamen concluditur magnum inconueniens, scilicet, quòd pœna per se debita originali peccato non æqualiter remittitur omnibus pueris baptizatis, cùm tamen culpa æqualiter remittatur. Vt autem appareat quantum hoc sit inconueniens aduerte, quòd pœna per se debita originali peccato prima & principalis est priuatio visionis Dei in æternum. Deinde fuit pœna priuatio originalis iustitiæ, quatenus sanabat naturam, & corpus animæ subijciebat, & in pœnam originalis peccati relictus est homo suæ naturæ, quantũ ad mortalitatem & rebellionem appetitus inferioris contra rationem, & alias temporales pœnalitates, quæ omnia subsequuta sunt ex peccato originali tanquam ex remouente prohibens. Remouit enim originale peccatũ demeritorie originalem iustitiam, per quam prædicta mala prohibebantur. Baptizatis itaque omnibus infantibus æqualiter remittitur pœna damni, quæ est priuatio diuinæ visionis, & æqualiter acquirunt ius ad vitam æternam per gratiam baptismalem. Reliquæ verò pœnalitates consequutæ ex absentia iustitiæ originalis tãquam ex remouẽte prohibens inæquales esse possunt materialiter in se ipsis, secundùm quod aliquis homo ex natura propriæ cõplexionis potest esse magis procliuis ad libidinem, quàm alius, & etiam ad infirmitates corporales. Cæterum adijecre super istas pœnas quandam pœnam specialem & supernaturalem, quæ per se respondeat originali peccato, qualis est permissio & derelictio in actuali peccato, quæ non sit cõmunis omnibus baptizatis, sed solis reprobis: est dicere quòd non æqualiter remittitur omnibus in baptismo originale peccatum, saltem quantum ad pœnam per se debitam peccato originali, quod mihi non satis tutum videtur.

Nam

Nam remissa culpa æqualiter & per æqualem gratiam baptismalem, necesse est vt æqualiter secundùm diuinam iustitiam remittatur pœna per se debita peccato. Est exemplum. Intelligimus nos, quòd duobus hominibus peccatoribus æqualiter, at vero non æqualiter dispositis per contritionem neque æqualiter iustificatis per gratiam, alteri concedatur plenior remissio quantũ ad pœnas per se debitas in purgatorio, at vero æqualiter dispositis & æqualiter iustificatis per gratiam non intelligimus neq; credimus, quòd alter maneat magis reus ad pœnas purgatorij, quàm alter. Sic igitur & pari ratione non potest credi, quòd duobus infantibus baptizatis non æqualiter remittatur pœna per se debita originali peccato. Præterea, etiã si admittatur iste quartus modus dicendi non satis verificatur in proprietate locutionis hæc propositio, peccatum originale etiam remissum est causa reprobationis, quia non verificatur in proprietate loquutionis, quòd propter tale peccatũ condemnatur reprobus, sed solum remotè & occasionaliter potest dici originale peccatum causa condemnationis eorum, quibus remissum est. Propterea quod pœna illius peccati, quæ remansit, fuit occasio, permittente Deo, ruinæ in peccatum actuale, cui debetur æterna pœna damni & sensus.

Quintus modus dicendi est. Dicunt enim quidam, totam humanam naturam quatenus infecta fuit originali peccato in Adam, reprobatam fuisse & odio habitam à Deo sic in communi propter originale peccatũ, ex qua tamen voluit Deus misericorditer aliquos eripere & perducere ad vitam æternam: cæteros vero non prædestinando illos reliquit in massa damnationis & reprobationis, & propterea dicũtur reprobati propter originale peccatum. Sed hic modus dicendi nihil firmitatis habet ad defensionem sententiæ D. August. Nam quanuis infectio totius humanæ naturæ in Adam poterat esse sufficiens causa reprobationis omnium hominum, non tamen fuit de facto causa reprobationis eorum, quos Deus statuit mundare à peccato originali, siue illos prædestinauerit, siue non: atque ita hic modus nõ ostendit, quomodo de facto isti sint reprobati propter peccatum illis remittendum, sed solum docet, q̃ propter illud peccatum tota humana natura fuit odio habita à Deo in protoparente Adam, & quodlibet individuum in particulari fuit odio habitum à Deo in ordine ad illud tempus, in quo infectum erat peccato originali secundùm diuinam præscientiam. Item etiam ostendit hæc opinio & modus dicendi, quòd propter originale peccatum fuerunt vniuersi homines reprobabiles & digni reprobatione, si Deus voluisset illos reprobare.

Est denique de hac re nostrum iudicium, si quid valet. Crediderim enim quòd D. August. tantum fuit solicitus destruere errorem Pelagianorum asserentium merita præscita causam esse diuinæ prædestinationis & electionis, & quia si concederetur quòd præscientia malorum operum Esau fuit causa reprobationis ipsius, videbatur D. August. statim fieri consequens, q̃ etiam futura bona opera Iacob fuerint causa prædestinationis ipsius, propterea semper negauit præscientiam malorũ operum Esau causam fuisse reprobationis ipsius. Sed quoniam hæc consequentia non est necessaria, vt iam ostendimus, eò quod ipsa merita bona sunt effectus prædestinationis, peccata verò non sunt effectus reprobationis, vnde bene possunt esse ratio & causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis; non autẽ merita bona possunt esse causa prædestinationis, hoc est, totius effectus prædestinationis; quia nihil potest esse causa sui ipsius: propterea manifestum est, q̃ non est eadem ratio prædestinationis & reprobationis, vt si detur causa reprobationis ex parte nostra, detur etiam prædestinationis. Si itaque D. August. voluisset attendere malitiam huius consequentiæ, nunquam potuisset quòd vniuersaliter originale peccatum solum est causa reprobationis omnium reprobatorum hominum, sed excepisset illos quibus remittendum erat, in quibus non minor præsciebatur causa reprobationis ipsum actuale peccatum, quàm in alijs originale, in quo erant morituri. Vtrumq; enim præsciuit Deus ita futurum, & vtrumq; permisit. Cæterum testimonium Apostoli Rom. 9. Non ex operibus, sed ex vocante &c. quo conuincitur August. negare etiam mala opera futura Esau à Deo præscita causam esse reprobationis illius, facilem habet solutionem pro defensione secundæ sententiæ, quia illic Apostolus solum videtur negare causam & rationẽ, quare potius Iacob eligatur à Deo quã Esau, & negat rationem esse bona opera Iacob etiam præscita à Deo, quod significat, cum inquit, Non ex operibus, id est, non ex meritis ortum habuit illa differentia, sed solũm ex misericordia vocantis, quoniam ambo digni erant ex seipsis damnatione æterna. Et hoc est quod statim in sequentibus dicit Apostolus, Miserebor cuius miserebor &c. igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei: ac si diceret, illius differentiæ non potest esse ratio aut causa voluntas aut cursus bonus Iacob. Atque ita secunda opinio facilè potest sustentari, neque existimo differre à sententia D. Thom. nisi solo nomine. Nam si permissio peccati siue originalis siue actualis in quo quis derelinquitur, non annumeratur inter effectus reprobationis, propterea quòd nomine reprobationis non intelligunt tenentes secundam opinionem diuinam prouidentiam permittendi peccatum, tũc necessaria est secunda opinio, quia merito peccati debetur iuste derelictio & punitio æterna. At verò secundùm sententiam D. Thom. permissio peccati, in quo quis derelinquitur, effectus est reprobationis illius. Quia nomine reprobationis intelligit D. Tho. partem prouidentiæ diuinæ, secundùm quã Deus permittit peccatum ad ostentionem iustitiæ suæ, & maioris misericordiæ in prædestinatis. Et propterea necesse est etiam dicere, quòd non datur causa reprobationis ex parte reprobati, quoniam omnium effectuũ reprobationis collectiue nõ datur aliqua causa ex parte reprobati, siquidem non datur causa demeritoria illius permissionis peccati. Hæc sententia D. Thom. tutissima est & propriissimè loquitur, quapropter amplectatur à Theologis.

AD argumenta in principio proposita, contra sententiam D. Tho. militantia respondetur. Ad primum nego antecedens, imo verò ante præscientiam peccati intelligitur permissio peccati siue actualis siue originalis. Et ad probationem antecedentis dicitur, quod etiam si peccatum videatur simul cum ipsa natura defectibili & deficienti, tamen prius est permissio peccati effectus diuinæ prouidentiæ, quàm q̃ natura defectibilis deficiat. Et haec prouidentia non solum est de medijs ad finem naturalem, sed etiam ad supernaturalem

Universidad de Deusto
Biblioteca

naturalem potissimè. Vnde simpliciter loquēdo prius A
est in genere causæ finalis nostro modo intelligendi
ille supernaturalis finis, quàm permissio peccati. Sed
hæc prioritas non obstat quominus ipsa permissio in
genere causæ quasi materialis & termini à quo sit prius
nostro modo intelligendi quàm ille finis supernaturalis,
& ita idem respectu eiusdem potest habere rationē
causæ & effectus in diuerso genere causæ. Cum igitur
ipsa permissio non sit causa ex parte reprobati propter
quam mereatur reprobari, consequentia facta nihil va-
let. Ad confirmationem respondetur, quòd iā diximus
supra dubio primo in articulo. 3. quòd nomine repro- B
bationis non vtimur quatenus significat respuere ali-
quid tanquam malum: in hac enim significatione vti-
tur secunda opinio nomine reprobationis, & ita verifi-
catur. Nos autem cum D. Tho. vtimur nomine hoc, vt
importat diuinam prouidentiam circa non prædestina
tos, quæ includit actum voluntatis Dei volentis non so
lum punire peccatum præscitum, sed etiam permittere
ipsum peccatum in quo quis iustè derelinquitur, & om
nia hæc Deus vult vt ostendat iustitiam suam in puni
tione peccati, atque adeo reprobatio non immediatè
respicit peccatū puniēdum, sed permissionem peccati.

Ad secundum nego minorem, imo permissio pecca
ti in quibusdam est effectus reprobationis. Ad proba- C
tionem minoris respondetur, quòd est primus effectus
& primum medium ordinatum à Deo ad ostēsionem
iustitiæ suæ, quæ manifestatur in punitione peccatorū,
& ita ipsa punitio non est per se primo intenta, sed po-
tius ipse ordo iustitiæ diuinæ. Vnde non obstat quod
dicitur Sapien. 1. Deus mortem non fecit, neque læta-
tur in perditione viuorum, quia illud testimonium in-
telligitur quatenus Deus nulli temporalem mortem
intulit, neque æternam absolutè loquendo, sed præ-
supposito peccato quòd homo primus propria volun
tate commisit, iuxta illud Rom. 5. Per vnum hominem
peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors. D
Et Genes. 2. In quocunque die comederis ex eo, morte
morieris; quod intelligitur de vtraq; morte temporali
& æterna. Neq; enim obstat quod à Theologis asseri-
tur, quòd Deus voluntate antecedente vult omnes ho-
mines saluos fieri. Non enim asseritur à D. Tho. quòd
ante præscientiam peccati intelligamus Deum velle ali
quem hominem priuare vita æterna & punire in æter-
num: & ita verificatur quòd absolutè nulla facta suppo
sitione peccati, Deus vult omnes homines saluos fieri.
Qualiter autem intelligatur, quòd hæc voluntas ante-
cedens sit in Deo, an formaliter vel eminenter, propriè
vel metaphoricè satis dictum est in quæst. 19. in vltimis E
articulis. Ad confirmationem dicitur ex doctrina D.
Tho. in art. 3. huius quæstionis in solutione ad primū,
vbi ait quòd Deus propterea dicitur odio habere re-
probatos inquantum non vult illis bonū vitæ æternæ
simpliciter. Itaq; odium Dei dupliciter potest dici &
considerari: primo modo negatiuè, hoc est, quatenus
Deus nō dilexit aliquos in vitam æternam. Et hoc mo-
do ante præscitum peccatū potest intelligi Deus odio
habere quosdam, idest non diligere in vitam æternam.
Secundo modo intelligitur odium positiuè tanquam
actus Dei respuentis & confutantis aliquod malum, &
sic non intelligitur Deus habere aliquem odio ante
præscitum peccatum, quin potius ipsum odium tendit
& respicit immediatè ipsum peccatorem vt sic.

Ad tertium respondetur quòd finis Dei permitten- A
tis peccata non est punire homines: non enim lætatur
in malo pœnæ ipsorum, sed ipsamet punitio est volita
à Deo propter hunc finem qui est ordo diuinæ iustitiq
& illius representatio. Et ad probationem antecedentis
dicitur, quòd etiam ad humanum gubernatorem spe-
ctat aliquādo permittere aliqua mala etiam si illa pos-
set impedire: non solum ad hunc finem vt euitentur
maiora mala, sed etiam vt non impediantur maiora bo
na reipublicæ. Ita etiam, & multò magis, Deus ad quē
pertinet vniuersi totius gubernatio, permisit peccatum
angeli & hominis propter maius bonū totius vniuersi, B
quod impediretur si Deus non permitteret peccatum:
vt optimè asserit D. Tho. hīc in solutione ad. 3. & simi-
liter Caietanus in. q. 22. art. 2. ad. 2. Si enim non esset
peccatum deficeret in vniuerso patientia & excellentia
martyrum, & quod maximè vniuersum decorauit de-
ficeret illud bonum, quod est hostia Christi Domini
in cruce. Vbi suppositum infinitæ dignitatis oblatum
est ipsi Deo ad honorem Dei & cōdignam satisfactio-
nem pro peccatis, quod quidem ita magnum fuit, vt
infinitè excedat omne malum culpæ etiam crucifigen
tium Christum; nam vbi abundauit delictū, superabun
dauit & gratia. ¶ Ad confirmationem primò dicitur, C
quòd quanuis Deus non perse primo punitionem in-
tendat, tamen perse secundò intēdit punire hominem
peccatorem, quatenus ipsa punitio ordinat hominem
ad Deum iustum iudicem, vt ostendatur eius iustitia
in vniuerso, & maior misericordia in prædestinatis. Et
hic est finis perse primò intentus. Ad confirmationem
secundam respondet Caietanus hic, quòd quanuis po-
tuisset Deus ostendere iustitiam suam in sola condem-
natione dæmonum, tamen quia certum est secundùm
fidē Catholicam quosdā homines reprobari & quosdā
prædestinari, propterea D. Thom. considerauit totum
humanum genus vt quoddam vniuersum differētibus
gradibus constans, in quo oportebat repræsentari diui
nam bonitatem per modum iustitiæ & misericordiæ.
Deinde etiam possumus respondere, quòd ex permis-
sione humani peccati maiora bona subsequuta sunt
prouidente Deo, quàm ex permissione peccati Ange-
lorum sequerentur, scilicet q̄ Filius Dei factus est ho-
mo, q̄ offerret sacrificium Deo infinitè gratum & sa-
tisfaceret ad æqualitatem iustitiæ pro peccatis totius
humani generis. In qua re magis ostenditur rigor diui-
næ iustitiæ & maiestatis, quàm in punitione dæmonū.

Ad quartum negatur consequentia illa facta de pri-
mo ad vltimum: ratio est, quia non proceditur in eodē
genere causæ. Etenim reprobatio præsupponit prædē-
stinationem Christi in genere causæ finalis, hoc est to-
tus effectus reprobationis præsupponit effectum præ-
destinationis Christi in genere causæ finalis: & rursus
effectus prædestinationis Christi præsupponit aliquē
effectum reprobationis in genere causæ materialis cir-
ca quā exercendus erat effectus prædestinationis Chri
sti: erat enim prædestinatus vt esset saluator & redem-
ptor hominum peccatorum, & ideo præsupponuntur
homines peccatores, permittente Deo, atq; propterea
consequentia illa non valet, quia non procedit in eodē
genere causæ. Vnde reprobatio nō præsupponit præ-
scientiam peccati secundùm sententiam D. Tho. quia
primus effectus reprobationis est permissio peccati,
quæ à Deo ordinatur ad ostensionem suæ iustitiæ, &
gloriæ

gloriæ Christi redemptoris; & hoc probant rationes A
factæ in argumento ad probandam maiorē & minorē.

Ad quintum respondetur, quòd formaliter loquen
do reprobatio vt accipitur à D. Tho. est actio prouidē-
tiæ sicut & prædestinatio. Quæ tamē reprobatio præ-
supponit voluntatem permittendi peccata ad ostēsio-
nem diuinæ iustitiæ in punitione peccatorum, & ita re-
ducitur ad iustitiam ipsa reprobatio in suis effectibus.
Nam permisso ordinatur ad istum finem, scilicet osten
sionem iustitiæ, derelictio verò iam est quasi iusta quę
dam punitio peccatorum iustitiæ vindicatiuę: meretur
enim homo propter peccatum derelinqui à Deo. Pu-
nitio vero æterna manifestum est quòd sit effectus vin B
dicatiuæ iustitiæ. Quomodo autem debeat intelligi, q̄
in omni opere Dei sit iustitia & misericordia, satis ex-
plicatum est à D. Tho. q. 21. art. 4. non enim est neces-
sarium, quòd omne opus Dei aut actio Dei sit formale
liter iustitiæ, vel misericordiæ, sed satis est q̄ sit aliquis
effectus diuinæ prouidentiæ ordinatus ad ostensionē
iustitiæ vel misericordiæ vel ad vtrumque, sicut ordina
tur permissio peccati ad ostensionē iustitiæ in dānatis,
& in prædestinatis ad ostēsionē maioris misericordiæ.

Supereſt respondere ad alia argumēta facta pro sen-
tentia Augustini & Scoti. Respondetur ergo ad argu-
mentum potissimum August. ex illo Rom. 9. Non ex
operibus &c. quòd illud testimonium fauet sententiæ C
D. Tho. & non probat sententiam August. Primum
probatur, quia D. Tho. negat causam reprobationis ex
parte reproborum, sicut causam prædestinationis ex
parte prædestinatorū, & hoc videtur significare Apo-
stolus cum inquit, Non ex operibus, ac si diceret, ex
nullis operibus bonis vel malis ortum habuit vt Iacob
diligeretur, & Esau odio haberetur. Quod autem non
faueat sententiæ Augustini quantum ad illos homines
qui cum sint reprobati assequuntur tamen remissionē
verā originalis peccati, supra patuit in argumētis factis
contra sententiā Augustini, quæ difficillimè soluūtur.

Ad argumenta secundæ sententiæ respondetur, q̄ D
M. Soto in fine quarti sententiarum retractauit senten
tiam. Ad locum vero D. Tho. ex lectione. 2. Rom. 9. di
citur, q̄ ipsemet ibidem satis se explicat dum inquit, q̄
præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio repro-
bationis ex parte pœnæ, inquātum Deus proponit se
puniturum malos propter peccata, quæ à se ipsis ha-
bent & nō à Deo. Hęc D. Th. Ad testimoniū ex lib. 3.
contra gentes dicitur, q̄ nusquā dixit D. Tho. q̄ ho-
mines reprobētur propter illud impedimentum, quod
est peccatū neq; ex illis verbis colligitur, bene tamē q̄
condemnentur propter illud impedimentum, quod
obijciunt gratiæ Dei vocantis. Cæterum iam diximus, E
quòd illa secunda sententia si attentè consideretur, nō
differt à sententia D. Tho. nisi nomine: quia diuersa
intelligit nomine reprobationis. Hactenus de hoc ar-
ticulo celeberrimo.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm prædestinatio sit certa.

AD SEXTVM sic proceditur. Vide-
tur, q̄ prædestinatio non sit certa. Quia
super illud Apoc. 3. ca. Tene quod ha-
bes, ne alius accipiat coronā tuā, dicit †
August. quòd alius non est accepturus,
nisi iste perdiderit. Potest ergo & acquiri & perdi co-
rona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur
prædestinatio certa.

¶ 2 Præterea. Posito possibili nullū sequitur im-
possibile. Possibile est autē aliquem prædestinatum, vt
Petrum, peccare, & tunc occidi. Hoc autem posito se-
quitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur
non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

¶ 3 Præterea. Quicquid Deus potuit potest. Sed
potuit non prædestinare quem prædestinauit. Ergo
nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio
non est certa.

SED contrà est, quod super illud Rom. 8. Quos
præscíuit, hos & prædestinauit, &c. dicit glo. Prædesti-
natio † est præscientiā & præparatio beneficiorū Dei, Sumitur ex
qua certissimè liberantur quicunque liberantur. Aug. li. de
bono per-
RESPONDEO dicendum, quòd prędestinatio seuc. c. 14.
certissimè & infallibiliter consequitur suum effectum, tomo. 7.
nec tamen imponit necessitatē, vt, scilicet, effectus eius
ex necessitate proueniat. Dictū est * enim supra, quòd Arti. 1. hu-
prædestinatio est pars prouidentiæ. Sed nō omnia, quę ius quæst.
prouidentiæ subduntur, necessaria sunt: sed quædam
contingenter eueniunt secundum cōditionem causarū
proximarū, quas ad tales effectus diuina prouidētia or
dinauit. Et tamē prouidentiæ ordo est infallibilis, vt su-
pra * ostensum est. Sic igitur & ordo prædestinationis Q. 22. ar. 4
est certus, & tamen libertas arbitrij non tollitur ex qua
contingenter prouenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra * dicta Q. 14. art.
sunt de diuina scientia & de diuina voluntate, quæ con 13.
tingentiam à rebus non tollunt, licet certissima & infal Q. 19. ar. 4
libilia sint.

AD primum ergo dicendum, quòd corona dicitur
esse alicuius dupliciter. Vno modo ex prędestinatione
diuina, & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo
ex merito gratiæ. Quod enim meremur quodāmodo
nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere po-
test per peccatum mortale sequens. Alius autem illam
coronam amissam accipit, inquantum loco eius subro
gatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin
alios erigat, secundùm illud Iob 34. Conteret multos
& innumerabiles, & stare faciet alios pro eis. Sic enim
in locum angelorum cadentium substituti sunt homi-
nes & in locum Iudæorum gentiles. Substitutus autē
in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam ca-
dentis accipit quòd de bonis, quæ alius fecit, in æterna
vita gaudebit, in qua vnusquisque gaudebit de bonis
tam à se quàm ab alijs factis.

AD secundum dicendum, quòd licet sit possibile
eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali se- E
cundum se consideratum, tamen hoc est impossibile
posito prout scilicet ponitur eum esse prædestinatum.
Vnde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

AD tertium dicendum, quòd cùm prædestinatio
includat diuinam voluntatem, sicut supra dictum est *, Artt. 4. hu-
quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex ius quæst.
suppositione propter immutabilitatem diuinæ volun- 1. dist. 4. 7.
tatis, non tamen absolutè ita dicendum est hic de præ- 3. artt. vnic. & vers.
destinatione. Vnde non oportet dicere, quòd Deus q. 6. artt. 4.
possit non prædestinare quem prædestinauit in sensu
composito accipiendo, licet absolutè cōsiderādo Deus
possit prædestinare, vel non prædestinare, sed ex hoc
non tollitur prædestinationis certitudo.

SVMMA

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Prædestinatio certissimè & infallibiliter consequetur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem.

Ratio huius conclusionis est eadem cum illa, quę de certitudine prouidentiæ diuinæ, & de contingentia rerum, quæ cadunt sub diuina prouidentia assignata est quæst. 22. art. 4. de qua re plura diximus in quæst. 19. art. 8. vbi de infallibilitate diuinæ voluntatis, & rerum contingentia multa diximus, quæ faciunt in rem præsentem. Nunc autem proportionabiliter dicēdum est hīc, quòd ordo prædestinationis est certissimus, & tamen libertas arbitrij nō tollitur per hoc, imò verò inde maximè perficitur in prædestinatis per diuinam gratiam, quæ non destruit, sed perficit naturam maxime. Et hæc doctrina tam certa est secundum fidem catholicam, quàm certum est diuinam voluntatem esse immutabilem, semperque impleri, & nihilominus nō imponere necessitatem omnibus rebus volitis, neque destruere vsum liberi arbitrij.

Secunda conclusio in solutione ad tertium. Non oportet dicere: quòd Deus possit nō prædestinare quē prædestinauit, in sensu cōpositō accipiendo, quamuis simpliciter loquendo istum hominē, de quo dicimus quòd est prædestinatus, possit Deus nō prædestinare.

COMMENTARIVM.

NOta solutionem ad primum, vbi egregiè explicatur quod dicitur Apoc. 3. Tene quod habes, ne alius coronam tuam accipiat, &c.

ARTICVLVS VII.

145 ¶ Vtrùm numerus prædestinatorum sit certus.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd numerus prædestinatorū nō sit certus. Numerus enim, cui potest fieri additio, non est certus: sed numero prædestinatorum potest fieri additio, vt videtur: dicitur enim Deuteron. 1. cap. Dominus Deus noster addat ad hūc numerum multa milia. † Glos. 1. diffinitū apud Deū, qui nouit qui sunt eius. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

Glossa ordinaria, ibid.

¶ 2 Præterea. Non potest assignari ratio quare magis in hoc numero, quàm in alio, Deus homines præordinet ad salutem, sed nihil à Deo fine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus saluandorum præordinatus à Deo.

¶ 3 Præterea. Operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonū inuenitur vt in pluribus, defectus autē & malū vt in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus saluandorum, plures essent saluandi, quàm damnādi. Cuius contrarium ostenditur Matth. 7. vbi dicitur; Lata & spaciosa est via, quæ ducit ad perditionē, & multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta & arcta via, quę ducit ad vitam, & pauci sunt qui inueniūt eam. Non ergo est præordinatus à Deo numerus saluandorum.

Lt. de corr. & gra. c. 13 tomo. 7.

SED contra est, quod Augustinus dicit in † libro de correptione & gratia, Certus est prædestinatorum numerus qui neque augeri potest, neque minui.

A RESPONDEO dicendū, q̄ numerus prędestinatorū est certus. Sed quidā dixerūt eum esse certum formaliter, sed nō materialiter: vt puta si diceremus certum esse, quòd centū vel mille saluētur, nō autem q̄ hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinē prædestinationis, de qua iam * diximus. Et ideo oportet dicere, q̄ numerus prædestinatorū sit certus Deo non solū formaliter, sed etiā materialiter. Sed aduertendū est, q̄ numerus prædestinatorū certus Deo dicitur non solū ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt saluādi (sic enim Deo certus est etiā numerus guttarū pluuiæ & arenæ maris) sed ratione electionis & diffinitionis cuiusdā. Ad cuius

Ant. 5.

B euidentiā est sciendū, q̄ omne agens intēdit facere aliquid finitū, vt ex supradictis de infinito † apparet. Quicunq; autē intendit aliquā determinatā mensurā in suo effectu, excogitat aliquē numerū in partibus essentialibus eius, quæ per se requirūtur ad perfectionē totius. Non enim per se eligit aliquē numerū in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantū sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatā mensurā domus, & etiā determinatū numerū mansionū, quas vult facere in domo, & determinatum numerū mensuratū parietis vel tecti. Non autem eligit

C determinatum numerum lapidū, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendā tantā mensurā parietis. Sic igitur considerandū est in Deo respectu totius vniuersitatis, quæ est eius effectus. Prærordinauit enim in qua mensura deberet esse totū vniuersum, & quis numerus esset conueniēs essentialibus partibus vniuersi: quę scilicet habēt aliquo modo ordinē ad perpetuitatē, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elemēta, quot species rerū. Indiuidua verò corruptibilia nō ordinātur ad bonum Vniuersi quasi principaliter, sed quasi secūdario, inquantū in eis saluatur bonū speciei. Vnde licet Deus sciat numerū omniū indiuiduorū, non tamē numerus

D vel boum vel culicum, vel aliquorū huiusmodi est per se prærordinatus à Deo. Sed tot huiusmodi diuina prouidētia produxit, quot sufficiunt ad specierū conseruationē. Inter omnes autē creaturas principaluis ordinantur ad bonū Vniuersi creaturæ rationales, quæ inquātum huiusmodi incorruptibiles sunt, & potissimè illæ, quæ beatitudinē cōsequuntur, quæ immediatiùs attingunt vltimū finē. Vnde certus est Deo numerus prædestinatorū, nō solum per modū cognitionis, sed etiam per modū cuiusdam principalis præfinitionis. Non sic autē omnino est de numero reproborū, qui videntur esse prærordinati à Deo in bonū electorū, quibus omnia cooperātur in bonū. De numero autē omniū prædestinatorū hominū quis sit, dicunt quidam, q̄ tot ex

E hominibus saluabuntur quot angeli ceciderūt. Quidā verò, quòd tot saluabuntur quot angeli remanserunt. Quidā verò, quòd tot ex hominibus saluabuntur quot angeli ceciderunt, & insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quòd soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.

AD primū ergo dicendū, q̄ verbum illud Deuter. est intelligēdum de illis, quæ sunt prænotati à Deo respectu præsentis institiæ. Horū enim numerus & augetur & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

AD secundum dicendū, q̄ ratio quātitatis alicuius partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit

fecerit vel tot rerum species, & quare tot prædestinauit ex proportione partiū principaliū ad bonum vniuersi.

AD tertium dicendum, quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit vt in pluribus, & deficit ab hoc bono vt in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statū naturæ, inuenitur vt in paucioribus, & deficit ab hoc bono vt in pluribus. Sicut patet, quòd plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam sciētiam intelligibiliū

B rerū. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, & præcipuè secundùm quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui saluātur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt, secundum communem cursum & inclinationem naturæ.

COMMENTARIVM.

Prima conclusio. Oportet dicere, quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solùm formaliter, sed materialiter.

Hanc probat reijciens quorundam errorem asserentium numerum prædestinatorum esse certum formaliter, sed non materialiter. v. g. si dicamus certum esse, quòd tot miliaria saluabuntur, non autem certum esse, qui nam sint futuri in illo numero, an isti vel illi homines singulares. Sed hæc opinio destruit conclusionem articuli præcedentis certam secundùm fidem, quia tollit certitudinem prædestinationis singulorum.

C

Secunda conclusio. Numerus prædestinatorum certus est Deo, non solùm ratione cognitionis, sed ratione electionis & definitionis cuiusdā principalis.

Tertia conclusio. Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse à Deo prærordinati in bonum electorum.

D

Has duas vltimas cōclusiones simul probat D. Tho. eleganti discursu, in cuius intelligentia aliqui fallūtur & putant numerum reproborum esse præscitum à Deo, sed tamen non esse prædefinitum & prouisum à Deo.

Vltima conclusio. Quantus sit numerus prædestinatorum hominum à solo Deo cognoscitur.

Hæc conclusio non excludit Christum Dominum qui futurus est iudex omnium hominum, & ita habet cognitionem etiam inquantum homo, & ita cognoscit numerum prædestinatorum & reproborum.

E

SVMMA ARTICVLI.

DVbitatur in hoc articulo, Vtrùm numerus prędestinatorum sit ita certus formaliter & materialiter, quòd nullo modo possit augeri vel minui. Etenim si potest augeri vel minui, bene colligitur quòd non sit certus vel determinatus. ¶ Pro parte negatiua arguitur. Simpliciter loquendo prædestinatus potest condemnari, & reprobatus potest saluari, ergo simpliciter loquendo numerus prædestinatorum potest augeri, vel minui. Consequentia probatur. Quia si prædestinatus potest damnari, possibile est, quòd vnus prædestinatus deficiat, ac per cōsequens minuetur numerus ille. Similiter si reprobus potest saluari, ergo potest adijci ad numerum saluandorum, ac per cōsequēs prædestinatorum, ergo ille numerus potest augeri. ¶ Secundò. Simpliciter loquendo potest Deus nō conferre gratiam quibus confert, & si non conferat, damnabuntur, ergo simpliciter loquendo isti prædestinati possunt condemnari, ac per consequens potest minui numerus prædestinatorum. ¶ Tertiò. Quando Petrus iustificatur per contritionem, liberè disponitur ad gratiam, & cooperatur Deo operanti, ergo quantumlibet recipiat auxilium Dei efficax potest non consentire, imò & resistere Deo vocanti & excitanti. Ponatur ergo in esse, quòd semper resistat Deo vocanti, tūc bene sequitur, ergo condēnabitur Petrus, ergo est possibile, quòd numerus prædestinatorum sit minor, quàm est. Quòd si aliquis respōdeat, quòd hæc omnia argumēta procedunt in sensu diuiso, non autem in cōposito, hoc est, non probant hæc duo esse compossibilia simul, scilicet, q̄ aliquis sit prædestinatus & damnetur, & quòd aliquis sit reprobus & saluetur, quamuis probent, quòd iste homo de quo dicimus quòd est prędestinatus, absolutè loquendo nulla facta suppositione possit damnari, & similiter quòd iste, qui est reprobus, simpliciter loquendo possit agere pœnitentiam & saluari. Replica est contra istam solutionem, quam facit Magist. Sent. lib. 1. dist. 40. §. 3. Vtrumq; istorum simul esse non potest, scilicet quòd aliquis sit prædestinatus, & dānetur: sed alterum horū non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus, ergo alterum est impossibile, scilicet, quòd damnetur. Consequentia patet, minor probatur, quia iste ab æterno prædestinatus est, ergo iam modo non potest non esse prædestinatus, ergo eadē est ratio de possibilitate vel impossibilitate in sensu composito & diuiso quantum ad præsentem quæstionem. Nos enim quærimus, an simpliciter loquēdo sit modo possibile, q̄ Antichristus saluetur, vel Ioannes prædestinatus condemnetur. Huius argumenti solutionem dicit magister se magis desiderare ab alio doceri, quàm docere. ¶ Quartò ex doctrina D. Tho. in hoc artic. Numerus reproborum non est certus nec prædefinitus à Deo, ergo neque prædestinatorum. Consequētia probatur. Nam omnis homo aut est reprobus, vel est prædestinatus, ergo si numerus reproborum formaliter & materialiter non est certus, nec definitus à Deo, poterit augeri & minui, ac proinde alter numerus prædestinatorum non poterit esse prædefinitus. Nam quicunque non fuerit de numero reproborum, transibit ad numerum prædestinatorum. Antecedens probatur ex differentia, quam D. Tho. assignat in artic. inter numerum prædestinatorum, & numerum reproborum, q̄ ille est electus & certus à Deo per modum prędefinitionis cuiusdam, non sic autem de numero reproborū. Quemadmodum artifex non per se elegit aliquem numerum lapidum ad construendum ædificium, quod principaliter prædefiniuit. Propter hoc argumentum aliqui ex modernis opinantur, q̄ simpliciter loquēdo numerus reproborum nō est prouisus nec prædefinitus à Deo. ¶ Quinto arguitur argumēto Ambrosij Catherini, qui edidit tres libellos de prædestinatione, in quibus nihil est eruditionis, sed plurimum erroris. Deus non vult mortem peccatoris & vult omnes homines saluos fieri, ergo neminem prædefiniuit reprobare. ¶ Sexto arguitur argumento eiusdem. Nam si numerus prædestinatorum

A

C

Universidad de Deusto
Biblioteca

torum & reproborum est prædeterminatus à Deo, sequuntur multa inconuenientia. Primum, ꝙ tolleretur vis prædicationis, exhortationis, correctionis fraternæ, quæ quidem omnia frustra fierẽt si iam prædefinitum est ab æterno quid sit futurũ. Secundum inconueniẽs est, quòd frustra Deus exhortaretur homines bonis inspirationibus & instigationibus. Tertium, quia si numerus prædestinatorum est certus, sequitur, ꝙ prædicatio huius rei causaret desperationem quandam in fidelibus, & labefactaretur conatus humanus in assecutione vitæ æternæ, quod incommodũ amplificatur in Epistola Prosperi atque Hilarij ad Augustinum, quæ ponitur in libro de Prædestinatione & gratia.

Propter hæc duo argumenta & alia similia Catherinus loco citato primo asserit, esse contra sacras literas affirmare, ꝙ soli prædestinati saluẽtur, & ꝙ soli reprobi condemnentur. Deinde subiungit opinionem hac in parte assertam ab Augustino & à D. Thoma esse crudelem & truculentam, & homines in desperationẽ impellere, neque autoritatem horum doctorũ esse habendam in tali pretio, vt illa oppressi clausis oculis amplectamur manifestum mendacium. Postremò distribuit homines in tres classes. In prima collocat Sanctos, qui sunt in gratia confirmati, cuiusmodi extiterunt Apostoli, & hos vocat prædestinatos; & de his existimat intelligenda quæ dicuntur in scriptura de prædestinatione sanctorum. In secunda ponit homines, qui fuerunt insignes in sceleribus atque peccatis, vt Pharisæos & Iudam; & istos appellat reprobos, inquiens de illis esse accipienda & interpretanda, quæ in scriptura habentur de reprobatione hominis. In tertia verò classe constituit reliquam multitudinem reliquorum hominum; & hos audaci quadam animositate affirmat, neq; esse prædestinatos neque reprobos, sed ꝙ illi saluabuntur, vel damnabuntur secundum liberi arbitrij sui facultatem. Quo circa numerus prædestinatorum aut reproborum non est certus, vt communis asserit opinio Theologorum.

Prima conclusio sit pro dissolutione huius quæstionis. Certissimè asserendum est secundum fidem, quòd numerus prædestinatorum & reproborum est certus Deo ab æterno & formaliter & materialiter. Itaque Deus certò scit & prædefiniuit ab æterno, ꝙ istæ personæ in hoc numero sunt saluandæ, & ꝙ tales personæ sunt in æternum damnandæ. Probatur conclusio ex sententia omnium sanctorum & doctorum scholasticorum. Etenim antequã Catherinus introduceret hanc sententiam commentitiam nulli vnquàm in mentem venit oppositum nostræ cõclusionis. Et probatur conclusio. Si numerus prædestinatorum & reproborũ nõ est certus, sequitur, quòd diuina præscietia fallitur, consequens est cõtra fidem, ergo. Probatur sequela. Aliqui saluabuntur, quos Deus non præsciuit esse saluandos, & aliqui damnabuntur, quos Deus non præsciuit esse damnandos; ergo vel Deus non habet præscientiã futurorum, vel in ea fallitur. Secundò, sequitur ex ista sententia, ꝙ voluntas Dei sit mutabilis, consequẽs est contra fidem, vt patuit supra q. 19. artic. 7. ergo. Probatur sequela manifestè. Isti qui sunt saluandi vel condẽnandi assequuntur salutem æternam, vel pœnam inferni propter voluntatem Dei: sed hæc voluntas non fuit in Deo ab æterno, quandoquidem isti neque sunt prædestinati neque reprobi, ergo est mutatio in voluntate diuina. Tertiò, sequitur ex oppositа sententia, quòd duæ contradictoriæ sint veræ, scilicet, iste numerus est certus, iste numerus non est certus. Negatiua asseritur ab isto autore. Probatur affirmatiua. Scientia Dei non est fallibilis neque mutabilis: sed iste numerus saluandorũ & damnandorum est certus Deo in tempore, cum reuera saluantur & condemnantur, ergo etiam fuit certus ab æterno, alioquin scientia Dei causaretur à rebus, & non esset immutabilis.

Secunda conclusio. Non est ita certus numerus reproborum, sicut prædestinatorum. Ista conclusio explicatur à D. Tho. hic, quoniã etsi numerus reproborũ sit certus, etiam materialiter, infallibiliter secundùm diuinam cognitionem, nõ est prædefinitus per se primò secundum principalem prædefinitionem. Vult dicere D. Tho. quòd Deus per se primò vult esse prædestinatos in tanto numero: verumtamen ordinat tot esse reprobos quot sunt necessarij ad bonum prædestinatorũ & gloriã ipsorũ, iuxta illud Rom. 9. Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, vt ostendat diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Ecce quemadmodũ Apostolus reprobos ait ordinari in prædestinatos, ac proinde numerus ipsorũ reproborũ nõ est per se primò intẽtus, sed per aliud, ac proinde nõ est prædefinitus principali prædefinitione.

Tertia conclusio. Certissimum est secundùm fidem, quòd quicunque assequuntur vitam æternã, sunt simpliciter prædestinati. Itaq; est manifesta hæresis, quòd solum sunt prædestinati homines ex inimæ sanctitatis, & in gratia confirmati. Probatur primò hæc cõclusio ex illo Matth. 25. Venite benedicti Patris mei, possidete regnum paratum vobis ab origine mundi. Etenim illa præparatio nihil est aliud quàm prædestinatio, iuxta illud Rom. 9. In vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam, id est, prædestinauit. Et ita solent dicere docti res, ꝙ prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei igitur quicunque assequuntur vitam æternã, cùm acciant regnum sibi paratum, simpliciter sunt prædestinati. Secundò sic argumẽtor ex illo Rom. 8. Quos præscinit & prædestinauit cõformes fieri imaginis Filij sui: sed quicunque saluantur fiunt conformes Christo in gratia iustificante, & in assecutione vitæ æternæ, ergo prædestinati sunt. Tertiò probatur efficacissimè ex illo Rom. 9. Vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam, quos vocauit nõ solùm ex Iudæis, sed etiam ex Gentibus, ergo quicũq; ex vniuersa multitudine hominum, siue Iudæi sint, siue Gentiles, vocati sunt ad gratiam & tandem consequuntur gloriam, prædestinati sunt simpliciter; ac proinde est commentum manifestè hæreticum dicere, quòd ea quæ dicũtur in scriptura de prædestinatione Sanctorũ sunt intelligẽda præcisè de hominibus eximiæ sanctitatis & in gratia cõfirmatis. Quartò D. Paulus Ephes. 1. cùm in principio epistolæ dixisset Deum esse benedictum, id est, laudandũ, quòd benedixerit homines omni benedictione spirituali in Christo (nomine autẽ benedictionis intelliguntur beneficia spiritualia gratię & gloriæ) postea vero eosdem quos Paulus vocat in præsentia benedictos, affirmat esse prædestinatos in Christo, & prædestinatos esse sorte quadam fœlici & maxima, ergo quicunque saluantur simpliciter sunt prædestinati. Quintò, D. Paulus in hoc cap. 1. Epist. ad Ephes. dicit infrà, quòd Deus circa istos benedictos operatur omnia

omnia secundùm consilium voluntatis suæ: sed consilium voluntatis diuinæ nihil est aliud quàm diuina prædestinatio, ergo illi, in quibus Deus operatur gratiam & gloriam, prædestinati sunt. ¶ Sed dicit Catherinus, quòd ista testimonia sunt intelligenda de prædestinatione sanctorum, qui sunt eximiæ sanctitatis. Contra hoc est argumentum irrefragabile, quòd testimonia citata si inspiciantur secundùm planum cõtextum literæ, & non torqueantur per violentiam, debent intelligi de quibuscunque Sanctis qui saluantur. Et confirmatur, quoniam his locis hæc intelligentia adhibetur ab vniuersis sanctis & doctoribus, vno excepto Catherino, quæ communis consensio in eiusmodi explicatione est testimonium traditionis & fidei. Atque in einsmodi mysterijs supernaturalibus testimonijs reuelatis agendum est, iuxta illud August. 1. tomo libro de moribus Ecclesiæ. 7. cap. Audiamus oracula, nostrasq; ratiunculas diuinis subinittamus eloquijs. Et Hilar. lib. 1. de Trinitate, cùm de rebus diuinis sermo fuerit, concedamus Deo pro cognitione sui, dictisque eius pia veneratione famulemur: idoneus enim sibi testis est, qui per seipsum sibi cognitus est.

Quarta conclusio. Etiam est certum secundùm fidem, quòd quicunque damnationem æternam incurrunt, sunt simpliciter reprobi. Probatur ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & angelis eius. Hæc præparatio nihil est aliud quàm diuina præordinatio, quę est reprobatio. Secundò probatur ex illo Romanorum 9. Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, vt ostenderet diuitias, &c. Sed illa aptatio in interitum siue præparatio nihil est aliud quàm præordinatio ad interitum, quæ est reprobatio ad cõdemnationem: ergo. Vltimò probatur conclusio ex illo Apocaly. 20. Mors & infernus missi sunt in stagnum ignis, qui est mors secunda, & qui nõ est scriptus in libro vitæ missus est in stagnũ ignis. Etenim qui non sunt scripti in libro vitæ reprobi sunt, ergo qui reuera condemnantur, simpliciter pertinent ad eam reprobationẽ de qua agitur in scripturis.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd non valet illa consequentia, prædestinatus potest damnari, & reprobus potest saluari, ergo numerus prædestinatorum potest augeri vel minui, quoniam in antecedenti est modalis diuisa, & in consequẽti implicatur sensus compositus. Etenim in hoc quòd dico prædestinatum posse damnari explico, quòd ista persona prædestinari potest & damnari potest. Cæterum in illa assertione non coniungo neque connecto damnationem de facto cum prædestinatione existente, sed cùm infero, ergo numerus prędestinatorum minuitur, subindico, quòd numero iam præexistẽti certo & determinato superuenit diminutio. Itaque ibi inuoluitur compositus sensus, quòd ista simul cohærent numerum certum præxtitisse, & eundem fuisse diminutum, quòd fieri non potest nisi ponamus in diuina prouidentia mutationem. Similis fallacia est in hoc argumento album possibiliter est nigrum, ergo corpori existenti sub albedine potest simul cum albedine nigredo superuenire, quod est falsum. ¶ Ad secundum respondetur, quod quanuis absolute & simpliciter Deus possit non dare gratiam hominihæc tamen duo non possunt stare, neque fieri, quòd Deus de facto non det gratiam prædestinato suo tempore, & quod numerus prædestinatorum minuatur, quoniam quòd prædestinatus iustificetur atque saluetur, habet necessitatem quandam consequentiæ. ¶ Ad tertium dicitur, quòd quantumlibet Petrus liberè operetur dum disponitur ad gratiam, implicat tamen contradictionem quòd simul stante eodem auxilio Dei efficaci non consentiat Deo vocanti & præparanti. Et nihilominus liberè consentit: & simpliciter loquendo in sensu diuiso Deo vocanti & instiganti potest non consentire. Cæterum impossibile est quòd Deus proponat istum hominem præparare ad gratiam hic & nũc: & quòd ipse hic & nunc non præparetur. Alioquin propositum Dei esset incertum & impotens & inefficax & pendens à voluntate hominis. Dicere autem quòd homo præparatur quidem adiutus diuino auxilio, sed non ex proposito Dei volentis & præparantis ipsum hominem: sic esset error manifestus contra fidem, vt patet ex dictis articulo. 3. Quòd si ita est, quod diuinum propositum efficit illam præparationem: necesse est vt hæc propositio copulatiua sit impossibilis, scilicet, Deus proposuit istum hominem præparare ad gratiam, & iste homo non præparatur. Quòd si dicas, quomodo non destruitur vsus liberi arbitrij in præparatione illa ad gratiam, siquidem necessitate consequentiæ sequitur ex illo diuino proposito, quòd homo ille præparetur? Respondetur, quod tantum abest quòd destruatur vsus liberi arbitrij ex diuino proposito, quòd potiùs ille homo liberè disponitur & operatur, scilicet, quia Deus liberè voluit & proposuit facere quòd homo liberè disponeretur, ille homo liberè disponitur. Ad replicam contra solutionem illam, quæ procedit per sensum compositum & diuisum dicitur, quòd illud argumentum facilè poterat dissolui, distinguendo minorem, scilicet, alterum horum est necessarium, ergo non potest non esse, videlicet, quin iste homo sit prædestinatus. Hæc minor in sensu composito vera est, & in diuiso, falsa. Et ad probationem cùm dicitur, iste homo ab æterno prædestinatus est; ergo iam modo non potest non esse prædestinatus, concedo totum si consequens accipiatur in sensu composito & stante simul suppositione factа quòd sit prædestinatus: cæterùm absolutè loquendo, modò & semper est in Deo potentia ad non prædestinandũ quemlibet hominẽ. De qua re vide quæ diximus supra q. 19. art. 10. dubio. 2.

Verùm quia prædicta replica magistro Sententiarũ difficultatẽ magnam intulit vbi suprà, ideo ipse refert quorundam solutionẽ, quæ ipsa etiam habet magnam difficultatem, scilicet, quòd licut Deus ab æterno potuit hunc hominem non prædestinare, ita conceditur ab aliquibus (inquit magister) ꝙ & modo potest Deus hunc hominem non prædestinasse, ac per consequens potest iste homo non fuisse prædestinatus. Et similiter loquuntur de præscientia & de præscitis, scilicet, quòd potest Deus modo non præscire, quæ ab æterno præsciuit: hoc tamen in operationibus vel actionibus Dei & hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factũ est vel dictũ, iam modò nõ potest nõ fuisse: imò impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum est. Et ratio huius differentiæ est, quoniam in actionibus quæ purè sunt ipsius Dei, vt præscientia & prædestinatio, &c. possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper

Universidad de Deusto
Biblioteca

est eadem, & fuit eadem, & ideò nihil potuit quod non posit modò in huiusmodi actionibus. At verò in actionibus ad quas concurrit Deus, vel simul cum creatura operante, vel terminante actionem Dei, quæ actio ponit aliquid reale in ipsa creatura, possibilitas vel impossibilitas refertur ad naturam rei existentis. Quod quidē explicat Diuus Thomas in expositione textus magistri: quia inquit, ex parte creaturæ huiusmodi actiones tempore mensurantur, & ideò trāseunt in præteritum, & necessitatem acquirunt, atque adeò modò non potest non fuisse quod factū vel dictū est.

Sed contra istam solutionem argumentor sic. Quia quod attinet ad præsentem disputationem nulla videtur esse differentia inter actiones solius Dei, & inter actiones Dei quæ fiunt mediante creatura, aut quæ fiunt in creatura: nam si loquamur in sensu compositovel ex suppositione nō est minus impossibile, quòd possit non prædestinare quem prædestinauit, quàm quòd possit nō creasse mundū quem creauit. Vtrumque enim implicat contradictionem. Si autē de vtrisq; actionibus loquamur in sensu diuiso, nulla facta suppositione vtrumque verum est, scilicet & quòd Deus potest non prædestinasse hunc hominem, & quòd potest non creasse mundum. Respondetur quòd differentia posita est in hoc, quòd propositiones quæ important actionem Dei & creaturæ in creatura per verbum de præterito, vt Deus creauit mundum, Adam fuit, in sua significatione important aliquid, quod mēsuratur tempore præterito, vel instanti præterito, & sic illæ propositiones faciunt sensum compositum, at verò propositiones quæ important puram Dei actionem, etiam si per modum præteriti significent illam, tamen reuera illa actio non mensuratur aliquo præterito, sed semper illa actio præsens est & æterna, æternitateque mensurata. Et propterea sicut Deus liberè prædestinat hominem, ita potest liberè non prædestinare. Et sic eiusmodi propositio, Deus prædestinauit Petrum, non facit sensum compositum, magis quàm illa Deus prædestinat Petrum. Nihilominus si aliquis velit hanc propositionem, Deus prædestinat Petrum, quæ æquiualet illi, Deus prædestinauit Petrum, cōponere cum ista, Deus non prædestinat Petrum, fiet coniunctio incompossibilis, ac per consequens adhuc habebit locum distinctio in hac propositione, Deus potest nō prædestinare Petrum, quem prædestinauit: nam in sensu composito falsa est, in diuiso autem vera. Ex quo sequitur, quòd tutiùs & clariùs huiusmodi propositiones distinguantur, quàm simpliciter negentur aut concedantur. Et ita D. Thomas in artic. 6. in solutione ad tertium, dixit nō oportet dicere, quòd Deus possit non prædestinare, quem prædestinauit, in sensu composito accipiendo. ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quòd occasione doctrinæ D. Thomæ in hoc artic. 7. aliqui non plenè considerantes verba D. Thomæ dicunt non esse prædefinitum à Deo numerum reproborum, quanuis ille sit præscitus & præuisus. Et vtuntur exemplo D. Tho. hic ad hoc probandum. Omne enim agens intendit facere aliquid finitum in suo effectu, & ita excogitat aliquem numerum finitum in partibus essentialibus ipsius effectus, quæ partes per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim eligit per se aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solùm propter aliud. Sed profectò D. Thomas non negat prædefinitum esse à Deo numerū reproborum, sicut non negat prædefinitum esse à Deo numerum guttarum pluuiæ & arenæ maris. Et probatur, quia scientia Dei est practica respectu rerum omnium, secundum quòd habet voluntatem coniunctam, vt ipse docet suprà quæst. 14. artic. 8. ergo ab æterno prædefiniuit & proposuit Deus tot creaturas facere, quot in tempore facit. Et confirmatur inductiuè. Nam hanc formicam Deus fecit, ergo ab æterno proposuit eam facere: omnia enim operatur secundùm consilium voluntatis suæ, & sic de singulis, ergo omnes formicas proposuit Deus ab æterno facere in hoc numero, quo sunt, & erunt. Hanc doctrinam confirmat Euangelica doctrina. Docuit enim nos Christus Dominus, quòd & capilli capitis nostri numerati sunt, & quòd vnus passerculus non cadit in terram sine Patre nostro, id est, sine prouidentia Dei Patris. Sed doctrina D. Thomæ hic manifesta est considerantibus, scilicet, quòd electio prædestinatorum est per modum cuiusdam definitionis principalis, vt ipse dicit expresè: constat autem, quòd hæc principalitas prædefinitionis non est in ipso diuino actu secundùm se. Vnica enim prædefinitione omnia prædefiniuit quæ facturus erat. Sed principaliter hæc consideratur in effectibus totius vniuersi, secundùm quod quidam per se pertinent ad perfectionem vniuersi, quidam verò non per se, sed propter aliud quod per se pertinet ad perfectionem vniuersi, prædefiniti sunt. Et ita D. Thomas posuit exemplum in indiuiduis specierum corruptibilium, quæ indiuidua ordinantur ad conseruationem specierum, quæ per se pertinent ad conseruationem vniuersi, & nihilominus statim dixit, quòd huiusmodi indiuidua, tot ex diuina prouidentia producta sunt, quot sufficiunt ad specierum conseruationem, ergo hæc indiuidua corruptibilia, quanuis non per se primò, tamen per se secundò eliguntur vt media ad finem, & prædefiniuntur à Deo. Igitur secundùm sententiam Diui Thomæ ita intelligendus est prædefinitus numerus prædestinatorum per modum principalitatis, quatenus isti ordinati sunt ad potissimum finem supernaturalem. Cæterum reproborum numerus etiam est prædefinitus secundariò propter illum vltimum finē, ad maiorem, scilicet, ostensionem misericordiæ Dei in prædestinatis. ¶ Ad quintum argumentum Catherini satis patet ex dictis quæst. 19. artic. 6. quomodo sit intelligendum, quòd Deus vult omnes homines saluos fieri, & quòd non vult mortem peccatoris. Hæc enim verificantur de voluntate antecedente: non enim Deus ante præscitum peccatum vult punire peccatorem. Et similiter iuxta sententiam D. Thomæ, quòd Deus velit quosdam reprobare, includit voluntatem permittendi peccatum: sed hæc voluntas non repugnat cum voluntate antecedenti, qua Deus vult omnes homines saluos fieri. Et ratio est, quia voluntas permittendi peccatum, consideratur ante præscientiam peccati, sicut & ipsa voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines saluos fieri. ¶ Ad sextum respondetur, quòd est maxima ignorantia inferre illa inconuenientia ex eo quòd numerus prædestinatorum & saluandorum est prædefinitus à Deo. Ideò ad primum inconueniens respondet Augustinus libro de Bono perseuerantiæ à capite. 14. vsque ad 20. Et poterat conuinci Catherinus exemplo, quod affert

affert Augustinus, quia Christus Dominus Apostolos exhortabatur, vt bona facerent, & vt se præpararent ad tentationem, & inuicem diligerent: & tamen sciebat Christus illos esse prædestinatos, imò iam dixerat eis, Lucæ. 10. Gaudete autem quia nomina vestra scripta sunt in cœlis. Ecce argumentum ad hominem. Isti discipuli erant in prima classe, scilicet prædestinatorum, & tamen Christus prædicabat eis, ergo certitudo prædestinationis non destruit vim prædicationis. Dicendum igitur est ad primum inconueniens, q̄ hæc media exhortationis & prædicationis & orationis & cuiuslibet virtutis opera, ita apponuntur ab hominibus vt nihilominus sint effectus diuinæ prædefinitionis: prouidit enim Deus vt hæc ipsa fiant ad finem prædestinationis quorūdam, & etiam respectu aliorum interdum fiunt ad maiorem ostensionē diuinæ iustitiæ, eò quòd illi propter suam malitiam hæc ipsa cōuertunt in iram (permittente Deo) & hoc est quod dicit Apostolus 2. Corinth. 2. Christi bonus odor sumus Deo, alijs quidem odor mortis in mortem, alijs verò odor vitæ in vitam. Et similiter Actorum 13. prædicante Apostolo dicitur, Crediderunt autem quotquot erant præordinati in vitam æternam. Ecce ista prædicatio fuit mediū & effectus prædestinationis illorum, & medium ad salutem. ¶ Ad secundum inconueniēs dicitur, quòd mirum est, quanta sit in hac parte ignorantia huius autoris, vt non videat, quòd idem inconueniens sequeretur si ponatur sola diuina præscientia futurorum, quā nemo nisi aperte hæreticus negare audebit. Et probatur quod dicimus. Nam simile argumentum prorsus faciemus de præscientia, quòd ille facit de prædestinatione, scilicet si Deus certissimè præsciuit quibus profuturæ sint ipsius inspirationes & quibus non, frustra videretur exhortari eos quos præsciuit repugnaturos vocāti Deo. Vnde ad huiusmodi argumenta dicendum est, q̄ nihilominus Deus in his hominibus operatur sapienter iustè & misericorditer. In quibusdam enim diuina misericordia propter illorum duritiam vertitur in iram permittente Deo, vt postea ostendatur iustitia illius; in alijs verò ex abundantiori misericordia prouenit vt bene velint vti diuinis inspirationibus. ¶ Ad tertium inconueniens respondetur ex D. Augustino vbi supra cap. 20. & deinceps vbi dicit duo: primum est, q̄ hæc veritas de prædestinatione & certitudine illius non est prædicanda nudis verbis rudi populo, ne forte populus incapax tantæ doctrinæ desperet. Nihilominus aliquando opus erit vrgente necessitate vt v. g. ad confindendam aliquam hæresim, qua iam vulgo tenetur, necesse erit apertis verbis huius doctrinæ veritatem populum docere. Quòd si populus hac doctrina audita difficultatem senserit in credendo, quomodo maneat liber vsus arbitrij, si iam prædestinatum est quid facturi sumus, dicendum est illi quòd credat, sicut credit q̄ Deus est trinus & vnus, quia hæc est doctrina Ecclesiæ. Secundò dicit, quòd populo potius est prædicandum, quòd omnia bona sunt à Deo, quòd sine eius gratia nihil possumus ad vitam æternam facere, quòd bonū fit, & quòd oportet semper orare & non deficere, & postulare à Deo abundantiam in gratia, & perseueran tiam in bono; & quod hæc facientes cōfidentiam possunt habere quòd sunt de numero prædestinatorum, & nihilominus bonis operibus semper insistere. Dicendum ergo ad illud tertium inconueniens Catherini, q̄ viros cordatos & humiles veritas prædestinationis nō inducit indesperationem, sed potius in maiorem humilitatem. Neq; est causa vel occasio socordiæ sed potius solicitudinis, iuxta illud 2. Petri. 1. Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem facia tis, hoc est, testimonio bonæ conscientiæ, quod ex bonis operibus consurgit, confidentiam habeatis, quòd sitis electi. Aduertendum tamen, quòd nemo quandiu in hac mortalitate viuit potest habere absolutè istam certitudinem, nisi speciali reuelatione fiat certus, vt definitum est in Concilio Trident. Sess. 6. cap. 12.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum.

146 1.d.41.ar.4.& 3.dist.17.ar.3.q.1.3.& 4.dist.45.q.3.arti.3.5.& verit.q.6.art.2.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd prædestinatio non possit iuuari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali. Et per consequens nō potest temporale iuuare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc quòd aliquis prædestinetur. Nō ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum.

¶ 2 Præterea. Sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Vnde dicitur Rom. 11. Quis adiuuit spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Ergo prædestinatio non iuuatur precibus sanctorum.

¶ 3 Præterea. Eiusdem est adiuuari & impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuuari.

SED contra est quod dicitur Genes. 25. quòd Isaac rogauit Deum pro Rebecca vxore sua, & dedit conceptum Rebeccæ. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hanc quæstionem diuersi errores fuerunt. Quidam enim attendentes certitudinem diuinæ prædestinationis dixerunt superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera. Alij verò dixerunt, quòd per orationes mutatur diuina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem diuinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificijs & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est autoritas sacræ scripturæ. Dicitur enim 1. Regum 15. Porrò triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur. Et Romanorum. 11. dicitur, quòd sine pœnitentia sunt dona Dei & vocatio. Et ideo aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio diuina & effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Non enim precibus sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantum verò ad secundum dicitur prædestinatio iuuari precibus sanctorum & alijs bonis operibus: quia prouidentia (cuius prædestinatio est pars) non subtrahit causas secundas: sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ. Sicut igitur sic prouidentur naturales effectus vt etiã causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non prouenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promouet in salutẽ, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad bene operãdum & orandũ: quia per huiusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. Petr. 1. Satagite vt per bona opera certã vestram vocationẽ & electionẽ faciatis.

A D primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit, quòd prædestinatio non iuuatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

A D secundum dicendũ, ꝙ aliquis dicitur adiuuari per alium dupliciter. Vno modo inquantum ab eo accipit virtutem, & sic adiuuari, infirmi est: vnde Deo nõ competit, & sic intelligitur illud, Quis adiuuit spiritum Domini? Alio modo dicitur quis adiuuari per aliquẽ, per quem exequitur suam operationẽ, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuuatur per nos inquantum exequimur suã ordinationem, secundùm illud 1. ad Corint. 3. Dei enim adiutores sumus. Neque hoc est propter defectum diuinæ virtutis, sed quia vtitur causis mediis vt ordinis pulchritudo seruetur in rebus, & vt etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

A D tertium dicendũ, ꝙ secundæ causæ nõ possunt egrediordinem causæ primæ vniuersalis (vt supra dictum est *) sed ipsum exequũtur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adiuuari, sed non impediri. Q. 19. ar. 6

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Prædestinatio quantum ad ipsam præordinationem diuinam, quæ est in ipso Deo, non iuuatur precibus sanctorum.

Secunda conclusio. Prædestinatio quantum ad effectum dicitur precibus sanctorum & alijs bonis operibus iuuari. Ratio est, quia prouidẽtia diuina nõ subtrahit causas secundas, sed potius ordo causarum secundarum subiacet diuinæ prouidentiæ.

Tertia conclusio ad tertium. Prædestinatio quantum ad effectum non potest impediri per creaturas. Ratio est, quia causæ secundæ non possunt egredi ordinem primæ causæ vniuersalis.

COMMENTARIVM.

NOta circa secundam conclusionem, quòd illa potest intelligi aut de toto effectu prædestinationis, aut de effectu particulari. Si secundo modo intelligatur planissima est, nam sancti impetrant à Deo, vt conferat nobis aliqua bona spiritualia. At vero si de toto effectu prædestinationis loquamur, ita vt nõ solum consideremus effectus qui in nobis intrinsecus recipiuntur & quos nos operamur; sed etiam extrinseca media, quæ Deus ordinat ad nostram spiritualem vtilitatem, non potest sic iuuari precibus sanctorũ prædestinatio quantum ad totum effectum, quoniã ipsæ preces sunt effectus prædestinationis. At vero si totus effectus prædestinationis consideretur prout in nobis intrinsecè recipitur, sic iuuari potest precibus sanctorũ. Docet enim D. Tho. 1. 2. q. vltima, quòd iustus potest mereri de congruo alicui peccatori non solum gratiã sed dispositionem ad illam. ¶ Tandem ad vniuersam hanc materiam prædestinationis meditandam memores simus illius Apostolici dicti 2. ad Timoth. 2. Firmũ fundamentum Dei stat habens signaculum hoc, nouit dominus qui sunt eius, & discedat ab iniquitate omnis qui inuocat nomen Domini. In quo testimonio duo consideret Theologus, alterum est certitudo & infallibilitas diuinæ prædestinationis in eo quod dicit; Firmum fundamentũ Dei. Alterũ est motus liberi arbitrij in peccatum discedendo ab illo, ita vt per pœnitentiam discedat peccator ab iniquitate inuocando nomẽ Domini. Hactenus de hac materia prædestinationis.

QVÆSTIO XXIIII.

De Libro vitæ.

DEINDE considerandum est de Libro vitæ. Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccles. 24. Hæc omnia liber vitæ. Glo. † Id est, Nouum & vetus testamentum. Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

¶ 2 Præterea. Augustin † lib. 20. de Ciui. Dei ait, quòd liber vitæ est quædam vis diuina, qua fiet vt cuicunque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. Sed vis diuina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad tributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

¶ 3 Præterea. Prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inueniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

SED contra est, quod dicitur in † glos. super illud Psalm. 68. Deleantur de libro viuentium. Liber iste est notitia Dei, qua prædestinauit ad vitã quos præsciuit.

RESPONDEO dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphoricè secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim cõsuetum apud homines, quòd illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribũtur in libro: vt pote milites vel consiliarij, qui olim dicebantur patres cõscripti. Patet autem ex præmissis *, quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur enim metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundùm illud Prouerb. 3. Ne obliuiscaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum custodiat. Et post

Et post pauca sequitur. Describe illa in tabulis cordis tui. Nam & in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Vnde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ. Nam sicut scriptura libri est signum eorum, quæ fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud 2. Timoth. 2. Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, nouit dominus qui sunt eius.

A D primum ergo dicendũ, quòd liber vitæ potest dici dupliciter. Vno modo cõscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam, & sic loquimur nũc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum, quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum, & sic nouum & vetus testamentum dicitur liber vitæ. Vel sicut iam factorum, & sic illa vis diuina, qua fiet vt cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ. Sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum. Vnde patet solutio ad SECVNDVM.

A D tertium dicendum, quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Vnde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

A D quartum dicendum, quòd secundũ rationem differt liber vitæ à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex glossa inducta apparet *.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorũ?

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorũ. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipuè dicitur respectu vitæ diuinæ, & non solum respectu vitæ prædestinatorum.

¶ 2 Præterea. Sicut vita gloriæ est Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiã notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

¶ 3 Præterea. Aliqui eligũtur ad gratiã, qui nõ eligũtur ad vitã gloriæ, vt patet per id quod dicitur Ioã. 6. Nonne duodecim vos elegi, & vnus ex vobis diabolus est? Sed liber vitæ est conscriptio electionis diuinæ, vt † dictum est. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

SED contra est, quòd liber vitæ est notitia prædestinationis, vt * dictum est, sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundùm quod ordinatur ad gloriam. Non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ nõ dicitur nisi respectu gloriæ.

RESPONDEO dicendum, ꝙ liber vitæ, vt † dictum est, importat conscriptionem quandam siue notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationẽ finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quòd armetur, sed ad hoc ꝙ pugnet: hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, vt supra † dictum est. Vnde propriè liber vitæ respicit vitam gloriæ. Q. 23. ar. 1

A D primũ ergo dicendũ, ꝙ vita diuina etiã prout est vita glorioſa, est Deo naturalis. Vnde respectu eius nõ est electio, & per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus ꝙ aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ cõsequuntur naturam. Vnde per hoc etiã patet solutio ad secũdum. Respectu enim vitæ naturalis non est electio neque liber vitæ.

A D tertium dicendũ, ꝙ vita gratię nõ habet rationem finis, sed rationẽ eius quod est ad finem. Vnde ad vitã gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi inquantũ vita gratiæ ordinatur ad gloriã. Et propter hoc illi qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundùm quid: prout, scilicet, de eis in ordinatione notitia diuina existit, quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundùm participationem gratiæ.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm aliquis deleatur de libro vitæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur ꝙ nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augu. in † 20. de Ciuit. Dei, quòd præscientia Dei quę non potest falli, liber vitæ est. Sed à præscientia Dei nõ potest aliquid subtrahi. Similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid deleri. 149 1. dist. 31. q. 1. ar. 2. q. & dist. 40. q. 1. arti. 2. 5. & q. 3. 3. & phi. 4. co. 1. fin. & heb. 12. libr. 4. co. 4. fin. † lib. 20. de Ciu. Dei. c. 15. in fine, tomo. 5.

¶ 2 Præterea. Quicquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est: sed liber vitæ est quid æternũ & immutabile. Ergo quicquid est in eo, est ibi nõ temporaliter, sed immobiliter & indelebiliter.

¶ 3 Præterea. Deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de nouo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 68. Deleantur de libro viuentium.

RESPONDEO dicendum, quòd quidã dicunt, quòd de libro vitæ nullus potest deleri secũdùm rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundùm opinionem hominum. Est enim consuetum in scripturis vt aliquid dicatur fieri quando innotescit, & secundùm hoc aliqui dicuntur esse scripti in lib. vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentẽ iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet vel in hoc seculo vel in futuro, ꝙ ab hac iustitia exciderũt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in † glos. deletio talis, super illud Psal. 68. Deleantur de lib. viuẽtium. Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iustorum, secundùm illud Apocal. 3. Qui vicerit sic, vestietur vestimentis albis, & non delebo nomẽ eius de lib. vitæ (quod autẽ sanctis repromittitur, nõ est solum in hominum opinione) potest dici, quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ cõscriptio ordinatorum in vitã æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet, ex prædestinatione diuina, & hæc ordinatio nũquã deficit, & ex gratia. Quicũque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita Gloſſ. ordinaria ibid. Ptal. 68.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habẽdam vitam æternam ex prædestinatione diuina, sunt simpliciter scripti in libro vitę: quia sunt ibi scripti vt habituri vitam æternam in seipsa, & isti nunquã delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione diuina, sed solum ex gratia, dicũtur esse scripti in libro vitæ, nõ simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti vt habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ, vt deletio nõ referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat, sed ad rem scitam: quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & postea non ordinari eum deficit à gratia.

In cor. art. A D primum ergo dicendum, quòd deletio (vt dictum est *) non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum quæ sunt mutabilia.

A D secundum dicendum, quòd licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

A D tertium dicẽdum, quòd eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de nouo vel secundum opinionem hominum, vel secundùm quòd de nouo incipit habere ordinẽ ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub diuina notitia comprehenditur, licet non de nouo.

CIRCA totam istam quæstionẽ notandum est, quòd in sacris literis multiplici significatione liber vitæ accipitur. Aliquando vt designet propriam conscientiam, in quâ omnia hominis gesta siue bona siue mala sunt veluti signata, & apparebũt in vltimo die sic vt vnusquisquisque aperte intueatur in conscientia alterius, vt in libro quodam quidquid gestum est ab illo. Sic intelligitur illud Danielis cap. 7. Iudicium sedit, aperti sunt libri. Et Apoc. 20. Et libri aperti sunt. Secundo accipitur pro diuina notitia qua Deus omnia opera hominum cognoscit: & dicitur liber per metaphoram. Nam sicut in libro materiali eum quadam firmitate res scribuntur: ita omnia gesta à nobis quasi in libro tenentur in diuina notitia. Ad hanc acceptionem reducitur illa quam ponit D. Tho. art. 1. ad 2. scilicet q liber dicatur vis quædam diuina per quam manifestabuntur omnia in die iudicij, iuxta illud 1. Corinth. 4. Illuminabit abscõdita tenebrarũ &c. Et illud Psal. 138. In libro tuo omnes scribentur. Alius liber est in quo scribuntur peculiariter ea, quæ deseruiunt nobis ad vitam æternam comparandam, & hic est sacra scriptura, de quo Ecclesiast. 24. Hæc omnia liber vitæ, & testamentũ altissimi. Et Bar. 4. Hic liber mãdatorũ Dei &c. Alius est liber, qui dicitur clausus fuisse in sacra scriptura, de quo Apoc. 5. & hic liber nihil est aliud quàm arcanum mysteriũ incarnationis. Deniq; est alius liber, qui in sacra scriptura appellatur liber vitæ. Et hic est in quo sunt scripti prædestinati ad vitam. Et hæc est notitia Dei firmissima in qua continentur omnes, qui prædestinati sunt ad fœlicissimã gloriam. De hoc libro fit mentio frequentissimè in sacris literis, vt in Psal. 39. In capite libri scriptum est de me. Qui locus ad literam intelligitur de Christo Domino, vt habet Paulus ad Hebræos. 9. qui dicitur scriptus in capite libri, eò quòd fuit caput omnium prædestinatorum. Et Danielis. 12. & Apocal. 10. & 21. & Lucæ. 10. cum dicitur nomina vestra scripta sunt in cœlis. Et ad Philippenses. 4. Quorum nomina scripta sunt in libro vitæ. ¶ Secundò notandum est, quod in libro vitæ, id est, prædestinatorum semper & absolutè soli prædestinati scripti sunt, & illi nunquam delebuntur de hoc libro, simpliciter loquendo. Dixi simpliciter, quia secundùm quid dicuntur deleri de libro hoc quando peccant mortaliter: sed tamen manent scripti simpliciter etiam quãdo peccãt. Quia iuxta Dei prærordinationem tandem consequentur vitam æternam. Reprobi autem simpliciter loquendo non scribũtur in libro hoc: sed secũdùm quid quãdo sunt in gratia, quia secundùm illam præsentẽ iustitiam pro tunc habent ius ad gloriam, & quãdo peccãt mortaliter dicuntur deleri de libro vitæ, sed non simpliciter, nisi secundùm quid, quemadmodum non simpliciter scribuntur. Vide D. Tho. in solutione ad 3. art. 1. & artic. 3. ¶ Sed est argumentum quo probatur quòd prædestinati deleantur ex libro vitæ simpliciter. Dixit Moses Exodi. 32. Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo. Ex quo sic arguitur Moyses petiuit à Domino vt deleretur, ergo intellexit, q̃ poterat deleri. Respondetur primo, quòd sermo prophetæ fuit hyperbolicus, & sic nihil mirum quod peteret impossibile. Secundò respõdetur, quòd sermo ille fuit conditionalis, cuius erat sensus, si non deles me de libro vitæ, dimitte populo noxam hanc.

QVÆSTIO XXV.
De potentia Dei.

POST considerationem diuinæ præscientiæ & voluntatis & eorum quæ ad hoc pertinent: restat considerandum de diuina potentia.
Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm in Deo sit potentia.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur q̃ in Deo nõ sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiã, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundùm se considerata, est absque omni actu. Ergo agẽs primum, quod est Deus est absque potentia.

¶ 2 Præterea. Secũdum Philoso. † in 9. Meta. qualibet potẽtia, mẽlior est eius actus. Nam forma est melior quàm materia, & actio quàm potentia actiua. Est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo: quia quicquid est in Deo, est Deus, vt supra † ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

¶ 3 Præterea. Potentia est principiũ operationis. Sed operatio diuina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens. Essentiæ autem diuinæ nõ est aliquod principium. Ergo nulla potentia est in Deo.

¶ 4 Præterea. Supra † ostensum est, quòd scientia Dei & voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem & principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam & voluntatem.

SED

SED contra est, quod dicitur in Psal. 88. Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.

RESPONDEO dicendũ, q̃ duplex est potẽtia, scilicet passiua, quæ nullo modo est in Deo, & actiua quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim, quòd vnumquodque secũdùm quod est actu & perfectũ, secundùm hoc est principium actiuum alicuius. Patitur autẽ vnumquodque secũdùm quod est deficiens & imperfectũ. Ostensum † est autẽ supra, quòd Deus est purus actus & simpliciter & vniuersaliter perfectus: neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Vnde sibi maximè competit esse principium actiuũ, & nullo modo pati. Ratio autem actiui principij cõuenit potentiæ actiuæ. Nam potẽtia actiua est principiũ agendi in aliud, potentia verò passiua est principium patiendi ab alio vt Philosophus dicit * 5. Meta. Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potẽtia actiua.

A D primum ergo dicendum, quòd potentia actiua non diuiditur cõtra actum, sed fundatur in eo. Nam vnumquodque agit secundùm quod est actu, potentia verò passiua diuiditur cõtra actum. Nam vnumquodque patitur secundùm quod est in potẽtia. Vnde hæc potentia excluditur à Deo, non autem actiua.

A D secundum dicendum, quòd quandocunque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed vtrunque est essentia diuina: quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Vnde non oportet q̃ aliud sit nobilius quàm potentia Dei.

A D tertium dicendũ, q̃ potẽtia in rebus creatis nõ solum est principiũ actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo saluatur ratio potẽtiæ quantũ ad hoc, quod est principiũ effectus, non autem quantũ ad hoc, quòd est principiũ actionis, quæ est diuina Essentia: nisi fortè secundùm modũ intelligendi, prout diuina Essentia (quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi & sub ratione actionis & sub ratione potentiæ: sicut etiam intelligitur & sub ratione suppositi habentis naturam, & sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo saluatur ratio potẽtiæ, quantum ad hoc, quòd est principium effectus.

A D quartum dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo vt aliquid differens à scientia & à voluntate secundùm rem, sed solum secundùm rationẽ, inquantũ scilicet potentia importat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit. Quæ tria Deo secundùm idem cõueniunt. Vel dicendum, quòd ipsa scientia vel voluntas diuina secundùm quod est principium effectiuum, habet rationem potentiæ. Vnde consideratio scientiæ & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem & effectum.

SVMMA ARTICVLI

Prima conclusio. In Deo non est potẽtia passiua.

¶ Secunda conclusio. In Deo est maximè potentia actiua.

Ratio vtriusque conclusionis est. Quia Deus est purus actus, & maximè perfectus.

COMMENTARIVM.

DE hac materia disputãt scholastici in 1. d. 42. & 43. & D. Tho. edidit speciales quęstiones de potẽtia in disputatis. Vide illũ 2. cõt. gẽt. c. 7. & 10.

Notandum est in hoc articulo, quod D. Thom. hic non accipit potentiam pro potestate dominij: sed pro virtute & vi connaturali ad productionem effectuum. ¶ Secundo est notãdum quòd quemadmodum actus est duplex, alter secundus, qui est rei operatio, qui proprijssimè dicitur actus, alter est actus primus qui est forma dans esse rei: & proprius dicitur forma quam actus. Ita similiter gemina est potentia altera in ordine ad actum secundum & hæc est potentia actiua: altera vero in ordine ad actum primum & hæc dicitur potentia passiua. Videndus est D. Tho. quæstione prima de potentia art. 1. ¶ Notandum est tertio, quod de ratione potentiæ actiuæ est quòd sit principium alicuius rei, siue ipsius actus secundi, scilicet, operationis vel alicuius effectus, qui per operationem producitur. Est autem de ratione principij, quòd distinguatur ab eo cuius est principium, quod producitur per ipsam potentiam: ita D. Tho. infra quæst. 41. art. 4. ad 3. ex quo sequitur primo, q̃ in Deo propriè loquendo intellectus & voluntas non dicũtur potentiæ in ordine ad intellectionem & volitionem, quoniam istæ operationes non distinguuntur realiter ab intellectu & voluntate. Secundò sequitur quòd in Deo propriè est potentia actiua per ordinem ad creaturas, quas producit: quia realiter distinguuntur ab ea. An verò in Deo sit propriè potentia actiua in ordine ad productionem personarum diuinarum, examinabitur infrà quæst. 41. Conclusio ergo D. Tho. habenda est tanquam certissima eadem certitudine, qua tenemus Deum esse purũ actum, de qua re suprà quæst. 3. Secunda verò conclusio est etiam certissima & habenda tanquam fides. Patet ex Psal. 88. Potens es Domine, &c. Denique tota sacra pagina plena est testimonijs asserentibus esse potentiam, imò omnipotentiam in Deo.

DVbium est circa rationem, qua D. Tho. probat secundam conclusionem, quæ ratio est huiusmodi. Deus est maximè ens in actu, ergo maximè habet potentiam actiuam. Contra hanc rationem arguitur: lapis est ens in actu, & tamen non habet aliquam potentiam actiuam, ergo ex hoc quòd aliquid sit ens in actu, non potest colligi, quod habeat potentiam actiuam, atque adeo ex eo quòd Deus est maximè ens in actu, nõ licet colligere quòd maximè potentiam actiuam habeat. Probatur minor. Grauitas quæ est in lapide est potentia passiua & non actiua, ergo. ¶ Secundo. Siccitas, humiditas, albedo, nigredo, &c. sunt qualitates in actu, & tamen non habent potẽtiam actiuam cum sint passiuæ qualitates, ergo.

Respondetur quòd D. Thomas non fundauit rationem suam super hoc tantum, quòd Deus est maximè in actu, sed etiam super hoc quòd Deus est maximè perfectus. Ex quo bene colligitur quòd maximè habeat potentiam actiuam: nam potentia actiua sequitur perfectionem rei, nec res aliqua dici potest summè perfecta, si desit illi hæc perfectio quæ est habere potentiam actiuam. Iuxta istam explicationem D. Tho. argumenta facta non procedunt. ¶ Secundò respondetur admittẽdo illam propositionem, cui videtur initi tota ratio D. Tho. Videlicet, quòd quælibet res secundum quod est in actu habet potentiam actiuam.

Ad primum respondetur quod grauitas lapidis in ordine ad motũ deorsum habet quodammodo rationem actiuæ potẽtiæ, quia ille motus sequitur grauitatẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

per quandam resultantiam naturalem, quæ quædam efficientia est, licet non perfecta. Secundo respõdetur, quòd gravitas est simpliciter potẽtia actiua ad mouendum aliud extrinsecum. ¶ Ad secundum respondetur quòd illæ qualitates etiam actiuam habent potentiam, nam albedo & nigredo possunt emittere species visibiles in potentiam visiuam, aliæ verò possunt efficere gustum, tactum, &c. vide alias rationes pro hac cõclusione 2. contra gentes cap. 7.

Notanda est solutio secundi argumẽti, in qua docet D. Tho. q̃ quando actus est aliud à potẽtia, perfectior est ipsa potentia: quæ propositio cum moderamine intelligenda est, nam si actus consideretur secundùm q̃ est effectus ipsius potentię perfectior est ipsa potentia, sicut in vniuersum omnis causa perfectior est suo effectu. Intelligitur ergo sententia D. Tho. si consideretur actus secundum quod est finis & complementum potentiæ. Præterea potest intelligi D. Tho. non de quocunque actu particulari: nam cum quilibet actus facile transeat, potentia verò sit quid permanens, & cõtineat intra suam virtutem non solum vnum actum sed plures, perfectior apparet potentia, quàm quiuis actus singularis illius. Vnde intelligenda est D. Tho. sententia vel de actu congenito cum potentia, qui ab illa nequit separari; cuiusmodi est cognitio qua angelus seipsum cognoscit: vel melius potest intelligi, quòd loquitur D. Tho. de operatione potẽtiæ in communi, ita quod comparet omnem actum possibilem alicui potentiæ ad ipsam potentiam. Et in hoc sensu actus & operatio potentiæ perfectior est ipsa potentia. ¶ Nota solutionem ad tertium & differentiam quam ibi D. Tho. assignat inter potentiam creatam & diuinam.

Circa solutionem ad secundum & tertium disputat Caietanus, Vtrum actio transiens sit in agente, an potius in passo? sed quoniam quæstio hæc physica est, consultò à nobis prætermittenda est.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm potentia Dei sit infinita.

151 1.dist.43.q.1.art.1. Et 4.cõ.c.44. co.2.& ca. 65.13.& po.q.1.ar. 2.& op.3. c.19.& opuscu.9.q.4. Et 12.Met. l.6.fin. † text. 63. 64.& 65. tom.3. ‖ li.8.Phy. tex.79.tomo.1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Phi. † in 3. Physic. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

¶ 2 Præterea. Omnis potentia manifestatur per effectum, aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

¶ 3 Præterea. Philosophus probat in † 8. Physicorum, quòd si potentia alicuius corporis esset infinita, moueret in instanti. Deus autem non mouet in instanti, sed mouet creaturam spiritualem per tẽpus, creaturam verò corporalem per locum & tempus, secundum August. † octauo super Genesim ad literã. Non ergo est eius potentia infinita.

SED contra est quod dicit Hilar. † octauo de Trinit. quòd Deus est immensæ virtutis viuens & potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus diuina est infinita.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut iam dictũ est ‖, secundùm hoc potentia actiua inuenitur in Deo, A secundùm quod ipse actu est. Esse autẽ eius est infinitum, in quantũ non est limitatũ per aliquid recipiẽs, vt patet per hæc, quæ supra dicta * sunt, cùm de infinitate diuinæ essentiæ ageretur. Vnde necesse est q̃ actiua potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quòd quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidũ, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum. Et haberet vtique potentiam infinitam ad calefaciendũ, si eius calor esset infinitus. Vnde, cùm ipsa essentia diuina, per quam Deus agit, sit infinita (sicut supra * ostensum est) sequitur quòd eius potentia sit infinita. Q.7.a.1.

B AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de infinito, quod est ex parte materiæ nõ terminatæ per formam: cuiusmodi est infinitũ, quod contingit quantitati. Sic autem nõ est infinita diuina essentia (vt supra * ostensum est) & per consequẽs nec eius potentia. Vnde non sequitur quòd sit imperfecta. Q.7.a.1.

AD secundum dicendum, quòd potentia agentis vniuoci tota manifestatur in suo effectu. Potẽtia enim generatiua hominis nihil potest plusquã generare hominem. Sed potentia agentis non vniuoci non tota manifestatur in sui effectus productione. Sicut potentia C Solis nõ tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autẽ quòd Deus non est agens vniuocum. Nihil enim aliud potest cum eo conuenire neque in specie, neque in genere, vt supra * ostensum est. Vnde relinquitur, quòd effectus eius semper est minor, quàm potentia eius. Nõ ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitũ. Et tamen etiã si nullũ effectũ produceret, nõ esset Dei potẽtia frustra: quia frustra est quod ordinatur ad finẽ, quẽ non attingit. Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus. Q.25.a.4.

D AD tertium dicendum, quòd Philosophus in 8. Physic. probat, quòd si aliquod corpus haberet potentiam infinitam quòd moueret in non tempore. Et tamen ostendit, quòd potentia motoris cœli est infinita: quia mouere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundùm eius intentionem, quòd potentia infinita corporis si esset, moueret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus mouens aliud corpus est agens vniuocum. Vnde oportet quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto mouentis corporis potentia est maior, tanto velociùs mouet: necesse est quòd si fuerit infinita, moueat improportionabiliter citiùs, quod E est mouere in non tempore. Sed mouẽs incorporeum est agens non vniuocum. Vnde non oportet, quòd tota virtus eius manifestetur in motu, ita quòd moueat in non tempore. Et præsertim, quia mouet secundùm dispositionem suæ voluntatis.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia esse Dei infinitum est.

COMMENTARIVM.

NOta, quòd licet hæc conclusio in sacris literis non habeatur expresse, nihilominus est habenda tanquã certissima fides, & probatur. Secundum fidem, Deus est omnipotẽs, vt art. 3. probabitur, at si

at si Deus non habet infinitam potentiam, non est omnipotens, nam potentia finita non potest omnia, sed aliqua finite, ergo. Secundò, secundùm fidem potentia Dei est ipse Deus, nam quidquid est in Deo est Deus, vt quæst. 3. dictum est, sed Deus est infinitus, ergo. Cõfirmatur. Nam Christus Dominus appellatur in sacra scriptura Virtus & potentia Dei: sed Christus est infinitus, ergo potentia Dei est infinita, & ita reducitur ista veritas ad articulum, quo fatemur Deũ omnipotẽtem.

DVbium est, Vtrum hæc conclusio probari possit naturali ratione? Marsilius in. 1. quæst. 42. ar. 2. dicit, quòd nulla ratione efficaci ostendi potest Deum habere infinitam potentiam. Et probat. Nã si posset colligi infinitas diuinæ potentiæ per aliquam rationem naturalem maxime ex creatione, sed ex illa non potest probari, ergo. Minor patet. Quoniam creatio non cognoscitur lumine naturæ, ergo. ¶ Secundo ex effectibus creatis quos naturali lumine cognoscimus, solum possumus colligere, quòd diuina potentia est infinita syncategorematicè, ergo. Probatur antecedens. Nam omnes effectus, quos Deus producit, sunt simpliciter finiti, nec esse potest, quòd Deus producat effectus simpliciter infinitos nisi tantum syncategorematicè, ergo. Confirmatur. Nam ex hoc quòd noster intellectus potest cognoscere non tot quin plura, non colligitur habere virtutem infinitam simpliciter, sed syncategorematicè tantum, ergo ex hoc quòd Deus potest producere effectus non tot quin plures, solum colligitur potentia infinita syncategorematicè.

‖ Ad primum respondetur quòd cum creatio sit actio primæ causæ totius naturæ, naturalis est, & cognoscibilis lumine naturæ, imo ex istimo quòd ratione naturali demonstratur vniuersum nõ aliter potuisse à Deo procedere nisi per creationem. Aliqui etiam ex schola D. Thom. putant creationem esse actionem supernaturalem, & non cognoscibilem lumine naturæ. Cuius sententiæ nulla alia ratio esse potest, nisi quòd creatio excedit vires cuiuscunque alterius causæ ab ipso Deo, & requirit virtutem infinitam in sua causa. Sed ista ratio est omnino inefficax: nam licet creatio causis particularibus non competat, cum tamen competat causæ primæ naturali, nempe Deo vt est auctor naturæ, ex necessitate censeri debet naturalis, & hoc apparet clarè in creatione animæ rationalis: nam quis potest dicere q̃ creatio animæ rationalis, quæ necessaria est ad cuiuscunque hominis generationem, sit actio supernaturalis exiens à toto ordine naturæ? Igitur ad argumentum dico, quòd ex creatione potest euidenter colligi naturali lumine Deum habere potentiam infinitam. ¶ Ad secundum respondetur quòd ex eo quòd Deus potest producere infinitas perfectiones formaliter distinctas, infinitas quidem syncategorematicè, idest non tot quin plures in intentione perfectionis, euidenter colligitur, quòd Dei potentia est infinita simpliciter, quoniam ad hoc quòd Deus habeat potentiam ad producendas infinitas perfectiones isto modo, oportet quòd illi nulla desit perfectio: nam si Deus aliqua careret perfectione, iam ego possem signare aliquam perfectionem, quam Deus non posset creare nec communicare creaturis, cũ illam in se non præhaberet, ex quo fit, quòd ad producendos infinitos effectus syncathegorematice, requiritur simpliciter virtus infinita. Ad Confirmationem respondetur quòd noster intellectus potest habere infi- A nitas intellectiones syncategorematicè ex naturali virtute sua, sed illæ non differrent nisi numericè & materialiter: ex numerica autem & materiali multiplicatione effectuum non potest colligi infinita perfectio in potentia, nam ignis per calorem finitum, quem habet, potest comburere infinita combustibilia, si applicentur illi, infinitas ergo alicuius potentiæ debet pensari ex infinitis effectibus formaliter diuersis: infinitis saltim syncategorematicè, at noster intellectus nõ potest habere infinitas intellectiones etiam syncategorematicè, quæ differant formaliter, ergo. Sed dices. Noster intellectus potest cognoscere vnam perfectionem diuinam & aliam, & sic in infinitum, sed istæ perfectiones B in ordine ad nostrum intellectum differunt nõ solum materialiter, sed etiam ratione, & ex consequenti intellectiones, quibus intelligit perfectiones istas si seorsum considerentur, formaliter differunt, ergo habet infinitam virtutem. Respondetur, quòd intellectus noster si consideretur tantum secundum vires sibi connaturales non potest infinitas Dei perfectiones cognoscere, etiã syncategorematicè, sed perfectiones limitatas quas potest colligere per effectus creatos. Quòd si cognoscere potest infinitas Dei perfectiones illud est per lumen fidei supernaturale suæ naturæ superadditum. Secũdò respondetur quòd ex eo quod potentia effectiua po- C test producere infinitos effectus syncategorematicè bene colligitur quòd sit infinita simpliciter. Nã quòd non producat vnum effectum infinitum simpliciter, illud prouenit quia repugnat à parte rei quòd sit aliquis effectus infinitus: at ex eo solum quòd intellectus possit cognoscere infinitas perfectiones syncategorematicè, non colligitur inde infinita perfectio simpliciter, nisi cognoscat infinita simul: nam cum huiusmodi cognitio non repugnet secundùm se, vt in Deo patet qui habet illam comprehendendo seipsum, si intellectus non potest habere huiusmodi cognitionem, illud prouenit ex eo quòd non est potentia simpliciter infinita. Quomodo autem in anima Christi Domini sit D potentia ad causandum gratiam absque termino intentionis in gratificatione & iustificatione infinitorũ hominum si essent, & vtrum hoc arguat potentiam infinitam, non est præsentis loci disputare, sed pertinet ad tertiam partem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus sit omnipotens?

152 3.q.13.ar. 1.co.& 1. cont.c.22. & 25.& po. q.7.artic.1. Q.2.art.3. & q.9.ar.1

AD tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Moueri enim & pati aliquid omnium est: sed hoc Deus E non potest: Est enim immobilis, vt supra dictum † est: Non igitur est omnipotens.

¶ 2 Præterea, Peccare aliquid agere est: Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, vt dicitur. 2. Timoth. 2. ergo Deus non est omnipotens.

¶ 3 Præterea, De Deo dicitur quòd omnipotentiam suam parcendo maximè & miserẽdo manifestat. Vltimum igitur, quod potest diuina potentia, est parcere & misereri. Aliquid autem est multo magis quàm parcere & misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

¶ 4 Præterea, Super illud 1. Corinth. 1. Stultam fecit Deus sapiẽtiam huius mundi dicit † glos. Sapien- Est Ambrosij in hunc loeũ. to. 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiam huius mundi fecit Deus stultam ostendendo possibile, quòd illa impossibile iudicabat. Vnde videtur ꝙ non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundùm inferiores causas, prout sapientia huius mūdi iudicat, sed secundùm potētiā diuinā. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nil ergo impossibile. Sublato autē impossibilli tollitur necessariū. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessāriū in rebus, si Deus est omnipotens, hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotēs.

SED contra est, quod dicitur Lucæ. 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum.

RESPONDEO dicendum, quòd communiter consitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiæ assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid compræhendatur sub ista distributione, cùm dicitur omnia posse Deum. Sed si quis rectè consideret (cùm potentia dicatur ad possibilia) cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quàm ꝙ possit omnia possibilia, & ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter secūdùm Phi. in * 5. Metap. Vno modo per respectum ad aliquam potentiam. Sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse possibile homini. Non autē potest dici, ꝙ Deus dicatur omnipotēs, quia possit omnia quę sunt possibilia naturæ creatæ: quia diuina potentia in plura extenditur. Si autē dicatur ꝙ Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotētiæ. Hoc enim non erit aliud quàm dicere ꝙ Deus est omnipotens: quia potest omnia quæ potest, relinquitur igitur ꝙ Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolutè. Quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolutè ex habitudine terminorū. Possibile quidē, quia prædicatum non repugnat subiecto, vt Sortem sedere. Impossibile verò absolute, quia prædicatum repugnat subiecto, vt hominem esse asinum. Est autem considerādū quòd cùm vnumquodque agens agat sibi simile, vnicuique potentiæ actiuæ correspondet possibile vt obiectum proprium secùndùm rationem illius actus in quo fundatur potentia actiua. Sicut potentia calefactiua refertur vt ad proprium subiectum ad esse calefactibile. Esse autem diuinum, super quod ratio diuinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Vnde quicquid potest habere rationem entis, cōtinetur sub possibilibus absolutis, respectu quorū Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur diuinæ omnipotētiæ: quod implicat in se esse & non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum diuinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcunque igitur contradictionem non implicant sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò, quæ contradictionem implicant sub diuina omnipotentia non continentur, quia nō possunt habere possibilium rationem. Vnde conuenientius dicitur, quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea nō possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis; Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim quod

Li. 5. Met. text. 17. tom. 3.

contradictionem implicat, verbum esse nō potest: quia nullus intellectus potest illud concipere.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur omnipotens secundū potentiam actiuam, non secūdū potentiam passiuam, vt dictum * est, vnde quod non potest moueri & pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ar. 2. quæst. 2. illo.

AD secundum dicendū, quod peccare est deficere à perfecta ratione. Vnde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare nō potest, qui est omnipotens. Quanuis † Philosophus dicat in. 4. Top. quòd potest Deus & studiosus praua agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione, cuius antecedens sit impossibile, vt puta si dicamus quòd potest Deus praua agere si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens & cōsequēs est impossibile. Sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel vt intelligatur, ꝙ Deus si ageret, bona essent. Vel loquitur secūdùm cōmunem opinionē gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, vt Iouem vel Mercurium.

Ca. 1. nutrit.

AD tertiū dicendum, ꝙ Dei omnipotētia ostenditur maximè in parcēdo & miserēdo: quia per hoc ostēditur Deū habere summā potestatem, quod liberè peccata dimittit. Eius enim, qui superioris legi astringitur, non est liberè peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus & miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est vltimus effectus diuinæ virtutis. Vel quia (vt supra dictum † est) effectus diuinæ misericordiæ est fundamētū omnium diuinorū operum. Nihil enim debetur alicui nisi propter id, quod est datum ei à Deo non debitū. In hoc autem maximè diuina omnipotētia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Q.

AD quartum dicēdum, quòd possibile absolutum non dicitur neque secundùm causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secūdùm seipsum. Possibile verò, quod dicitur secundum aliquam potētiam, nominatur possibile secundùm proximā causam. Vnde ea, quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo, vt creare, iustificare & huiusmodi, dicuntur possibilia secundùm causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundùm conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, vt supra dictum * est. In hoc autem reputatur stultia mundi sapientia, quia ea, quæ sunt impossibilia naturę, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet, quòd omnipotentia Dei impossibilitatem & necessitatem à rebus non excludit.

Q. 1.

Conclusio est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

HÆc conclusio est de fide. Patet Exod. 15. Omnipotens nomen eius. Et Eccles. 43. Ipse est omnipotens super omnia opera sua. Idem habetur Iob. 22. Apocaly. 1. Matth. 19. Apud Deum omnia sunt possibilia. Ad Ephes. 1. Quæ sit supereminens magnitudo virtutis eius, id est, omnipotentiæ eius. Item Lucæ. 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Præterea ex symbolo Apostolorum Nicæno, vbi Deum confitemur omnipotentem. Nota, quòd

ta, ꝙ ex doctrina D. Tho. hìc collegerunt cōmuniter Theologi, quòd vt aliquid dicatur impossibile secundùm se necesse est, quòd inuoluat in se contradictionē, ita quòd illo dato sequantur duæ contradictoriæ. Alij Theologi, inter quos est Soto. 3. Physic. dicunt, quòd vt aliquid sit Deo impossibile non est necesse quòd ex illo sequantur duę contradictoriæ, sed satis fuerit quòd sequantur tot tantaque inconuenientia, vt intellectus non possit illa capere. Cæterum ista sententia vt vera sit & non repugnet D. Thomæ hìc, ita debet intelligi, quòd quando apparent tot huiusmodi inconuenientia; existimare debemus, quòd quanuis non sciamus colligere duas contradictorias, tamen reuera à parte rei dantur. Nam certè si non sit huiusmodi contradictio, improbabile est omnino asserere, quòd aliquid non subijciatur Dei potentiæ, quæcunque sequantur incōuenientia. Nam si non sequuntur duæ contradictoriæ illud habet rationem entis atque adeo subijcitur potētiæ diuinæ. Tertiò notandum est, quod cum D. Thom. docet, quòd id quod implicat contradictionem non potest ab intellectu concipi, non loquitur D. Thom. de conceptione apprehensiua: nam certum est quòd possum concipere simplici apprehensione duas contradictorias simul, sed D. Tho. loquitur de conceptione iudicatiua. Itaque dicit quòd non possum assentiri simul duabus contradictorijs. Vide D. Tho. quodlibe. 9. artic. 1. ad vltimum.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm Deus possit facere quòd præterita non fuerint?

AD quartū sic proceditur. Videtur, quòd Deus possit facere quòd præterita nō fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile, quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, vt cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multò magis potest Deus facere illud, quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per accidens. Accidit enim Sortē non currere, esse impossibile ex hoc quod præterijt. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint.

¶ 2 Præterea, Quicquid Deus facere potuit, potest, cùm eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere antequam Sortes curreret, quòd non curreret. Ergo post quam cucurrit, potest Deus facere quòd nō cucurrerit.

¶ 3 Præterea, Charitas est maior virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam. Ergo & virginitatem. Ergo potest facere quòd illa, quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

SED contra est, quod Hier. * dicit. Cùm Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam. Ergo eadem ratione non potest facere de quocunque alio præterito quòd non fuerit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictū † est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim cōtradictionem implicat dicere, quòd Sortes sedet & non sedet: ita ꝙ sederit & non sederit. Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum. Dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit. Vnde præterita non fuisse non subiacet diuinæ potentiæ. Et hoc est quod Augusti. * dicit contra Faustum. Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat vt quæ facta sunt, facta nō fuerint: non videt hoc se dicere, si Deus omnipotēs est, faciat vt ea, quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint. Et Philosophus dicit in † sexto Ethic. quòd hoc solo priuatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.

Li. 26. cōt. Faust. c. 5. in princ. tomo. 6.

Lib. 6. Eth. ca. 2. in fine tomo. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id, quod est præteritum, id est, cursus Sortis: tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolutè contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile, quàm mortuum resurgere, quod non implicat cōtradictionem. Quod dicitur impossibile secundum aliquam potētiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia diuina potentiæ subduntur.

AD secundum dicendum, quòd sicut Deus quantum est ad perfectionem diuinæ potentiæ omnia potest: sed quædam non subiacent eius potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilium: ita si attendatur immutabilitas diuinæ potentiæ, quicquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium dum erant fienda, quæ iam deficiunt à ratione possibilium dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

AD tertium dicendum, quòd omnem corruptionē mentis & corporis Deus auferre potest à muliere corrupta: hoc tamen ab ea remoueri non poterit, quòd corrupta non fuerit: sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccauerit, & quòd charitatem non amiserit.

Conclusio est negatiua. Ratio est, quia præterita non fuisse contradictionem implicat.

COMMENTARIVM.

NOta quòd hæc conclusio recepissima est ab omnibus, tam antiquis philosophis, quā Theologis, vno excepto Gregorio Ariminensi in. 1. dist. 42. quæst. 1. art. 2. Concluho S. Tho. est D. Augustini lib. 26. contra Faustum. cap. 5. & D. Hieron. epist. ad Eustochium cuius sententia refertur in Decreto. 32 quæst. 5. cap. si Paulus.

Gregorius Ariminensis arguit contra istam conclusionem, & quædam eius argumenta conantur ostendere, quòd Deus potest non scisse & non voluisse contingentia futura, quæ voluit & scivit, v. g. Antichristū. Sed de hac re supra dictum est quæst. 14. arti. 13. &. q. 19. art. 8. Alia argumenta sumuntur ex hoc, quòd potentia Dei non est diminuta, & ex consequenti si Deus potuit facere, antequam Adam fuisset, quòd non fuerit, ita etiam post quam Adam fuit, poterit facere, quòd non fuerit. De hoc tamen in artic. 18. citato circa solutionem ad. 2. diximus satis.

Arguitur tamen contra conclusionem primo. Si nō esset potentia in Deo ad præteritum, ideo esset, quia præteritum & non præteritum habent conditiones repugnantes, sed etiam futurum & non futurum habent conditiones repugnantes, & tamen potest Deus facere quòd futura non sint futura, ergo etiam quòd præteritum non sit præteritum. Respondetur cum D. Thoma

supra

Universidad de Deusto
Biblioteca

supra quæst.10.arti.5.ad.3. negando consequentiam, & differentia est,quòd præteritum supponitur positū in rerum natura & quoad materiale & quoad formale: v.g.si Adam fuit,& ponitur fuisse & in tempore præterito,vnde ex connexione terminorum intrinseca non absolutè,sed quia subiectum materiale iam transijt,repugnat præteritum non fuisse. At futurum & non futurum licet importent formaliter conditiones repugnantes,quia tamen materiale futuri non est positum in rerum natura,ideo non repugnat, quòd futurū quoad materiale non eueniat. Concedendum tamē est, quòd formaliter loquendo contradictionem inuoluit, quòd futurum nō sit futurū,sed materialiter nihil repugnat.

Secundo arguitur,Sequeretur eadem ratione,quòd non sit potentia in Deo ad hoc quòd id quod est præsens,non sit:consequens est falsum,ergo. Probatur sequela.Quia est similis cōtradictio,sequitur enim quod res sit & non sit. Ad hoc respondetur,quod satis probabiliter dicitur,quòd ad præsens non sit potentia vt non sit. Nam res dum est,necesse est quòd sit: & ex consequenti dum est,impossibile est quod non sit. Respondetur secundo,quòd est discrimen inter præteritum & præsens;quòd id quod fit de præsenti à causa libera & contingenti,libere & contingenter producitur, quoniam causa libera tunc vtitur sua libertate & eam refundit in effectum quando actum illum producit, atque adeo in illo instanti in quo causa producit effectū possetnon producere, at præteritum cum sit positum in esse,non pendet aliquomodo ex libertate vel contingētia causæ. Vnde ad argumentum negatur sequela. Et ad probationem dico,quòd repugnantia est, quòd res sit & non sit,& ad hoc non est in Deo potentia, at non est aliqua implicatio,quòd effectus qui producitur in hoc instanti,non producatur in eodem instanti; nam tunc non est concedendum,quòd effectus sit & nō sit, sed tantum conceditur quòd non sit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Deus posit facere quæ non facit?

154 1.d.43.q6 23. Et 2. cont.c.23. vsque 30. Et lib.3.c. 98.fi.Et po.qó. 1. art.5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit & præordinauit se facturum, sed non præsciuit neque præordinauit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

¶ 2 Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet,& quod iustum est fieri,sed Deus non debet facere quæ non facit:nec iustum est vt faciat quæ non facit.Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

¶ 3 Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est & conueniens rebus factis. Sed rebus factis à Deo non est bonum nec conueniens aliter esse quàm sint.Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

SED contra est quod dicitur Matth.26. An non possum rogare patrem meum & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum? Neque autem ipse rogabat,neque Pater exhibebat ad repugnandum Iudæis.Ergo Deus potest facere quod non facit.

RESPONDEO dicendum,quòd circa hoc quidam dupliciter errauerunt. Quidam enim posuerunt A Deum agere quasi ex necessitate naturæ, vt sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia prouenire, nisi quæ eueniunt, vtpote ex semine hominis homo,ex semine oliuæ oliua:ita ex operatione diuina nō possint aliæ res vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra † ostendimus, Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam:neque etiam ipsam voluntatē naturaliter & ex necessitate determinari ad has res. Vnde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo prouenit, quòd alia prouenire non possent, Alij verò dixerunt,quòd potentia diuina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ & iustitiæ diuinæ,sine quo Deus nihil operatur. Cum autē potentia Dei,(quæ est eius essentia,) nō sit aliud quàm Dei sapientia: conuenienter quidem dici potest quòd nihil sit in Dei potentia,quod non sit in ordine diuinæ sapientiæ.Nam diuina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo à diuina sapientia rebus inditus(in quo ratio iustitiæ consistit, vt supra dictum † est)non adæquat diuinam sapientiam,sic,vt diuina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestū est autem,quòd tota ratio ordinis,quam sapiens rebus à se factis imponit,à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem.Sed diuina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Vnde diuina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, vt nō possit aliuscursus rerum effluere. Vnde dicendum est simpliciter, quòd Deus potest alia facere quàm quæ facit.

AD primum ergo dicendum,quòd in nobis, in quibus est aliud potentia & essentia à voluntate & intellectu,& iterum intellectus aliud à sapientia, & voluntas aliud à iustitia,potest esse aliquid in potentia,quod nō potest esse in voluntate iusta,vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia & essentia & voluntas & intellectus & sapientia & iustitia.Vnde nihil potest esse in potentia diuina,quod non possit esse in voluntate iusta ipsius & intellectu sapiente eius. Tunc,quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa,nisi fortè ex suppositione,vt supra dictum † est, neque sapientia Dei & iustitia determinatur ad hunc ordinem (vt supra dictum est †) nihil prohibet esse aliquid in potentia diuina,quod non vult:& quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur vt exequens,voluntas autem vt imperans, & intellectus & sapientia vt dirigens:quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ,dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud,in quo potest saluari ratio entis,vt supra dictū est †.Quod autem attribuitur potentiæ diuinæ secundum quòd exequitur imperium voluntatis iustæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est,quòd Deus potest alia facere de potentia absoluta,quàm quæ præscivit & præordinauit se facturum:non tamen potest esse q aliqua faciat,quæ non præsciuerit & præordinauerit se facturum:quia ipsum facere subiacet præscientiæ & præordinationi:non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit quia vult,non tamē ideo potest quia vult:sed quia talis est in sui natura.

AD secundum dicendum, quòd Deus non debet aliquid

aliquid alicui nisi sibi. Vnde cùm dicitur, quòd Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quòd Deus non potest facere nisi quod ei est conueniens & iustum.Sed hoc quod dico conueniens & iustum,potest intelligi dupliciter.Vno modo sic, q hoc quod dico conueniens & iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo,est,ita quod restringatur ad standum pro præsentibus,& sic referatur ad potentiā.Et sic fallūm est quod dicitur:est enim sensus,Deus non potest facere nisi quod modo conueniens est & iustum. Si verò prius coniugatur cum hoc verbo,potest(quod habet vim ampliandi) & postmodum cum hoc verbo,est,significabitur quoddam præsens & consurum,& erit locutio vera sub hoc sensu:Deus non potest facere, nisi id quod si faceret esset conueniens & iustum.

AD tertium dicendum,quòd licet iste cursus rerū sit determinatus istis rebus,quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur diuina sapientia & potestas. Vnde licet istis rebus,quæ nunc siunt,nullus alius cursus esset bonus & conueniens,tamen Deus posset alias res facere,& alium eis imponere ordinem.

Conclusio articuli est affirmatiua.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm Deus possit facere meliora ea quæ facit.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur,quòd Deus nō possit meliora facere ea quæ facit.Quicquid enim Deus facit,potentissimè & sapientissimè facit:sed tanto fit aliquid melius quanto fit potentius & sapientius.Ergo Deus non potest aliquid facere melius quàm facit.

¶ 2 Præterea. Aug.† contra Maximinum sic argumentatur:si Deus potuit & noluit gignere filiū sibi æqualem,inuidus fuit, eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit & noluit, inuidus fuit. Sed inuidia est omnino relegata à Deo:ergo Deus vnū quodque fecit optimum.Nō ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

¶ 3 Præterea.Id quod est maximè & valde bonū, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius. Sed sicut August. dicit in *Enchi. bona sunt singula, quæ Deus fecit,sed simul vniuersa valde bona:quia ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum vniuersi non potest melius fieri à Deo.

¶ 4 Præterea.Homo Christus est plenus gratia & veritate,& Spiritum habet non ad mensuram.Et sic nō potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: & sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorū exaltata:& sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus,potest facere meliora.

SED contra est,quod dicitur ad Ephes.3. q Deus potest omnia facere abundantius quàm petimus aut intelligimus.

RESPONDEO dicendum,quòd bonitas alicuius rei est duplex.Vna quidem,quæ est de essentia rei: sicut esse rationale est de essentia hominis: & quantum A ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit(licet possit facere aliquā aliam ea meliorem)sicut etiam non potest facere quaternariū maiorem. Quia si esset maior, iam non esset quaternarius,sed alius numerus,sic enim se habet additio differētiæ substantialis in diffinitionibus,sicut additio vnitatis in numeris,vt dicitur in *8.Metaphy.Alia bonitas est,quæ est extra essentiam rei. Sicut bonum hominis est esse studiosum vel sapientem:& secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquēdo qualibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem. lib. 8. Metap. tex. 10 tomo. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur Deum posse aliquid facere melius quàm facit,si ly melius sit nomen,verum est:qualibet enim re potest facere aliam meliorem.Eandem vero potest facere meliorē quodammodo,& quodammodo non, sicut † dictum est.Si verò ly melius sit aduerbium,& importet modū ex parte facientis:sic Deus nō potest facere melius quā sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia & bonitate.Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius:quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. In corp.ar.

AD secundum dicendum, quòd de ratione filij est quòd æquetur patri,cùm ad perfectum venerit,non est autem de ratione creaturæ alicuius, q sit melior quàm à Deo facta est. Vnde non est similis ratio.

AD tertium dicendum,quòd vniuersum(suppositis istis rebus)non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum vniuersi consistit. Quorum si vnum aliquod esset melius,corrumperetur proportio ordinis. Sicut si vna chorda plus debito intenderetur, corrumperetur cytharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: & sic esset illud vniuersum melius.

AD quartū dicendum,quòd humanitas Christi ex hoc q est vnita Deo,& beatitudo creata ex hoc q est fruitio Dei:& beata virgo ex hoc q est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus:& ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis:sicut non potest aliquid melius esse Deo.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio:Deus potest facere res alias meliores & substantialiter & accidētaliter, quàm sint res factæ ab ipso.

Secunda conclusio.Deus facere posset ea quæ facit meliora accidentaliter.

Tertia conclusio. Deus non posset facere ea quæ facit meliora essentialiter.

COMMENTARIVM.

NOta quòd hæreticus Witcleff tenuit hunc errorem,quòd diuina potentia adæquatur his effectibus quos fecit, ita vt nec posset alios effectus facere,nec meliores. Petrus Abaylardus sequutus est hunc errorem,contra quem errorem disputat Thomas Waldensis in doctrinali fidei antiquæ à capit.10. vsque ad.19.Nota secundò quòd conclusio D.Thom. artic.5.& in prima articuli huius sunt de fide & conclusio art.5.adeo est certa, vt oppositum sit hæresis manifesta.

Universidad de Deusto
Biblioteca

festa.Illam probat D.Augustin lib.de Spiritu & litera A
capi.1.vbi in confirmationem eius adducit testimoniũ
scripturæ Matth. 19. Apud homines impossibile est,
apud Deum autem omnia sunt possibilia.Item Matth.
26.qui est locus adductus à D.Tho.in argumento Sed
contra articuli. 5.Ratione probatur.Quoniam aliàs se-
queretur,quòd Deus non esset omnipotens & eius po-
tentia non esset infinita. Consequens aduersatur fidei,
ergo.Hoc argumentum probat conclusionem. 3.articu-
li. Quoniam si Deus non posset producere effectus
perfectiores eius, potẽtia limitaretur,nam darentur ef-
fectus perfectissimi,quibus perfectiores Deus nõ pos-
set producere.Præterea,absurdũ est dicere,quòd Deus B
non potest saluare omnes homines,& quòd nõ potest
eripere à pœnis inferni homines damnatos; ergo fateri
oportet quòd potest Deus facere alios effectus præter
factos,perfectiores etiam in ordine gratiæ.Fundamen-
tum erroris Wiclef fuit quia putauit ille, quòd Deus
nõ operabatur liberè,sed necessitate naturæ. Et ita colli
gebat,quòd erat determinatus ad producendum effe-
ctus quos produxit.Istud tamen fundamentum est hę
reticum.Notandum tertio circa solutionem ad primũ,
quòd Theologi solent distinguere in Deo duplicem
potentiam,alteram absolutam,alteram ordinariam seu
ordinatam:absoluta dicitur illa secũdum quam potest C
Deus facere quidquid non implicat contradictionem.
Dubium est tamen,quid sit potentia ordinaria? Nã D.
Tho.in solutione hac videtur appellare potentiam or-
dinatam illam, quæ est respectu eorum tantum quæ
Deus sciuit, voluit & ordinauit,quę sentẽtia videtur fal
sa. Namego modo de potentia ordinaria possem non
legere,& tamen Deus sciuit & voluit oppositum, ergo.
Præterea, secundùm potẽtiam ordinatam quilibet pec
cator potest agere pœnitentiam dum est in hac vita,&
tamen oppositum Deus sciuit de multis peccatoribus,
ergo.Respondetur ad hoc,quòd potentia ordinaria il- D
la vocatur,quę est secundum ordinem diuinum aliqua
lege præfixum. Et ita dicendum est, quòd secundum
potentiam ordinariam non potest damnatus saluari,
quia lex diuina illud statuit. At verò viatores quantum
ad omnia opera sua etiam circa negotium salutis sunt
liberi ad opposita secundùm potentiam ordinariam.
Itaque licet Deus præsciuerit peccatum Iudæ,& statue
rit eius damnationem,ille nihilominus secundum ordi
nariam potentiã poterat & non peccare & non dãnari,
quia nõ erat lex communis diuina decernẽs oppositũ.

QVÆSTIO XXVI.
De diuina beatitudine.

E

156 Infra qõ. 62.artt.4. cor. Et 1.d. 1.q.2.ar.2. 4.Et di.15. q.2.ar.3.1 Et.1.cont. ca.100.& 101.

VLTIMO autem post cõsiderationem eorum quæ ad Diuinæ essentiæ vnitatem pertinent, considerandum est de diuina beatitudine.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶Vtrùm beatitudõ Deo cõpetat.

AD PRIMVM sic proceditur.Videtur quòd beatitudo Deo non conueniat. Beatitudo enim secundùm Boet. † in 4.de Conso. est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec composito.Ergo Deo non conuenit beatitudo.

¶ 2 Præterea, Beatitudo siue felicitas est præmiũ virtutis secundùm Philosophum in † 1.Ethi.Sed Deo non conuenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

SED contra est quod dicit Apostol.1.ad Tim.vlti. Quem suis temporibus ostendet Deus beatus & solus potens Rex Regum & Dominus Dominantium.

RESPONDEO dicendum,quòd beatitudo maximè Deo competit.Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet:& cui competit, vt ei contingat aliquid vel benè vel malè,& sit suarum operationum domina. Vtrunque autem istorum excellentissimè Deo conuenit,scilicet perfectum esse & intelligentem. Vnde beatitudo maximè conuenit Deo.

AD primum ergo dicendum,quòd aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis,sed per modum simplicitatis:quia quæ in creaturis multiplicia sunt,in Deo præexistunt simpliciter & vnite: vt supra dictum est *.

AD secundum dicendum,quòd esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati inquãtum aliquis beatitudinem acquirit:sicut esse terminum generationis accidit enti inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse quanuis non generetur,ita habet beatitudinem quanuis non mereatur.

ARTICVLVS II.
¶Vtrùm Deus dicatur beatus secundùm intellectum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundùm intellectum. Beatitudo enim est summum bonũ:sed bonum dicitur in Deo secũdùm essentiam. Et bonum respicit esse secundùm essentiam, secundùm Boet. in * lib.de hebdo.Ergo & beatitudo dicitur in Deo secũdùm essentiam & non secundùm intellectum.

¶ 2 Præterea,Beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis,sicut & bonum.Ergo beatitudo dicitur in Deo secundùm voluntatem,& non secundùm intellectum.

SED contra est,quod Greg.dicit * 32.moralium: Ipse gloriosus est qui dum seipso perfruitur, accidentis laudis indigens non est.Esse autem gloriosum significat esse beatum.Cùm igitur Deo fruamur secundùm intellectum,quia visio est tota merces(vt dicit † Aug.) videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundùm intellectum.

RESPONDEO dicendum,quòd beatitudo(sicut dictum † est)significat bonum perfectum intellectualis naturæ.Et inde est, quòd sicut vnaquæque res appetit suam perfectionem,ita & intellectualis natura naturaliter appetit esse beata.Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio,secundum quam capit quodammodo omnia. Vnde cuiuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse & intelligere secundùm rem, sed tantum secundùm intelligentiæ rationem.Attribuẽda ergo est

Deo beatitudo secundùm intellectum,sicut & alijs beatis,qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

AD primum ergo dicendum,quod ex illa ratione probatur,q Deus sit beatus secũdũ suam essentiã, non autẽ quòd beatitudo ei conueniat secundùm rationem essentiæ,sed magis secundùm rationem intellectus.

AD secundum dicendum,q beatitudo,cùm sit bonum,est obiectũ voluntatis:obiectum autem prẽintelligitur actui potentiæ. Vnde secundũ modum intelligendi prius est beatitudo diuina,quàm actus volũtatis in ea requiescẽtis.Et hoc nõ potest esse nisi actus intellectus.Vnde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICVLVS III.
¶Vtrùm Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur q Deus sit beatitudo cuiuslibet beati. Deus enim est summum bonum, vt supra † ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona,vt etiam ex superioribus patet †.Cùm igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum,videtur quòd beatitudo non sit aliud quàm Deus.

¶ 2 Præterea.Beatitudo est finis rationalis naturæ C
vltimus.Sed esse vltimũ finẽ rationalis naturę soli Deo
cõuenit.Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

SED contra. Beatitudo vnius est maior beatitudine alterius,secũdùm illud 1.Corint. 15.Stella differt à stella in claritate.Sed Deo nihil est maius.Ergo beatitudo est aliquid aliud quàm Deus.

RESPONDEO dicendum,quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari,scilicet,obiectum actus,quod est intelligibile;& ipse actus,qui est intelligere.Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti,sic solus Deus est beatitudo:quia ex hoc solo est aliquis beatus, quòd Deum intelligit,secundùm illud Aug.in † 5.lib. confes.Beatus est qui te nouit,etiam si alia ignoret.Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundùm hoc aliquid increatum.

AD primum ergo dicẽdum, quòd beatitudo quãtum ad obiectum,est summum bonum simpliciter:sed quantum ad actum in creaturis beatis,est summum bonum,non simpliciter,sed in genere bonorum participabilium à creatura.

AD secundùm dicendum, quòd finis est duplex, scilicet cuius & quo,vt Philosophus dicit, scilicet ipsa res & vsus rei.Sicut auaro est finis pecunia, & acquisitio pecuniæ:creaturæ igitur rationalis est quidẽ Deus finis vltimus vt res,beatitudo autem creata vt vsus vel magis fruitio rei.

ARTICVLVS IIII.
¶Vtrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo diuina non complectatur omnes beatitudines.Sunt enim quædam beatitudines falsæ.Sed in Deo nihil potest esse falsum.Ergo diuina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem. A

¶ 2 Præterea.Quædam beatitudo secundũ quosdam cõsistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, diuitijs,& huiusmodi. Quæ quidem Deo conuenire non possunt,cùm sit incorporeus.Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

SED cõtra est,quòd beatitudo est perfectio quædam:diuina autem perfectio complectitur omnẽ perfectionem,vt supra † ostensum est. Ergo diuina beatitudo complectitur omnem beatitudinem. Q.4.ar.2.

RESPONDEO dicendum, quòd quicquid est desiderabile in quacunque beatitudine vel vera vel falsa,totum eminentiùs in diuina beatitudine præexistit. B
De contemplatiua enim fœlicitate habet continuam
& certissimam contemplationem sui & omnium alio-
rum:de actiua verò,gubernationem totius vniuersi.

De terrena verò fœlicitate,quæ consistit in voluptate,diuitijs,potestate,dignitate & fama, secundùm Boet. in.3.de consol.habet gaudium de se &de omnibus alijs pro delectatione.Pro diuitijs habet omnimodam sufficientiam,quam diuitiæ promittunt.Pro potestate,omnipotentiam:pro dignitate,omnium regimen: pro fama verò,admirationem totius creaturæ.

AD primum ergo dicendum,quòd beatitudo aliqua secundùm hoc est falsa secundùm quod deficit à C
ratione veræ beatitudinis: & sic non est in Deo. Sed
quidquid habet de similitudine quantumcunque te-
nuis beatitudinis, totum præexistit in diuina beatitu-
dine.

AD secundum dicendum,quòd bona,quæ sunt in corporalibus corporaliter,in Deo sunt spiritualiter secundùm modum suum. Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad diuinæ Essentiæ vnitatem.

CIRCA totam hanc quæstionem,quæ clarissima est apud S. Thom. nota quòd licet quælibet res naturalis suo modo assequatur vltimum finem per hoc quod assimilatur Deo quantum potest, tamen D
nulli rei competit beatitudo nisi naturæ intellectuali &
rationali,quoniam beatitudo importat non qualem-
cunque assequutionem vltimi finis,sed assequutionem
perfectam, quæ haberi nequit nisi per intellectum &
voluntatem,quia Deus fruitur summo bono videlicet
seipso & illud cognoscit quidditatiue & comprehen-
siuè:ideo beatitudo maximè competit ipsi Deo.

Ex quo sequitur,non esse de ratione beatitudinis q
sit præmium virtutis aut studiosarum operationum,
aut quòd sit finis respectu beati.Nam licet in ordine ad
nos beatitudo habeat rationem vltimi finis, & rationẽ E
mercedis & maximi præmij:tamẽ in ordine ad Deum
ista non habent locum,quoniam Deus per suam natu-
ram est summè beatus, nec eius actio potest ordinari
ad aliquid tanquam ad finem,cum ipse sit omnium re-
rum vltimus finis.Et ideo longe præstat beatitudo,quę
habetur per ipsam naturam, cuiusmodi est beatitudo
Dei,beatitudini quæ habetur per gratiam, vel tãquam
præmium iustitiæ,quoniã naturalis beatitudo est om-
nino propria ei,qui naturaliter est beatus:beatitudo ve
ro,quæ habetur per gratiam vel ex iustitia,nõ est om-
nino propria, sed expectatur à præmiante superiore,
atque adeo ille qui hac beatitudine beatus est debet ha
bere superiorem à quo recipiat illam.

QVÆSTIO

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVAESTIO XXVII.

De processione diuinarum personarum.

CONSIDERATIS autem his quæ ad diuinæ Essentiæ vnitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in diuinis. Et quia personæ diuinæ secundùm relationes originis distinguuntur, secundùm ordinem doctrinæ priùs considerandum est de origine siue de processione; secundò de relationibus originis; tertiò de personis.

HACTENVS D.Tho. disputauit de his quæ ad Diuinæ essentiæ vnitatem pertinebant, deinceps verò vsque ad quæstion. 43. inclusiuè de abditissimo mysterio Trinitatis personarum sermonem instituit.

Est autem nobis ante omnia necessarium circa hoc mysterium omnium dicendorum fundamẽtum illud præiacere, quod in symbolo Athanasij confitemur;

Fides autem catholica hæc est, vt vnum Deũ in Trinitate & Trinitatem in vnitate veneremur, neque confundentes personas, neq; substantiam separantes &c.

CIrca quod fundamentũ considerãda est triplex excellentia huius mysterij respectu aliorũ mysteriorum. Prima excellentia est, q̃ hoc mysterium Trinitatis est naturale & æternũ & necessariũ in ipso Deo: reliqua vero mysteria quanuis in proposito diuinæ liberæque voluntatis æterna fuerint, non ita tamen q̃ secundum diuinam omnipotentiam aliter esse non potuerint. At Trinitatis mysterium diuinæ naturæ intrinsecum est, magis quàm homini esse animal rationale. Hinc oritur secunda excellentia, q̃ ex hoc mysterio tanquam ex efficienti principio reliqua ortũ habuerint & ad illud manifestandũ tanquam ad finẽ vltimum supernaturaliter dirigũtur. Quemadmodũ enim opera Dei creatoris, quæ naturaliter à nobis cognoscũtur, ad hunc finẽ instituta sunt, vt homo per ea, & præsertim per seipsum, in omniũ autorem tanquam in vltimum finẽ tendere conetur; sic etiã vniuersa, quæ Deus supernaturaliter operatus est propter secundùm Adã, qui est Christus Dominus, imò & ipsum Christum in hunc finẽ direxit, vt per illũ homines intelligerẽt à seruitute peccati per virtutẽ sanctæ Trinitatis eripi, atque ad eiusdẽ apertam cognitionem tanquã in vltimũ finẽ perducendos esse. Hoc sane in baptismo, quod est nouæ legis primũ sacramentum, apertissimè significatur, dum homines regenerãtur in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Quòd autẽ eadẽ virtute ad apertã cognitionẽ sanctæ Trinitatis perueniãt regenerati dicit Christus Dominus Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit &c. Horum etiã ipse Christus in Euangelio toties huius mysterij expressam mentionẽ fecit, nunc Patris nomen proferens, nunc Filij, nunc Spiritus sancti, nunc etiam duas personas simul cõmemorans, vt cũ inquit, Ego & Pater vnũ sumus: Aliquando verò Spiritum sanctum à Patre procedere & à se mittendã esse asserens: & tandẽ trium personarũ vnicã virtutem affirmans dixit, Matth. vlti. Baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Tertia excellentia huius mysterij est: q̃ excedit maxime inter omnia alia nostræ fidei mysteria humani intellectus, imo & Angelici naturaliũ viriũ capacitatẽ. Cuius ratio assignari potest, quia ad reliqua mysteria aliquo modo persuadenda ad omnipotẽtiã Dei, quam naturaliter cognoscimus, possumus confugere, qui potest multa facere, quæ nostrã cognitionem superexcedunt. At verò q̃ vnicus Deus simplicissimus & purissimus actus, vt etiã ratio naturalis demonstrat, nihilominus sit tres personæ realiter distinctæ, hoc sanè ex omnipotentia Dei fieri non potuit, sicut neque factũ est. Quocirca obseruãdũ nobis est, vt humilitate captiuante intellectũ in obsequiũ fidei ad huius mysterij intelligentiã aliqualem accedamus: ne fortè in nos cõueniat, quòd dicitur Prouer. 25. Sicut qui mel multũ comedit non est ei bonũ, sic qui scrutator est maiestatis opprimetur à gloria. Vbi admonemur, ne nimia curiositatis dulcedine in diuinorũ mysteriorũ scrutatione velimus sapere plus quàm oportet sapere; sed in omnibus præscriptũ nobis modum teneamus sequentes Scripturæ sacræ testimonia secundùm catholicam intelligentiam atque doctrinam. Reliqua vero quæ ab scholasticis doctoribus piè adducuntur, non sic accipienda sunt, vt velint hoc mysterium demonstrare, sed sunt rationes congruẽtes vt suauius hoc mysterium ab humano intellectu recipiatur; etiam vt argumenta hæreticorum nullatenus conuincere ostendatur.

Hoc præiacto fundamento, tota hæc materia in tres partes diuiditur à D.Tho. In prima considerat de origine siue processione diuinarum personarum. In secũda de relationibus originis, id est, quæ cõsequũtur nostro modo intelligendi ipsas origines. In tertia parte de ipsis personis agitur. Hunc autem ordinem esse debitũ doctrinæ ostendit D.Tho. quia hoc loco intendimus iam agere de Trinitate personarum præsupponẽtes ea quæ ad essentiæ vnitatem pertinent: cum igitur diuinæ personę secundùm relationes originis distinguantur, ordo doctrinæ postulat, vt primo consideremus de origine siue

siue de processione, quæ est velut fundamentum relationis, deinde de ipsis relationibus, & tandem de personis, quæ ipsis relationibus constituuntur. Prima consideratio in hac. q. 27. absoluitur. Secunda in quæstio. 28. consummatur. Tertia tandem consideratio multiplex est, quoniam versatur circa rationem personæ in communi & circa rationem personæ diuinæ & circa pluralitatem personarum diuinarum & circa vnitatem Trinitatis & circa modum loquendi & cognoscendi hoc mysterium & circa proprietates singularum personarum & de comparatione ipsarum ad essentiam secũdum prædicationem ad inuicem & de comparatione personarum ad ipsas relationes & de multis alijs, quæ in progressu huius materiæ vsq; ad quæst. 43. D. Tho. ordinatissimè disserit. Ex hoc sequitur quosdã ex modernis cõmentatoribus D. Tho. præuaricatores fuisse huius ordinis. Nã vniuersas difficultates huius materię in his duabus primis quæstionibus absoluit. Nos verò ordinem præmissum D. Tho. per omnia tenebimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm processio sit in diuinis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo non ponit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extrà: sed in diuinis nihil est mobile neq; extraneũ. Ergo neq; processio.

¶ 2 Præterea. Omne procedens est diuersum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diuersitas, sed summa simplicitas, ergo in Deo non est processio aliqua.

¶ 3 Præterea. Procedere ab alio videtur rationi primi principij repugnare, sed Deus est primum principiũ, vt supra † ostensum est, ergo in Deo processio locum non habet.

SED contra est quod dicit Do. Ioã. 7. Ego ex Deo processi.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina scriptura in rebus diuinis, nominibus ad processionẽ pertinẽtibus vtitur. Hanc autem processionem diuersi diuersimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hãc processionem secundùm quod effectus procedit à causa. Et sic accepit Arrius, dicens Filiũ procedere à Patre sicut primam eius creaturam: & Spiritum sanctũ procedere à Patre & Filio sicut creaturam vtriusq;. Et secũdum hoc neque Filius, neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id, quod dicitur de Filio. 1. Ioã. vlti. Vt simus in vero Filio eius: hic est verus Deus. Et de Spiritu sancto dicitur. 1. Corinth. 3. Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti. Templũ autem habere solius Dei est. Alij verò hanc processionem acceperunt secundùm quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel mouet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius dicens, ipsum Deum Patrem Filium dici, secũdũ quod carnem assumpsit ex Virgine, & eundem dicit Spiritum sanctum secundùm quod creaturam rationalem sanctificat & ad vitam mouet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis Ioan. 5. Non potest facere à se Filius quicquã. Et multa alia, per quæ ostenditur, quòd non est ipse Pater qui Filius. Si quis autem diligenter cõsideret, vterque accepit processionem, secundùm quod est ad aliquid extra. Vnde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cùm omnis processio sit secundùm aliquam actionem, sicut secundùm actionem, quę tendit in exteriorem materiam est aliqua processio ad extra; ita secundùm actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicunque autẽ intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiua proueniens, & ex eius notitia procedẽs. Quã quidem conceptionem vox significat: & dicitur verbũ cordis significatum verbo vocis. Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur non sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarũ, quæ sunt corpora, sed secũdum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione diuinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localẽ, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectũ, vt calor à calefaciente in calefactum, sed secũdum emanationem intelligibilem, vtpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in diuinis.

AD primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. Talis autẽ processio non est in diuinis, vt dictum † est. In corp. ar.

AD secundum dicendum, quòd id, quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diuersum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili non oportet esse diuersum, imo quantò perfectius procedit, tantò magis est vnum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis vnum. Nam intellectus secundùm hoc quod actu intelligit, secundùm hoc fit magis vnum cum intellecto. Vnde cùm diuinum intelligere sit in fine perfectionis (vt supra dictum † est) necesse est quòd Verbum diuinum sit perfectè vnum cum eo, à quo procedit absq; omni diuersitate. Q. 14. ar. 2

AD tertium dicendum, quòd procedere à principio, vt extraneum & diuersum, repugnat rationi primi principij: sed procedere vt intimum & absque diuersitate per modum intelligibilẽ includitur in ratione primi principij. Cùm enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principij includitur conceptio suæ artis: & includeretur in ratione primi principij, si ædificator esset primum principium. Deus autẽ qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas vt artifex ad artificiata.

SEnsus huius tituli explicatur à Caietano sub hac forma. Vtrum processio sit propriè secũdum rem & formaliter in diuinis, id est, in his, quę verè Deus sunt, videlicet, in ipso Deo?

PARAPHRASIS ARTICVLI.

PRima conclusio. Diuina scriptura in rebus diuinis vtitur nominibus ad processionem pertinentibus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Hæc conclusio acceptatur communiter & à Catholicis & ab hæreticis, & passim colligitur ex modo loquendi Scripturæ sacræ tam in nouo quàm in veteri testamento. Sed D.Tho. vnico testimonio vtitur Ioan. 8. Ego enim ex Deo processi & veni.

Secunda conclusio. Processio in diuinis nõ potest accipi secundùm quòd effectus procedit à causa.

Hanc probat refutãs errorem Arrij asserẽtis Filium prodere à Patre sicut primam eius creaturam, & Spiritum sanctum procedere à Patre & Filio sicut vtriusque creaturam. Cõtra quem arguit D.Tho. quia Filius procedens à Patre dicitur verus Deus. 1.Ioan. vltim. Vt simus in vero Filio eius, hic est verus Deus. Et de Spiritu sancto asseritur. 1.Cor. 6. An nescitis quoniam mẽbra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, sed templum habere solius est Dei, ergo &c. Etiã possumus nos explicare hoc testimonium ex eo quod prædixerat Apost. c. 3. Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus sanctus Dei habitat in vobis? vbi pro eodem accepit esse templum Dei & Spiritum sanctũ habitare huiusmodi templum. Confirmatur ex illo 2.Corin. 6. cap. Vos enim estis tẽplum Dei viui, sicut dicit Deus, quoniam inhabitabo in illis, ergo bene colligitur, quòd si aliquis est templum Dei, & Spiritus sanctus habitat in illo; quòd Spiritus est Deus, cuius est templum.

Tertia conclusio. Non potest dici, quòd processio in diuinis sit secundùm quod causa dicitur procedere in effectum inquantum ipsum vel mouet vel similitudinem suam ei imprimit.

Hanc probat reijciens errorẽ Sabellij dicẽtis ipsummet Deum Patrem non alia ratione dici Filium, nisi secundùm quòd carnem assumpsit ex muliere, & eũdem dici Spiritum sanctum secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat & ad vitam mouet. Atque ita secũdùm istum hæreticum eadem persona dicebatur Pater, Filius & Spiritus sanctus secũdum diuersitatem effectuum ad quos procedit Deus, vt causa illorum. Hũc errorem conuincit D.Tho. ex illo Ioan. 5. Amen amẽ dico vobis, non potest Filius à se facere quicquam, ergo non est ipsemet Pater qui Filius: alioquin à seipso faceret omnia quæ facit. Secunda ratio D.Tho. communis est contra Arrium & Sabellium, quia si bene attendamus, neuter illorum posuit processionem in Deo, sed vterque accepit processionem secundum quòd est ad aliquid extra.

Quarta conclusio principalis. Processio in diuinis est accipienda secundùm emanationem intelligibilem, vt verbi intelligibilis à dicẽte, quod manet in ipso: & sic fides catholica docet & ponit processionẽ in diuinis.

Ratio huius est, quia ea quę in Deo dicuntur esse nõ sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarum, sed secundùm modum intellectualium substantiarum, ergo processio in Deo ponenda est secundum emanationem intelligibilem.

Quinta conclusio in solutione ad secundùm. Necesse est quod verbum diuinum sit perfectè vnũ cum eo, à quo procedit absque omni diuersitate.

Hæc conclusio notetur pro dicendis in ar. 2. vbi explicabitur & ostendetur, quòd productio Verbi diuini

sit propriè generatio Filij. Sed interim probatur conclusio, quia quantò aliquid magis intelligitur, tantò cõceptio intellectus est magis intima intelligenti & magis vnum: sed diuinũ intelligere est infinitæ perfectionis, ergo necesse est &c. Hic iam discat Theologus personas diuinas distinctas appellare, non autem diuersas.

De hoc mysterio sanctissimæ Trinitatis agit Magister lib. 1. sentẽ. dist. 2. vsque ad 34. & ibidem omnes doctores scholastici, sed specialiter videndus est D.Tho. lib. 4. cont. gent. per capita. 26. Sancti etiam Patres multa circa huius mysterij elucidationem docuerunt. In primis D. August. per. 15. lib. de Trinitate multa disserit felicissimè. Hilarius edidit de Trinitate 12. libros. Ambrosius de fide Trinitatis cõtra Arrianos librum conscripsit. Sancti etiam doctores Græci in hoc mysterio elucidando religiosissimè laborauerunt, vt D. Basilius magnus D. Athanasius, D. Gregor. Nazianzenus D. Cyrillus videatur specialiter in lib. de thesauro.

HVius articuli disputatio in duas partes diuidẽda est. In priore parte hæreticorum argumẽta potissima contra secundã & tertiam conclusionem proponemus, & labefactabimus. In secunda parte circa. 4. conclusionẽ, & rationem eius etiam cum catholicis disputabimus.

Quantum ad primam partẽ argumentor primò argumento communi contra secundã & tertiam conclusionem. Nam quãuis in Scriptura sacra fit frequẽs vsus verborũ ad processionẽ pertinentium, dum de diuinis rebus fit sermo; tamen inde non potest colligi q̃ eiusmodi processiones & progressus sint proprie & absq; metaphora in Deo, ac per consequens ex illis testimonijs non cõfirmatur secunda & tertia cõclusio. Minor probatur, quia etiam in Scriptura dicitur, quòd Deus irascitur, q̃ dolore tangitur, & quòd pœnitet eũ fecisse hominẽ: & tamen eiusmodi actiones metaphoricè tribuuntur Deo, eo quòd imperfectionẽ formaliter important, ergo similiter posset quis dicere imperfectionẽ esse in diuina substantia, vt intra ipsam proprie sit processio & pluralitas procedentis & eius à quo procedit, hoc enim diuinæ simplicitati videtur repugnare. Confirmatur, quia in Euãgelio dicitur, Paterfamilias exijsse primo mane conducere operarios, & tamẽ huiusmodi exitus Dei, qui significatur per patrẽfamilias metaphoricè intelliguntur per ordinem ad effectum: secundùm quod Deus in diuersis Mundi ætatibus vocauit homines ad colendam fidem & religionem, ergo similiter alia verba significantia processiones Dei, legitimè explicabuntur metaphoricè per ordinem ad effectum creatum. ¶ Secundò. Ex illo Ecclesiasti. 24. vbi de diuina sapiẽtia fit sermo, & tamen dicitur; Ab initio & ante sæcula creata sum & in habitatione sancta coram ipso ministraui. Et Prouer. 8. dicitur; Dominus possedit me ab initio viarum suarũ, ergo Dei sapientia, quæ dicitur Dei Filius & à Deo procedere, non est ipsemet Deus, siquidem creata est & ministrat & posidetur, ergo secunda conclusio falsa est. ¶ Tertiò. Quia ipsa diuina sapientia, quæ dicitur à Deo procedere, eadem assumpta humanitate dicitur Filius Dei: sed de hoc ipso dicũtur plurima in Euangelio quæ repugnant vero Deo, ergo ipse non est verè & propriè Deus, sed metaphoricè. Minor probatur, Ioã. 1. dicit Baptista; Qui post me venit ante me factus est, & tamen constat ex Euãgelio quòd Christus

Christus secundũ humanitatem non fuit prius factus, quã Baptista, sed post menses sex, ergo factus est secundum diuinitatẽ quã habet, ergo non est propriè Deus. Similiter Matth. 24. de die illa dicitur, Nemo scit neq; Angeli cœlorũ, sed solus pater. Et Marc. 13. dicitur, neque Filius, ergo Filius aliquid ignorat, ac proinde non est idẽ Deus. Similiter Ioan. 17. Filius dicit ad Patrem, Hæc est vita æterna, vt cognoscãt te solũ Deum verũ, ergo alius à patre non est verus Deus. Item Matth. 11. Omnia mihi tradita sunt à patre meo, & Ioan. 5. Nõ potest Filius à se facere quidquã, nisi quod viderit Patrem facientem, & Pater diligit Filium & omnia demonstrat ei, & maiora his demonstrabit, ergo Filius nõ est verus Deus. Nã verus Deus omnia habet à seipso, & non docetur ab aliquo, sed omnia simul cognoscit. Et tandem Ioan. 14. Pater maior me est. ¶ Quartò arguitur specialiter de persona Spiritus sancti, nam Ioã. 16. dicit Christus, quod Spiritus sanctus non loquetur à semetipso, sed quæcũque audiet loquetur: sed verus Deus à seipso loquitur, neq; opus habet audire quid loquatur: ergo. Confirmatur. Rom. 8. dicitur, Ipse Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, ergo non est verus Deus, quia verus Deus non postulat, nõ orat quidquã ab alio. Vide plura argumenta apud D.Tho. lib. 4. cont. gent. c. 6. & 16. ¶ Quintò argumentor cõtra tertiã cõclusionẽ argumento Sabellij, qui distinctionẽ personarũ negabat, & adducebat illud Deutero. 6. Audi Israel Dñs Deus tuus, Deus vnus est & Ioann. 14. Pater autẽ in me manẽs ipse facit opera, & qui videt me videt & Patrẽ, & ego & Pater vnũ sumus, & alia similia testimonia adducebat iste hæreticus, quæ pertinent ad vnitatẽ diuinitatis, vt probaret vnitatem personarum.

Pro confutatione istarũ hæresum aliqui ex Theologis modernis plurima argumenta & testimonia Scripturæ sacræ congerunt, quæ abundantissimè continentur, tum in antiquis patribus citatis, tum etiam in modernis scholasticis, vt v. g. in commentarijs de Trinitate doctissimi Bartholomei Torres Canariẽsis Episcopi in disputatione prima super. q. 27. Vide etiam sapientissimũ Magistrũ Fratrẽ Bartholomeum Medinã in. 3. parte in introductionibus. q. 3. vbi viginti duas demonstrationes latissimè prosequitur, quibus ostenditur Christus verus Deus. Nobis tamen vtilitati discipulorũ consulentibus breuiter procedendũ est.

SIT vnica conclusio. Secundùm fidem Catholicã asserendum est Filiũ Dei, siue Christum esse verè & propriè Deum & vnicũ Deum consubstantialẽ cum Patre, & hoc ipsum probari etiam ex testimonijs Scripturæ sacræ. Hęc conclusio copulatiua definita est in quatuor Concilijs generalibus primis, sed expressius in Concil. Niceno, cuius symbolum canitur in Ecclesia in missis solẽnibus. Sed expressissimè in symbolo Athanasij ab Ecclesia recepto, proponitur nobis doctrina huius mysterij Trinitatis cõtra omnia prædicta hæreticorũ dogmata. Vide etiã Cõcil. Toleta. 11. vbi specialiter de Spiritus sancti persona multa dicuntur, quibus definitur q̃ sit propriè & verissimè Deus. Quòd autem aduersus hæreticos ex plurimis Scripturæ testimonijs cõuincatur apertè, q̃ Christus sit verus Deus eiusdem essentiæ cum Patre; ostendit D.Tho. lib. 4. contra gent. ca. 7. non minùs quàm decem & septem Theologicis demonstrationibus ex sacræ Scripturæ testimonijs procedentibus. Et similiter ostendit de Spiritu sancto in cap. 17. vbi congerit. 22. demonstrationes etiam ex sacra Scriptura deductas, vt probet, quòd Spiritus sanctus sit propriè & verissimè Deus eiusdẽ essentiæ cũ Patre & Filio. Nunc autẽ nobis sufficiat exẽpli gratia vnũ & alterum testimonium referre. Ioan. 1. dicitur, In principio erat verbũ, &c. & Deus erat verbum, &c. Vbi tria definiuntur. Primò quidem, æternitas verbi: deinde distinctio personæ verbi, & tandem consubstantialitas eius cũ eo à quo procedit. In eo quod dicitur, In principio erat verbum, sufficienter docemur, q̃ verbũ nõ cœpit in principio, alioquin nõ verificaretur, quòd in principio factũ est. In eo verò quod dicitur, Et verbum erat apud Deum, significatur distinctio personę verbi à persona, cuius est verbum, alioquin nõ verificaretur, quòd erat apud Deum. Nulla enim persona potest esse apud seipsam. In eo autem, quod dicitur, Et Deus erat verbum, apertè datur intelligi consubstantialitas verbi in ipsa Deitate cum eo, apud quem erat verbum. De ipso etiã verbo, dicitur ibidẽ, Et omnia per ipsum facta sunt, nõ dixit reliqua omnia, sed omnia quæcũq; facta sunt, per ipsum facta sunt. Et hoc explicatur in verbis sequẽtibus; Et sine ipso factũ est nihil quod factũ est. Itẽ dicitur, q̃ illuminat omnẽ hominẽ venientẽ in hũc mũdũ, quæ officia sunt veri & proprij Dei. Et tãdẽ cõcluditur, Et verbũ caro factũ est, ergo Christ⁹ Dñs est illud Verbũ, quod est verus Deus. Quòd autẽ Spiritus sanctus sit verus Deus, probatur ex illo. 1.Cor. 2. Spiritus sanctus omnia scrutatur etiã profunda Dei. Quis enim scit quæ sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cognouit nisi Spiritus Dei, ergo Spiritus sanctus est verus Deus. Probatur consequẽtia ex illo Isai. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, & Spiritus sanctus omnia scrutatur, etiã profunda Dei, ergo est Deus.

Nihilominus circa eosdem errores breuiter sciẽdum est, fuisse olim varios hæreticos, qui Christi vel Spiritus sancti diuinitatẽ, aut etiã personarũ distinctionẽ negauerũt. Primi quidẽ fuerũt Cherintus & Ebiõ, qui negauerũt Christũ ante Mariã fuisse, cõtra quos D. Ioannes Euãgelista Euangeliũ suũ scripsisse creditur. De qua re vide Hyreneũ lib. 3. aduersus hæreses. ca. 3. & lib. 1. cap. 26. & Hilar. lib. 1. de Trini. & Epiphaniũ lib. de hæresibus, hæresi 28. & 30. Isti hæretici fuerũt anno Domini 69. & 80. Postea surrexit Arrius presbyter in Alexã. ciuitate circa annũ Dñi 315. tẽporibus Cõstantini Imperatoris & Syluest. Põtificis, hic nõ negabat Filiũ Dei ante Mariã fuisse, sed aiebat nõ esse cõsubstãtialẽ Patri, sed esse creatũ & factũ ab illo ex nihilo, sed quia excellẽtis erat perfectionis, appellabatur Filius Dei & primogenitus, quia primò creatus est à principio, & per ipsum creauit Deus reliqua omnia. De quo vide Epiph. vbi supra hæresi. 79. Vbi latè commemorat omnia dogmata Arriana. Vide etiã Nicepho. lib. 8. hist. Eccles. à. c. 5. vsq; ad 27. & Historiã tripart. à. c. 12. Vide epist. Alexã. episcopi Alexã. ad vniuersas ecclesias, quę habetur in Cõcil. Niceno, quod Cõstanti. Imperator cõgregari iussit suasu eiusdẽ Alexã. Vbi damnatur hæresis Arriana cũ ipso Arrio. Sed postea mortuo Cõstantino reuixit hæc hæresis, ita vt. 105. episcopi illam perfidiã sequerentur simul cũ Constantino Imperatore, cõtra quẽ Hilarius scripsit librum vnũ. Vide etiam Vincentiũ Lyrinẽsem in lib. pro fidei catholicæ antiquitate iam ante annos

Universidad de Deusto
Biblioteca

mille, vbi ait Arrianorũ vænenum pene orbem totum contaminasse. Et fortasse hæc hæresis ortum habuit ab antiquissimo Origine, qui vt testatur D. Thom. super Ioan. 1. aiebat Dei Filiũ esse verbum per essentiam, nõ tamẽ esse Deũ per essentiã, sed participatiuè. Arrij errorẽ ꝙ attinet ad personã Spiritus sancti secutus fuit Macedonius circa annum 359. de quare vide Ruffinum lib. 1. historiæ eccles. c. 26. & D. Aug. lib. de hæresibus cap. 52. Hæc autẽ hæresis specialiter fuit damnata in Concil. Constantinopol. congregato sub Gratiano Imperatore & Damaso Papa anno Domini 383. Cõtra hũc errorem scripsit Ambr. lib. 3. de Spiritu sancto. Et Dydimus scripsit cõtra hunc errorem, quem interpretatur D. Hiero. in vltimo tomo operum suorum circa finem. Apud hos igitur auctores, & etiam apud alios modernos citatos, poteris videre multa testimonia scripturæ sacræ ex quibus prædictæ hæreses conuincuntur & refutantur.

AD argumenta ergo hæreticorũ respõdetur. Ad primum dicitur, ꝙ testimonia Scripturæ sacræ non sunt explicanda pro cuiusque cerebro, sed iuxta doctrinam Catholicã & Ecclesiæ intelligẽtiam: & quoniã ex alijs testimonijs Scripturæ sacræ expresse colligitur Filiũ Dei esse coæqualem per omnia Patri, & similiter Spiritũ sanctũ esse consubstantialem vtriq;, ideò alia testimonia obscuriora debemus explicare per ista, quæ clariora sunt. Negamus itaque processionem non propriè accipi in diuinis: non enim importat imperfectionẽ processio per modũ intelligibilẽ, sicut importat imperfectionem irasci & alia huiusmodi, quæ obijciuntur. Et per hoc patet ad cõfirmationem. ¶ Ad secundum respõdetur, ꝙ locus ille fuit occasio errandi Arrio, vt docet Epiphanius vbi supra. Sed à Catholicis explicatur tripliciter, vt patet in D. Tho. lib. 4. contra gent. c. 8. 1. parte. q. 41. art. 3. ad 4. Sed tertia explicatio videtur magis eligenda, quæ est D. Hilarij lib. de Synodis dissinitione. 5. Et cõsistit in hoc, ꝙ diuina sapientia in illo loco Eccl. 24. dicitur & genita & creata, vt significetur nobis & quòd Dei Filius ex vi processionis, quę est generatio, accipit naturã eandẽ à patre, & simul ꝙ Pater ipse à quo procedit Filius nullatenus mutatione afficitur dũ generat Filiũ. Pro cuius intelligẽtia aduerte differentiã inter generationẽ nobis notã in animalibus & creationẽ, ꝙ in illa genitũ accipit naturã generantis, sed nõ absq; aliqua transmutatione generãtis per decisionẽ seminis, at in creatione quoniam est ex nihilo res ipsa creata, nõ accipit naturã creãtis, sed creãs nullã realẽ transmutationẽ patitur creando. Vt igitur significaretur nobis, ꝙ diuina generatio est absque aliquo detrimento & imperfectione generantis filiũ, propterea dicitur diuina sapiẽtia creata, cùm ibidẽ dicatur primoge nita ante omnẽ naturã. Et Prou. 8. Nõdũ erant abysi, & ego iam cõcepta erã, vt intelligamus ꝙ Pater intimè de propria substantia æternaliter generat Filiũ. Aduertendũ etiã ꝙ iuxta hãc doctrinã explicari possunt quæ dicuntur Sap. 7. quæ alias secundũ corticẽ literæ videretur contraria, nisi quædã propriè, quædã metaphoricè accipiantur: dicitur enim ibi, Omnibus mobilibus mobilior est sapiẽtia, cùm antea sit dictũ, ꝙ est stabilis Spiritus sapientiæ. Dicendũ ergo, ꝙ sapiẽtia dicitur mobilis similitudinarie vt ait D. Thom. supra. q. 9. ar. 1. ad 2. quia, inquit, suã similitudinẽ infundit vsq; ad vltima rerũ, & propter hũc processũm diuinæ sapiẽtiæ in omnes restanquã in effectus, dicitur omnibus mobilibus mobilior, quod sequẽti cap. explicatur, cùm dicitur, Attingit autẽ vbiq; propter suã munditiã. Similiter ibidẽ dicitur, Vapor est enim virtutis Dei & emanatio quædã claritatis Dei syncera: vbi vapor metaphoricè dicitur, & significat Filiũ de propria substantia Patris procedere, sicut vapores rerũ corporalium de propria substãtia humidi proficiscuntur. Cæterùm emanatio claritatis propriè accipitur, quatenus Filius Dei est lumen de lumine procedens. Ad illud verò quod obijcitur in eodẽ argum. 2. ꝙ diuina sapientia dicitur ministrare, respõdetur ꝙ potest referri ad Filiũ Dei quatenus est homo, sic enim venit ministrare, & ita radicauit in populo honorificato quatenus Christus Dñs est caput omnium electorũ. Similiter illud Prouer. 8. Dñs possedit me; potest referri ad Filiũ Dei quatenus est homo, sic enim seruus Dei dicitur. At vero siquis voluerit illa loca explicare de Filio Dei inquantũ est Deus, necesse est vt metaphoricè dicta accipiat, ita vt nomine ministrationis intelligat, ꝙ concursus Filij ad omnẽ effectũ deriuatur à Patre, sicut & ipsa essentia communicatur ei. Et hoc est quod dixit Christus Ioann. 5. Filius non potest facere quidquam à seipso. Itẽ illud quod dicitur, Possedit me; explicandũ est, vt intelligatur habitudo Patris ad Filiũ omnino indissolubilis atque necessaria, non autem vt significetur aliquod dominiũ Patris ad Filiũ. Quemadmodũ etiã Genes. 4. dixit Heua cũ peperit Cain, possedi hominẽ per Deũ, ac si diceret, habeo filium datũ mihi à Deo: sic etiam Dñs possedit me, idest, Dominus habuit me filiũ. Vide Epiphaniũ vbi supra citatus est. Sed tamen Aug. lib. de fide & Symbolo cap. 4. tomo. 3. dictum illud Prouerbiorũ refert: ad Christũ Dñm inquãtùm est homo: ait enim. Sed quoniã Verbum caro factũ est, & habitauit in nobis, eadẽ sapiẽtia quæ de Deo genita est, dignata est etiam in hominibus creari. Quò pertinet illud; Dominus creauit me in principio viarũ suarũ. Viarũ enim eius principiũ & caput Ecclesiæ est Christus homine indutus, (id est, humanitate) per quẽ viuendi exẽplũ nobis daretur. Et tandẽ circa huiusmodi locutiones sacrarũ literarũ cauẽdũ est nobis, ne illas phrases extendamus, & eis vtamur in cõmunibus locutionibus & disputationibus, ne cũ hæreticis conueniamus saltẽ in voce, & quãuis in Scriptura sacra ex antecedẽtibus & sequentibus & Spiritus sancti auctoritate huiusmodi phrases piè intelligãtur, tamẽ in vulgari sermone non est decens neque piũ talibus vti locutionibus. ¶ Ad tertiũ respõdetur, ꝙ illud Ioã. 1. Qui post me venit ante me factus est, habet duplicẽ sensum catholicũ: alter est Aug. supra illũ locũ, vt sit sensus, non quòd Christus sit factus priùs quã Ioãnes, sed ꝙ sit præfectus Ioanni, ac si diceret, qui post me venit, prælatus est mihi & præ me factus est. Alter sensus est, qui ex hoc primo sequitur, scilicet, ꝙ Christus Dñs inquãtum homo priùs factus est in plenitudine gratiæ & veritatis, quàm Ioãnes. Nã postea Ioannes in vtero materno à Christo Domino sanctificatus est. Quòd autem ibidem obijcitur Matth. 24. & Marci. 13. De die illa nemo scit, &c. Respondetur, certum esse secundùm fidem catholicã, ꝙ in Christo Domino sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ Dei absconditi, vt dicitur ad Coloss. 2. vnde nulla apparentia dici potest Christum ignorare diem Iudicij. Quamobrem D. Ambro. lib. 5. de fide ad Gratian. ca. 8. dixit, particulam illam, Neque filius, adiectã fuisse

fuisse ab Arrianis. Sed quoniam huiusmodi particula ab Ecclesia in editione vulgata legitur & admittitur, respondendum est ad argumentum primò, quòd Christus dicitur nescire diem illum, non quidem inquãtùm Deus erat, sed quatenus homo. Hæc explicatio est D. Ambros. vbi supra, & super Lucam cap. 17. & D. Gregorij Nazian. lib. 4. suæ Theologiæ circa finem. Et videtur esse Diui Cyrilli. lib. 9. de thesauro cap. 4. Sed hìc obseruandum est, quòd eiusmodi explicatio æquiuocationem habet. Si enim sit sensus quòd Christus non habet cognitionem creatam in intellectu animę suę de die illa Iudicij, erronea esset explicatio, & damnata in Conci. 6. Constantinopol. actione. 11. circa finem. Sed alter sensus esse potest Catholicus, vt cùm dicitur Christus inquantùm homo nescit diem illam, dictio, inquãtùm, accipiatur non specificatiuè (sic enim esset error) sed reduplicatiuè aut causaliter: & tunc est sensus, ꝙ nõ quia est homo Christus scit diem illam, aut ex viribus naturæ humanæ; cùm hoc tamẽ stat, quòd anima Christi sciat ex diuina reuelatione & visione beatifica diem illam, quia ipse Christus est constitutus Iudex viuorũ & mortuorum. Et ideo ad illum pertinet scire omnia quæ & quando iudicaturus est. Vide Caieta. Marc. 13. Altera explicatio potest esse & planior, ꝙ Christus Dominus dicitur nescire diem illam, eo quòd illus diei cognitio sibi secretò commissa est ne alijs reuelet, & sic verè dicit se nescire, iuxta communem loquẽdi modum, quo homines vtuntur cùm aliquid in secreto suscepe-runt. Ita docet D. Augusti. lib. 1. de Trinita. cap. 11. cui explicationi consentiunt Hiero. & Ambro. vbi supra. Ad alium locum Ioann. 17. respondetur quòd illa dictio exclusiua, solus, dum applicatur diuinis personis respectu alicuius attributi essentialis, non excludit aliã personam diuinam, sed excludit rem alterius naturæ. Sic enim Ecclesia canit & dicit Christo Domino; Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus Iesu Christe. Sic etiam intelligitur illud, vt cognoscant solum te verum Deum. Vbi non excluditur persona Filij, neque Spiritus sancti. Vt enim optimè aduertit Gregor. Nazian. vbi supra, ibi intendebat Christus excludere ab obiecto nostrę beatitudinis falsos Deos, quos sibi antiqua Gentilitas finxerat: non autem excludebat alias personas à Patre, nam statim adiecit. Et quem misisti Iesum Christum, scilicet esse verũ Deum. Et iuxta hanc intelligentiam possumus asserere, quòd in illo testimonio Ioan. 17. citato, particula, solus, non sit adiectiuum Patris, sed Dei: ita vt sit sensus, vt cognoscant te Patrem esse verũ Deum & vnicum. Cæterùm postea in. q. 31. ar. 4. videbimus quomodo hæc propositio, solus Pater est verus Deus, si cõsideretur ex vi verborum est falsa, vt docet Aug. lib. 6. de Trini. c. 9. Quapropter nobis nõ licebit vti huiusmodi locutionibus in nostro vulgari modo loquendi & disputandi, vt aduertit Magist. senten. in. 1. dist. 21. Ad aliud testimonium Matth. 11. & Ioan. 5. vnica responsio est, ꝙ sicut Filius per æternã generationem accipit à Patre diuinã essentiam & omnia quæ ipse Pater habet essentialia attributa, iuxta illud Ioan. 16. Omnia quæ habet Pater, mea sunt, ita etiam accipit à Patre operari simul cum Patre. Similiter etiã Filium audire à Patre nihil aliud est, quã recipere ab illo sapientiam & cognitionem rerũ omniũ possibilium per generationem naturalissimã, per quã est æqualis Patri, iuxta illud ad Philipp. 2. Qui cùm in forma Dei esset non rapinã arbitratus est esse se æqualem Deo. Vide August. tractatu. 21. in Ioan. & vide D. Tho. super cap. 5. Ioan. vbi ait, Quod ibidem dicitur; Et maiora his demonstrabit, pertinet ad humanam naturam, & in illo sensu, in quo consuevit scriptura dicere tunc aliquid fieri cum primum innotescit alijs. Ita intelligitur illud Ioann. 17. Clarifica me Pater claritate quam habui priusquàm mũdus fieret apud te, hoc est, ostende me hominem esse Filium tuum ab æterno. Sic etiam explicatur cõmuniter illud Matth. vltimo post resurrectionem Domini, Data est mihi omnis potestas in cœlo, &c. & tamen iam erat data ab instanti incarnationis, sed nondum erat manifestata vsque ad resurrectionem Dñi, quam manifestationem meruit Christus per passionem suam. Sic igitur cùm inquit, Et maiora his demonstrabit, sensus est, hominibus ostendet, quòd maiora his mihi demonstrata sunt. Quod tãdem dicitur Ioan. 14. Pater maior me est, ad humanitatem Christi referri oportet, siue ad Christum quatenus homo. Sic enim erat subditus & obediens Patri, ac per cõsequens, minor Patre secundum humanitatẽ, vt habetur in symbolo Athanasij. ¶ Ad quartũ respondetur, ꝙ sicut Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio tãquàm ab vnico principio, à quo recipit essentiam diuinam, ita omnia recipit à Patre & Filio simul cũ essentia. Et propterea dicitur quòd non loquetur à semetipso, quia nõ est à seipso, sed procedens à Patre & Filio. Ad cõfirmationem dicitur, quòd Spiritus sanctus dicitur postulare, quia postulate nos facit gemitibus inenarrabilibus, iuxta modum loquendi Scripturæ sacræ, de quo multa diximus supra quæst. 19. ar. 6. ¶ Ad quintum respõdetur, quòd omnia illa testimonia & similia confirmãt vnitatem essentiæ in Patre & Filio & Spiritu sancto, nõ tamen probant non esse distinctionem personarum realem per proprietates relatiuas. Hactenus de priori parte commentarij huius articuli: deinceps de secunda parte dicamus.

DVbitatur ergo principaliter circa fundamẽtum conclusionis, vbi dicitur, quòd secundùm actionem quæ manet in agente attenditur processio quædam ad intra, & hoc maximè verificari in intellectu, cuius actio manet in intelligente, & sic affirmat D. Tho. vniuersaliter, ꝙ quicunque intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ proueniens & procedens ex vi intellectiua & ex eius notitia: & hæc conceptio dicitur verbum cordis, hoc est, mentale & spirituale. Arguitur itaque primò contra hoc fundamentum. Intellectio est actio immanens: sed hæc est differentia inter actionem immanentem & transeuntem, vt docet Arist. lib. 9. Metaphy. text. 16. quòd per actionem transeuntem fit aliquod operatum, non autem per immanẽtem, ergo intellectio non producit verbum. Confirmatur. Quia per visionem sensitiuam, quæ est actio immanens, non producitur aliquid in ipsa potentia, sed immediatè terminatur visio ad rem visam, quæ præsens est per modum visibilis, ergo similiter in intellectione non producetur verbum, maximè rei præsentis. ¶ Secundò. Nam Aristotel. vbi suprà inquit, Actio immanens est vltimum & perfectum potentiæ operantis: sed si per actionem intellectualem produceretur verbum, sequitur quòd non ipsa actio intellectus, sed verbũ productum esset vltimum & perfectum potentiæ intelle-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctur: nam vt inquit idem Aristotel. 1. Ethico. cap. 1. id quod fit per actionem, nobilius est ipsa actione & finis illius. ¶ Tertio. Si per intellectionem produceretur verbum, sequitur quòd intellectus cognosceret verbũ. Sequela probatur, quia verbum non alia ratione ponitur, nisi vt sit proximum & immediatum obiectum intellectionis, ac per consequens esset primum & immediatè cognitum. Falsitas autem consequentis probatur. Quia nullus experitur in se cognitionem huius verbi producti, aliàs nulla esset cõtrouersia inter viros doctissimos, an verbum mentale sit asserendũ vel negandũ. ¶ Quarto. Si de ratione intellectionis esset productio verbi, sequeretur, quòd cùm Deus sit maximè intelligens, demonstraretur naturali ratione producere verbum per suam intellectionem, ac per consequens, quòd generaret Filium, siquidem naturali ratione etiam constat verbum à Deo productum non esse accidens, sed substantiam, & non aliam distinctam à substantia producẽtis, alioquin non esset actio immanens, vnde colligeretur, quòd esset verè & propriè filius, siquidem illic est processio viuentis à viuente in similitudinem speciei. Nec valet respondere, quòd non demonstratur distinctio realis procedentis verbi ab ipso producente, quod requirebatur vt proprie esset filius; Quia contra hoc est, quòd etiam ratione naturali ostenditur, quòd id quod realiter procedit ab aliquo, debet realiter ab illo distinguì: cùm ergo verbum realiter procedat ab intelligente cum tanta vnitate substantiæ, necesse est quod personaliter distinguatur: vt verificetur, quòd realiter procedit: hoc autem nemo catholicus audebit asserere, quòd naturali ratione ostenditur distinctio Patris & Filij in vnitate essentiæ, ergo. ¶ Quintò. Beati intelligunt & vident diuinam essentiam: & tamen non producunt verbũ in sua intellectione beatifica, ergo nõ omnis qui intelligit ex eo quòd intelligit producit verbum. Minor probatur. Quia vt supra diximus. q. 12. art. 2. nõ potest dari species intelligibilis creata repræsentatiua Dei sicuti est, ergo multò minùs poterit dari verbum creatũ, quod debet esse expressa similitudo rei cognitę. ¶ Sexto. Angelus intelligens suam essentiam non producit verbum, ergo falsum est fundamentũ. Probatur antecedens. Quia verbũ ea ratione ponitur, vt vicem obiecti suppleat: sed substantia Angeli præstantissima & omnino immaterialis præsens est intellectui Angelico nõ solum in ratione rei, sed etiã in esse intelligibilis obiecti, ergo superfluè ponitur verbum in Angelo intelligẽte suam essentiã. Confirmatur, nam essentia Angeli seipsa vnitur intellectui Angelico in ratione speciei intelligibilis, vt docet D. Tho. infra. q. 56. art. 1. ergo eadem ratione poterit vniri intellectui Angelico in esse intelligibilis obiecti & termini immediati ipsius cognitionis. Confirmatur secundò. Quia in sensatione externa nõ ponimus terminum productum per actionẽ sentiẽtis, cò quòd obiectum secundùm suam realem entitatem terminat actionem sentiendi, quãuis præsuppositа specie sensibili, per quam sufficienter fit proportio inter potentiam & obiectũ, ergo multò magis substãtia Angelica quæ non indiget specie intelligibili erit proportionata in ratione obiecti immediatè terminantis intellectionem Angeli.

A arti. vbi vniuersaliter dicit, quòd quicunque intelligit, ex hoc ipso q̃ intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ. Id ipsum docet. q. 9. de potentia art. 5. vbi absolutè ait, quòd conceptio intellectus est de ratione eius quòd est intelligere. Idẽ docet. 1. lib. cont. gent. ca. 53. ¶ Secundò. Anima rationalis cognoscens seipsam producit verbum sui ipsius, etiã si ipsamet sit immaterialis & præsens intellectui, ergo signũ est quòd de ratione intellectionis est productio verbi. Antecedens concedit D. Thom. de potentia, vbi supra, & de veritate. q. 4. ar. 2. ¶ Tertiò. De ratione intellectionis est, q̃ res intellecta sit intra ipsum intellectũ, B eo quòd intelligens in actu debet esse ipsa res intellecta in actu, vt docet Arist. 3. de Anima textu 59. & 60. sed hoc verificari non potest, nisi asseratur productio verbi esse de ratione intellectionis, ergo. Minor probatur. Quia res intellecta non est secundum ſseipsam intra intellectum, neq; efficitur vnũ cum illo, ergo necesse est, quòd per intellectionem producatur verbum, quod sit expressa imago rei, per quam res intellecta dicatur esse intra intellectum & effici vnum cum illo. Quòd si quis dicat sufficere speciem intelligibilem esse intra potentiam intellectiuam, & quòd ratione illius res cognita dicitur esse intra intellectũ & fieri vnum cũ illo; Replicatur. Nam Arist. in illo loco differentiã assignabat inter C potentias sensitiuas exteriores & inter potentiam intellectiuã, quòd obiecta sensuum exteriorũ sunt extra potentias sensitiuas, obiectum verò intellectus est intra ipsum intellectum; at verò si propter speciem intelligibilem impressam ab obiecto verificaretur, quòd ipsum obiectum est intra intellectum; nulla esset differentia, nam etiam species sensibilis recipitur in ipso sensitiuo impressa ab obiecto, ergo Arist. loquitur de aliquo expresso conceptu siue verbo, ad quod terminatur actio intelligẽtis. ¶ Quartò arguitur particulariter de humana intellectione. Proprium obiectum & proportionatum humanæ intellectionis est quidditas rei materialis abstracta à singularibus: sed huiusmodi quidditas non D potest esse obiectum terminatiuum humanæ intellectionis secundùm quòd est in re, sic enim est contracta ad res singulares & materiales, ergo necesse est quòd in humano intellectu fit verbum productũ, quod sit imago expressa rei, ad quam immediatè terminetur actio intelligendi, & in qua res ipsa repræsentetur formaliter & co[illegible]oscatur. ¶ Quinto. Si dicamus q̃ de intrinseca rati[illegible]e intellectionis est productio verbi, suauius & commodius intelligemus mysterium Trinitatis quantum ad generationẽ Filij, ergo ex his opinionibus magis eligẽda est à Theologo pars affirmatiua, cò vel maximè quòd sancti doctores & grauissimi scholastici explicant nobis generationem Filij in diuinis per E analogiam & comparationem ad verbum intellectus nostri.

PRO altera parte sunt argumẽta quę videtur ostẽdere, q̃ de ratione intellectionis sit productio verbi mentalis. Arguitur primò ex verbis D. Tho. in

PRO decisione huius quęstionis nota primò, quatuor esse quæ possumus distinguere pertinẽtia ad intellectionẽ prẽter ipsam potentiã intellectiuam. Primũ est ipsum obiectũ quod intelligitur: secundũ est species intelligibilis: tertium, ipse actus intelligẽdi (quæ tria ab omnibus Theologis distinguuntur) quartũ est, quòd nõ omnes sed quidã grauiores doctores asserũt, scilicet, q̃ supra illa tria sit quędã expressa similitudo & imago obiecti cogniti per actionem intelligẽdi producta. Sic asserit passim Aug. in libris de Trini. Neq; quis-

quam est inter peritos Theologos, qui omnino audeat A negare mentale verbũ reperiri in intellectione creatura, quãuis aliqui negent esse de intrinseca ratione intellectionis. Nota secundò, varias inter Theologos opiniones versari circa assertionem verbi. Quidã enim putant verbũ esse ipsummet obiectum ad extra, secundum q̃ intelligitur in abstractione à singularibus, aut etiam (quod alijs magis placet) secundũ q̃ habet esse intẽtionale quoddã productum in re cognita à potentia intellectiua cognoscente. Atq; ita secundùm istã sentẽtiam verbum non est in intellectu tanquàm in subiecto, sed extra ponitur. Hãc sententiã in primo sensu refert Duran. in. 1. senten. dist. 27. q. 2. sed in secundo sensu tenet illam Aureolus, vt refert Capreolus in eadem distin. & B quæst. Secunda sententia est, q̃ verbum est species intelligibilis. Hãc tribuit Scotus eadem dist. q. 3. Ægidio Rom. Fingit enim ille quandã speciem intelligibilẽ resultãtem ab specie, quæ imprimitur in potentia ab obiecto, & hanc vocat verbum mentale. Tertia sententia est, quòd verbũ nihil aliud est quã ipse actus intelligendi. Hæc sententia valde cõmunis est apud Theologos. Eã tenet Duran. vbi suprà, & Scotus ferè tenet eãdem, quanuis arbitretur non omnem intellectionem esse & appellari verbũ, sed illã tantum quæ est distincta & explicita cognitio obiecti. Vnde colligitur, q̃ absolutè loquendo, ad intellectionẽ nõ sit necessarium verbum. C Quarta sentẽtia est, quæ asserit verbum esse formalem & expressam rei similitudinem, quæ per actionẽ intelligendi producitur, & est immediatè terminus & obiectum intellectionis, in quo res cognoscitur. Hæc sentẽtia videtur manifestè esse D. Tho. in locis citatis, eam tamen dupliciter intelligunt Thomistæ. Quidã enim aiunt ita verbum esse de intrinseca ratione intellectionis, vt nulla prorsus sit intellectio absque verbi productione. Sic opinatur Ferrar. 1. contra gent. cap. 53. Alij verò negãt verbi productionem simpliciter esse de intrinseca ratione intellectionis, sed tantummodo est necessaria, quãdo obiectum est realiter separatum ab intellectu, vel est materiale. Hanc tenet Caietanus hîc dubio. 1. & 3. quem etiã sequuntur plurimi viri docti ex Thomistis, de quorum numero fuit Cano præceptor meus. Nobis tamen in decisione huius difficultatis ita procedendum est.

Sit prima conclusio. Res cognita ab intellectu nulla ratione propriè loquendo dici potest verbũ. Probatur. Quia de ratione verbi mentalis est esse intra mentem ipsam, vt docet Aug. lib. 15. de Trini. c. 10. 11. 14. 15. sed res cognita omnino est extrinseca intellectui, ergo non potest esse verbũ. Probatur secundò. Quia verbũ est aliquid ab intellectu productũ, vt passim docet Augus. vbi supra, sed in ipsa re cognita nihil producitur ab E intellectu, ergo nõ potest esse verbũ. Minor probatur. Quia si aliquid produceretur, esset maximè illud esse intentionale, sicut dicit Aureol. sed esse intẽtionale rei à nulla causa per se producitur, sed importat intẽtionem secundã, quæ ab extrinseco denominat rem cognitam, ergo reuera nihil producitur in re, ratione cuius dicatur esse verbum. Et confirmatur, quia verbũ debet esse terminus ad quem immediatè intellectio terminetur: sed res secundum illud esse intentionale non terminat immediatè actionem intellectus, aliàs enim intellectus cognosceret res non absolutè, sed vt substant secundæ intentioni, & ita non esset cognitio hominis, sed

cognitio speciei aut vniuersalis formaliter.

Secũda conclusio. Species intelligibilis non est verbum. Hæc est cõmunis opinio Theologorum contra secundã sententiã. Pro cuius intelligentia aduerte differentiã inter speciem intelligibilem & verbũ, q̃ illa non repræsentat obiectum intellectui in actu secũdo, sed in actu primo. Est enim similitudo quædã rei veluti semẽ, quod implicitè cõtinet rem cuius est semen, aut eius similitudinem. Aliàs autem si species intelligibilis cõstitueret intellectum in actu secundo tanquã expressa & formalis imago rei, sequeretur q̃ quandiu species intelligibilis est in intellectu, semper intellectus esset in actu secundo intelligendo rem cuius est illa species. Et quidem secũdũ senten. D. Tho. q. 8. de potentia, ar. 1. & lib. 1. contra gent. c. 53. species & verbũ licet rem eandem repræsentent, differunt tamen, q̃ species habet rationẽ principij constituentis intellectũ in actu primo. Verbũ autem habet rationem termini intellectionis actualis, ita prorsus quòd cessante intellectione cessat verbum. Species autẽ manet in intellectu, etiam dum intellectus non intelligit. Ex quo sequitur figmentũ videri quod ait Ægidius romanus, verbum esse speciem resultantẽ ex memoria informata specie impressa ab obiecto. Hoc enim est inintelligibile, quia illa species resultans, vel est producta per intellectionem, vel nõ, si primum iam erit similitudo expressa obiecti, & non impressa ab obiecto, ac per consequens nõ erit species intelligibilis propriè loquendo, sed potiùs erit verbũ, quod nos ponimus expressam similitudinem rei. Si verò species illa non est producta per intellectionem, quin potiùs est antecedens intellectionem, tunc nõ habebit rationem termini intellectionis, sed potiùs principij, ac per consequens non erit verbum.

Tertia cõclusio. Verbũ formaliter loquendo nõ est ipsa intellectio. Hæc conclusio est cõtra Duran. & Scotũ. Et probatur primò vltimis argumẽtis factis pro parte affirmatiua. Nã formaliter loquendo verbũ est terminus intellectionis, ergo nõ est ipsa intellectio formaliter. Nihil enim est terminus terminãs seipsum. Secũdò D probatur. Quia verbũ ex propria ratione est similitudo formalis rei intellectæ, vt etiã cõcedunt Durand. & Scotus, imò & D. Aug. dicit in lib. 16. de Trinit. q̃ nostrũ verbũ est imago facta ab intellectu: sed intellectio formaliter loquendo non est similitudo aut imago rei cognitæ, cum sit quædam actio vitalis, de cuius ratione nõ est esse formam expressam obiecti, ergo formaliter loquendo intellectio non est verbum, sed est actio, per quã producitur verbũ. Diximus autẽ in hac cõclusione, formaliter loquendo, quia nolumus nunc cõtẽdere cũ illis, qui aiunt intellectionẽ nõ distinguì tãquam rẽ à re, ab ipso termino cuius est intellectio, seu identificari cum illa, sicut albefactio identificatur materialiter cũ ipsa albedine, quę est terminus albefactionis, & hæc sententia probabiliter potest sustineri.

Quarta cõclusio. Verbum est similitudo formalis & expressa rei cognitæ producta per actionem intelligẽdi, & est necessarium in omni intellectione, quando res intellecta vel est absens seu distans secundùm locum, vel est ordinis inferioris, quàm sit ipse intellectus. Hæc conclusio quãtum ad priorem partem probatur à sufficiente diuisione. Nam vt in tribus prioribus conclusionibus dictum est, verbum nõ est ipsa intellectio, neque species intelligibilis, neq; res cognita, ergo necesse

Universidad de Deusto
Biblioteca

est quòd sit aliquid productum per intellectionem, ad quod intellectio terminatur tanquàm ad rei ipsius imaginem expressam. Deinde probatur argumentis factis pro parte affirmatiua: sed quantum ad posteriorē partem probatur. Quia quando obiectum est absens, vel non proportionatum intellectui propter suam materialitatem non potest intellectio ad ipsum immediatè terminari, quia terminus debet esse proportionatus actioni quam terminat.

Quinta conclusio. Probabile est, quòd quando obiectum est immateriale & ex natura sua intellectui coniunctum non necessariò producitur verbum per cognitionem illius obiecti. Ratio est quia tunc intellectio immediatè poterit terminari ad ipsum obiectum secundum se, quia secundum se est sufficienter proportionatum & immateriale, vt possit terminare intellectionem. Item probatur postremis argumentis factis pro parte negatiua. Hinc sequitur esse etiam probabile, quòd verbum non pertinet intrinsecè ad rationem intellectionis tanquam terminus illius intrinsecus, sed erit necessarium quando obiectum est absens, distans, vel improportionatū. ¶ Sit nihilominus sexta conclusio. Multò probabilior sententia est iuxta mentem D. Thom. verbum esse de intrinseca ratione intellectionis naturalis tanquam aliquid productum ab ipsamet intellectione & illam intrinsecè terminans, quantumlibet res ipsa cognita sit immaterialis & intima cognoscenti. v.g. Angelus intelligens suam essentiam producit verbū mentale tanquam imaginem intellectualem suæ quidditatis. Hæc conclusio est cōtra Caietanum hic: sed est sententia Ferrar. lib. 1. contra gent. cap. 53. imo vero est expressa sententia D. Thom. quæst. 4. de veritate art. 2. vbi ait, quòd etiam si res cognoscatur per suam essentiā in eius tamen cognitione producitur verbum. Item libro. 4. contra gent. cap. 11. ait quod conceptio intellecta ab Angelo in eius cognitione non est illius substātia. Vbi videtur apertè præsupponere Angelum producere verbum in sui cognitione. Hoc enim nomine conceptionis intelligitur, & negat esse idem cum substantia Angelica. Item probatur hæc conclusio ex testimonijs adductis ex D. Tho. argumento primo pro parte affirmatiua. Qua propter sententia Caietani non conuenit cum sententia D. Tho. Secundò probatur cōclusio ratione. Quia Angelus intelligens suam quidditatem abstrahit ab hic & nunc actualis: sed essentia Angeli secundùm esse reale quod habet non abstrahit ab hic & nunc, sed est determinata per existentiam actualem distinctam realiter ab essentia, ergo nō poterit immediatè esse obiectum intellectionis Angelicæ, qua cognoscit suam quidditatem, ac per consequens necessarium est verbum, quod terminet talem intellectionē abstrahendo ab existentia actuali. Confirmatur nam Angelus definiens suam quidditatem nō ponit in eius diffinitione existentiam actualem, ergo talis intellectio diffinitiua non terminatur ad essentiam Angeli secundùm quòd est in re, sed secundùm quòd repræsentatur in verbo mentali, quod abstrahit ab actuali existentia. Quòd si aliquis obijciat, quòd pari ratione non poterit essentia Angeli supplere vicem speciei intelligibilis, negatur consequentia, & assignabitur discrimē, q̄ species intelligibilis, quæ recipitur in intellectu vt in subiecto, concurrit in ratione principij effectiui, & ita nō est inconueniens, imò necessarium quòd secundū quòd actu existit concurrat, quia omne agens agit inquātum est in actu. Qua propter hoc officium speciei intelligibilis bene potest supplere Angelica essentia secundū quòd actu existit & tanquam subiectum ipsius intellectus, quod quidem quodāmodo actuat & constituit ipsum in actu primo, & ita supplet vicem speciei intelligibilis. At verò verbum in ratione obiecti & termini præsupponit iam actualem intellectionem cuius est terminus formaliter repræsentans rem cognitam, & quia res intellecta vt sic, abstrahit ab existentia actuali; necesse est quod verbum in ratione verbi non repræsentet actualem existentiam, ac per consequens Angelica natura prout est à parte rei non potest habere rationem formalem verbi; quia secūdum quòd est à parte rei est determinata ad actualem existentiam. Ex dictis sequitur q̄ cùm apud D. Tho. reperiatur, quòd quidditas immaterialis secundum se est intelligibilis, debet explicari nō ita quod sit secundum se terminus intellectionis immediatus, sed quòd in ratione speciei intelligibilis vniatur intellectui cuius est subiectū; & constituat illud in actu primo. Nun quā tamen res aliqua creata quantumlibet sit immaterialis erit actu intelligibilis in ratione termini intellectionis nisi actu intelligatur mediante verbo. Si quis autem rursus obijciat, quòd quamuis prædicta ratio aliquo modo cōcludat, q̄ respectu intellectionis, qua Angelus definit suam quidditatem, sit necessariū verbum productum, tamen respectu intellectionis Angelicæ, qua seipsum intuetur singularem & existentem non procedit eadem ratio; quia notitia intuitiua nō abstrahit ab existentia actuali rei, imò debet esse rei existentis & præsentis ipsi notitiæ, ergo essentia Angeli secundùm quòd existit à parte rei, poterit terminare immediatè notitiam. Respondetur primò, quòd hæc obiectio pariter procedit de intellectione Angeli respectu alterius Angeli, atque respectu sui. Manifestū est enim, quòd quidditas cuiuslibet Angeli, quæ per se repræsentatur verbo mentali abstrahit ab actuali existētia, & ita erit eadem ratio quidditatis Angelicæ propriæ & alienæ, quantum ad hoc quòd est terminare notitiam intuituam. Qua propter respondetur secundo, q̄ quemadmodum non ponimus in Angelis, neque aliam speciem, neque aliud verbum ad cognoscendum quidditatem rerum specificam, quàm ponamus ad cognoscendas res singulares & actualiter existentes, vt dicetur in materia de Angelis, ita etiam quidditatem propriā intelligere potest Angelus eadem intellectione & eodem verbo, quibus intelligit seipsum existentem actualiter. Cuius ratio est maxima perfectio Angelicæ intellectionis & verbi ab ipso formati. Nam per hoc solum quòd individua existentia actualiter ad verbum Angelicum cōparantur, & Angelus se cōuertit ad huiusmodi individua consideranda, fit cognitio distincta omniū, quibus ipsa quidditas specifica actualiter determinatur.

Septima conclusio. Intellectus in omni cognitione etiā cōfusa format verbū. Hæc est cōtra Scotū & Hēricū, quos citat hic Caie. dubio. 5. Sed probatur cōclusio. Quia per hoc q̄ intellectio fit minus distincta vel cōfusa nō desinit habere terminū per se & intrinsecum, alias nihil intelligeret, ergo sicut intellectio est confusa, ita erit verbū quædam similitudo formalis, cōfusa tamen.

AD argumenta facta pro parte affirmatiua respondendū est. Ad primum quod procedebat de actione permanēte & trāseunte, respondetur primò, quòd per actionem transeuntē semper producitur aliquis effectus, qui est perfectior ipsa actione & finis eiusdem, sed per actionem immanentē potest produci aliquid quod non sit perfectius ipsa actione neq; finis eius, sed potius econtrariò id quod producitur ordinatur ad ipsam actionem tanquàm ad finē, sicut est verbum productum complementum ipsius actionis: sicut etiam habitus productus per demōstrationē est quædam dispositio, quæ relinquitur in potentia ad similes actus facilius eliciendos. Respondetur secundò, q̄ per transeuntem actionē semper producitur aliquod operatum, per immanentem autem non item, vt patet in actione sensuum exteriorum: ita respondet Caiet. dubio. 1. Respondetur tertiò, q̄ per actionem transeuntē producitur aliquod operatum receptum in subiecto distincto à potentia operante, sed per actionem immanentem, nequaquam. Solutio est Capreoli vbi suprà citatus est. Ad confirmationem aliqui ex modernis asserunt per omnem sensationem produci aliquem terminum intrinsecum ipsi potētiæ, & esse similitudinem formalem & expressam rei sensatæ. Nobis tamē opposita sententia magis placet, q̄ omnis sensatio externa immediatè terminetur ad rem sensatā, quia illa est sufficienter proportionata vt terminet actionem sentiendi intuitiuam ipsius rei, suppositā specie sensitiua recepta in ipso sensu. ¶ Ad secundum respondetur, quod etiam si verbum producatur per intellectionem, tamen quia verbum seruit intellectioni, ideò non est vltimum in ratione finis & perfecti. Quòd autem dicit Arist. 1. Ethic. quod sit per actionem nobilius est ipsa actione, intelligit de actione transeunte. ¶ Ad tertium vt respondeamus, nota esse differentiam inter Thomistas circa modum quo verbum dicitur obiectū intellectionis. Quidam enim negant esse obiectum quod intellectus directe intelligit, sed aiunt esse obiectū, in quo intellectus cognoscit rem, quam verbum repræsentat: concedunt tamen cognitione reflexa verbum habere rationē obiecti quod cognoscitur. Alij verò doctrinā D. Tho. diligentius considerantes dicunt verbum cognosci non solum vt obiectum in quo, sed etiam vt quod directè cognoscitur: & probant ex D. Tho. q. 4. de veritate, art. 2. ad tertium, vbi ait, quòd verbum nō solùm est id quod intelligitur, sed etiam id in quo res intelligitur, & ita inquit, quod verbum & res ipsa potest dici quod intelligitur. Hoc ipsum docet q. 9. de potentia. artic. 5. & lib. 4. contra gent. cap. 11. ait, verbum esse intentionem intellectam, hoc est, conceptionem intellectam. Hanc sententiam amplectitur Capreolus in. 1. sent. dist. 27. q. 2. ad 3. & Caietanus dubio. 4. huius articuli id ipsum videtur sentire. Et hæc sententia nobis probabilior est. Et probatur. Quia si intellectus cognoscit rem in verbo tanquam in expressa imagine rei, necesse est, quòd simul cognoscat imaginem. Quemadmodū vt aliquis cognoscat regē in eius imagine corporali, necesse est, quod cognoscat imaginem. ¶ Sed pro maiori intelligentia nota, q̄ verbum & quælibet imago dupliciter potest considerari. Vno modo, vt res quædam est in proprio genere, abstrahendo ab ordine ad rem cuius est imago: altero modo potest considerari in esse repræsentatiuo rei cuius est imago. Si primo modo consideretur verbum, non est quod cognoscitur cognitione directa, bene tamē potest cognosci cognitione reflexa. Si autem secundo modo cōsideretur verbum; cognoscitur directè cognitione qua cognoscitur & res ipsa simul. Et hoc est, quod docet Arist. lib. de Memoria & reminisc. cap. 1. idem est motus in imaginem & in rem cuius est imago. Considerat enim imaginem in esse repræsentatiuo, quod quidem adhuc intelligendum est de motu in imaginem quatenus in actu exercito est imago rei, nō autem quatenus in actu signato, hoc est, quatenus intellectus iudicat, quod verbum est imago rei. Hoc enim per quendam discursum & reflexionem cognoscitur ab intellectu, & sic non est idem motus in imaginem & in rem imaginatam. At verò si considere tur imago prout exercet officium imaginis, sic idē motus esse potest in imaginem & in rem cuius est imago. ¶ Ad argumentum ergo in forma respondetur, quod cognitione qua directè cognoscimus verbum & rem repræsentatam non distinguimus inter verbū & rem; sed postea per quendam discursum & reflexionem intelligimus esse aliquid in mente, quod vicem obiecti suppleat. Cæterum quòd illud sit formalis & expressa rei similitudo producta per intellectionē & terminans ipsam immediate, quamuis optima ratione asseratur; tamen nō ita est discursus euidens, vt varijs opinionibus locus non relinquatur. Ad quartum respondetur, nego sequelam, nam illa vniuersalis propositio, De ratione intellectionis est verbū; intelligitur de intellectione creata & finita. Et esto, quòd illa propositio esset euidens ratione naturali loquēndo de intellectione creata, nihilominus non procederet ad probandū consequentia euidenti q̄ diuina intellectio producit verbū, quia poterat responderi (nisi fides nobis reuelasset oppositum) quòd Deus sua intellectione nō producit verbū, quia ipse est purus actus, & suum intelligere est suum esse & res simplicissima. Vnde quæ in nobis multiplicantur, in Deo sunt vnica & simplicissima substātia, & ita corruit totus discursus factus in quarto argumento. Deinde potest responderi, q̄ adhuc inter Philosophos non est ita certum quòd in præsentia obiecti formetur verbum. Cum igitur Deus sit sibi præsentissimus etiam in ratione obiecti intelligibilis; nulla ratione concluditur, q̄ sua intellectione producat verbum: quia hoc sola fide infusa creditur. Qua propter exemplū, quod adducitur à Theologis de productione nostri verbi mentalis, solum hoc præstat, vt tali similitudine ad explicationē mysterij Trinitatis probabiliter inducamur. Ad replicam ibidem factam dicitur, q̄ ratione naturali nō ostenditur quòd sit realis processio verbi in diuinis, sed vt plurimum, q̄ nostro modo intelligendi sit processio quædam in qua secūdum rationem distinguitur procedens à procedente, sicut distinguūtur in Deo intellectus & voluntas & alia attributa huiusmodi. ¶ Ad quintum respondetur concedo antecedens, quòd beati non producant verbū, vt supra diximus. q. 12. sed inde non sequitur falsum esse fundamētum D. Tho. Primò, quia quòd sit de ratione intrinseca cuiuslibet intellectionis, quòd terminetur immediate ad aliquod obiectū intrinsecū sibi; etiam in beatis verificatur, quia ipsa diuina Essentia propter suā puritatem intranea est intellectui beatorum illustrato lumine gloriæ, & ad illam immediate terminatur visio beatifica, tanquam si esset verbū productum ab intelligēte. Deinde quia quòd verbum productum sit de intrinseca ratione intellectionis, intelligendum est de intellectione quæ viribus naturæ haberi potest, siue de intellectione ordinis naturalis. Cæ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

terùm visio beata est ordinis supernaturalis, tum ex parte luminis, tum ex parte obiecti: est enim obiectum illius ens quod habet esse per essentiam, ac propterea naturaliter est improportionatum intellectui cuiuslibet creaturæ creatæ vel creabilis, quia omnis creatura quantumlibet perfecta componitur ex esse & essentia, ergo eius operatio naturalis non potest excedere modum essendi substantiæ illius: excederet autem, si haberet operationem perfectam & distinctam circa obiectum infinitum in ratione essendi, sicut est Deus, ergo. Quòd si quis obijciat, quòd verbum diuinũ siue diuina essentia non est secundum se intellectum in actu respectu visionis beatificæ, ergo non potest immediatè terminare visionem beatam; Respondetur nego antecedens, imo Diuina essentia respectu intellectus illuminati lumine gloriæ est secũdùm se intellectum in actu, ita vt occultari non possit Diuina essentia intellectui sic illuminato, nisi fortè miraculosè, propterea quod Deus suspenderet concursum ad actionem videndi, & maneret intellectus cum lumine gloriæ solùm per modum habitus. ¶ Ad sextum patet ex doctrina sextæ conclusionis.

Ad argumenta pro altera parte debent respondere qui tenent sententiam Caietani, quam ostendimus esse contrariam sentẽtiæ D.Tho. Ad primum dicit Caietanus, quòd D.Tho. intelligit illam vniuersalem, scilicet, Quicunque intelligit eo ipso quòd &c. verificari in hominibus, in quibus quoniã obiectum est quidditas rei materialis, non potest esse intellectio nisi producendo verbũ mentale, ad quod immediate terminetur actio intelligendi. Et per hoc patet ad alia argumenta.

DVbitatur secundo; An verbum producatur per eandem intellectionem qua res intelligitur, an per aliam actionem intellectus? Probatur quòd per aliam actionem producatur verbum. Verbum est priùs natura ipsa intellectione, qua cognoscitur res, ergo non producitur per illam intellectionem. Antecedens probatur dupliciter: primò intellectus cognoscit rem in verbo, ergo præsupponit verbum, vt intelligat rem. Secundo probatur, quia verbum habet rationem obiecti & mensuræ respectu intellectionis, ergo prius est quam intellectio mensurata & specificata ab ipso. Quod si quis respondeat, hoc argumentum probare, quòd in aliquo genere causæ, scilicet formalis, priùs est verbum, quàm intellectio, sed in genere efficiẽtis bene potest priùs esse intellectio quàm verbũ productum; Contra, nullus effectus procedens ab aliqua causa efficienti potest esse prior ipsa causa in genere causæ formalis v.g. forma geniti, vel ipsum genitum secundum formam non potest esse priùs quàm ipsum generans, etiam in genere causæ formalis, ergo si verbum per intellectionẽ efficitur, nõ potest habere rationem formæ respectu intellectionis. Cõfirmatur, omne agẽs agit inquantũ est formaliter in actu, ergo prius est formaliter in actu intelligens, quàm sit effectus eius, scilicet verbũ, ac per cõsequẽs ipsum verbũ nõ potest esse priùs in genere causæ formalis, quàm intellectio, si per illã producitur: necesse est igitur assignare aliam actionem antecedentem, per quam producatur verbũ in quo cognoscitur res. ¶ Arguitur secundò, si per intellectionẽ produceretur verbum inquantũ est intellectio, sequitur, q omnis intellectio produceret verbum, sed datur intellectio saltim visio beatifica, quæ non producit verbum, ergo &c. ¶ Arguitur tertiò. Intellectio in Deo est actus essentialis & communis tribus personis: sed productio verbi est actus notionalis & proprius Patri; ergo per intellectionem vt sic, nõ producitur verbum: alioquin Spiritus sanctus intelligens produceret verbum, & Filius similiter intelligens produceret verbum, & ita in diuinis personis esset infinitus processus.

De hac difficultate est prima sententia Scoti 1. sent. dist. 27. q. 1. negantis intellectionem esse productionẽ verbi, & putat ille esse sententiam August. dicẽtis verbum produci ex memoria. ¶ Secunda sententia est Duran. ibi quæst. 2. tenentis verbum non produci per actum dicẽdi, quin potiùs ipsum dicere nihil aliud esse quàm habere verbum. Opinatur enim Durandus verbum formaliter loquẽdo nihil aliud esse, quàm actum intelligendi, & omnem actum intelligendi esse verbũ. Quocirca non potest verbum produci per aliũ actum intellectus. Sed hoc falsum esse satis ostendimus in dubio præcedenti. ¶ Tertia sententia est Bartholomæi Torres super hunc articulum disputatione prima in prima parte, & putat se illam colligere ex Ferrar. lib. 4. cont. gent. cap. 13. Est autem sententia, q dicere & intelligere materialiter sunt vnus actus in mente, sed habẽt diuersas rationes formales, ita vt differant formaliter secundùm proprias diffinitiones. Atq; ita verbũ producitur per illum actum non quatenus est formaliter intelligere, sed quatenus est dicere. Hæc sententia quantùm ad hoc quod dicit verbum produci per actum intellectus quatenus ille actus est dicere; communis sententia est. Quod autẽ ait, dicere & intelligere distinguuntur formaliter, probari potest, quia actus intellectus secundùm q est dicere, non includit intrinsecè rationẽ intellectionis, neque viceuersa, ratio intellectionis includit dicere, ergo distinguuntur diffinitione, ac per cõsequẽs formalissimè distinguuntur. Probatur antecedẽs. Quia dicere priùs natura est quàm intelligere, ergo intelligere non est de ratione ipsius dicere. Probatur antecedens. Quia dicere priùs natura est quàm verbum, sed verbum est priùs quàm intellectio, vel saltim simul natura cum intellectione, ergo de primo ad vltimũ, dicere priùs est quàm intelligere. Eodem argumento potest probari viceuersa, q ipsum dici non includatur formaliter in intellectione, quia id quod intrinsecè includitur in ratione alterius, non potest esse priùs natura, ergo si dicere est priùs natura quã intelligere, sequitur q intelligere non includit formaliter & intrinsecè ipsum dicere. ¶ Quarta sententia est Caietani hîc dubio secũdo assẽrentis, q dicere intellectualiter in sui ratione includit intrinsecè actum intellectus, ita vt dicere & intelligere distinguantur sola ratione, sicut homo & animal distinguuntur in Petro. Et probat, quia aliàs fieri posset saltim per absolutam Dei potentiam, q intellectus diceret intellectualiter & non haberet actũ intelligẽdi, quod videtur omnino impossibile & incredibile. Quomodo enim intellectus aliquid diceret, si nihil intelligeret? Sequela probatur à Caietano hac ratione: Quia causa habens duos effectus ita inter se ordinatos, quòd neuter est alterius causa, sic se habet, quòd essentialior est comparatio vtriusque effectus ad causam, quã inter se inuicem, ita q si per impossibile primus effectus adimeretur, non propterea neganda est habitudo secundi effectus ad causam, sed intellectus constitutus in actu primo est causa duorum effectuum, quorũ neuter est causa alterius, ergo si per impossibile subtraheretur intelligere, non propter hoc tolleretur dicere.

PRO decisione huius difficultatis sit nobis prima conclusio. Verbum producitur per actionem intellectus, quæ est dicere intellectualiter, ita q nihil fit aliud productio verbi, quàm ipsum dicere intellectualiter. Hæc conclusio est communis sententia cõtra Durandum, vt inquit Caietanus hic. Probatur, quia expressio verbi vocalis est dicere vocaliter, ergo expressio verbi mentalis est dicere mentaliter siue intellectualiter. Confirmatur ex August. lib. 5. de Trinitate capite. 10. Et si (inquit) verba non sonant, in corde suo vtiq; dicit, qui cogitat. Ac si diceret, q intellectus cùm rem aliquam intelligit loquitur intra se & dicit sibi rem illam, quam intelligit, sed non aliter dicit quàm exprimendo intra se verbum repræsentatiuum rei, ergo &c.

Secunda conclusio. Actus intellectus qui est dicere non distinguitur realiter ab actu intelligendi. Hæc videtur esse contra Scotum. Probatur non solùm argumento quod fecimus ex Caietano pro prima conclusione, sed etiam quia intellectus est essentialiter potẽtia intellectiua, ergo omnis actus ab illo realiter elicitus est intellectio. Probatur consequẽtia inductiuè & à simili. Quia omnis actus potentiæ visiuæ est visio, & auditiuę est auditio &c. ergo si dicere est actus intellectus, necesse est q sit intellectio. Item probatur, quia quòd intellectus per eundem actum per quem intelligit producat verbum, possibile est & conuenientissimum, ergo superfluum est asserere distinctum actum ad producendum verbũ: frustra enim fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Antecedens autem erit manifestum in solutionibus argumentorum. Et denique conclusio est D.Tho. q. 4. de veritate artic. 2. vbi ait, quòd verbum est effectus actus intelligendi. Item ibidem in solutione ad 5. inquit, q dicere nõ solum significat intelligere, sed intelligere cum modo, qui est exprimere conceptionem aliquam. Vnde sumitur argumentum, ergo dicere significat intelligere, ac per consequens intrinsecè includit intelligere: quia vox nõ significat nisi id quod intrinsecè includitur in re significata. ¶ Præterea, si dicere & intelligere distinguuntur realiter, sequitur q intellectus producit duos actus quotiescunq; operatur, quorum alter sit dicere & nõ intelligere: alter verò sit intelligere & non dicere, quod videtur incredibile. Et denique D.Tho. infra q. 34. artic. 1. ad tertium & art. 3. ait, Quòd Pater ex intellectione sui & Filij & Spiritus sancti & omnium rerum possibilium producit verbum. Vnde & tota Trinitas & omnis creatura possibilis dicitur illo verbo. Ecce vbi D. Tho. reducit ad intellectionem, ex qua producitur verbum, quare illud verbum formatum & expressum sit repræsentatiuum omnium.

Tertia conclusio. Intelligere & dicere distinguũtur distinctione rationis formaliter. Pro cuius intelligẽtia aduerte, q distinctio formalis duplex est, quędam formalis realis, sicut distinguitur quantitas & figura: quędam verò est distinctio formalis solùm secundùm rationem nostrã, vt distinguuntur diuina attributa, scilicet iustitia & misericordia. Dicimus ergo in hac cõclusione, quòd hoc secundo modo distinguuntur formaliter intelligere & dicere, scilicet distinctione rationis. Probatur ergo conclusio, quia dicere addit supra intelligere producere verbum ipsa intellectione, vt ait D. Tho. de veritate vbi supra. Hanc etiam probant argumenta facta pro sententia Scoti, & etiam pro tertia sententia, quæ profectò non probant distinctionem formalem esse realem inter dicere & intelligere.

AD argumenta in oppositum respondetur. ¶ Ad primum nego antecedens, simpliciter loquẽdo. Et ad primam probationẽ concedo antecedens, sed dum infertur, ergo intellectus præsupponit verbum vt intelligat rem, distinguo consequens, vt intelligat rem intellectione formata & completa; concedo consequentiam, vt autem intelligat intellectione quæ consideratur vt via ad terminum, nego consequentiam. Ad secundam probationem concedo antecedens, sed dum infertur, ergo verbum priùs est quàm intellectio mensurata & specificata ab ipso, optimè responsum est ibidem. Cæterùm ad replicam & confirmationẽ respondetur, quòd vt docet D.Tho. 1.2. q. 1. art. 3. actio in ratione actionis specificatur à principio à quo procedit. Vnde non est inconueniens quòd actio intelligendi quatenus actio est specificetur à principio quod est intellectus in actu primo: quocirca iam intelligitur specificata intellectio, antequam intelligatur completa per terminum, quanuis eadẽ intellectio quatenus via quædam est ad terminum nõ intelligatur terminata & cõpleta, nisi simul consideretur terminus productus. Et hoc est quod probat replica cum sua confirmatione. ¶ Ad secundum argumentum respondetur, concedo sequelam, loquendo secundum ordinem naturalem. Cæterùm quare per visionem beatificã beati non producant verbum, iam supra diximus. ¶ Ad tertiũ respondetur, quòd in Patre intelligere & dicere sola ratione distinguuntur: quia nulla est relationis oppositio inter ipsum intelligere essentiale & inter dicere paternũ: sed inde non sequitur, quòd Filius dicat verbum, quanuis intelligat verbum, quia est relationis oppositio inter verbum dictum & inter dicẽtem à quo procedit. Item neque sequitur, quòd Spiritus sanctus producat verbũ, quanuis intelligat verbum, & omnia quæ Pater & Filius intelligunt, ratio est quia procedit à verbo tãquam ab vno principio cum Patre. Sed de hoc latiùs. q. 34. articulo. 1. & 2.

DVbitatur tertio, Vtrùm verbum nostrũ distinguatur ab intellectione tanquam res à re etiam distinctione materiali, nam q formaliter realiter distinguantur, ex his quæ dicta sunt dubio. 1. manifestum est. ¶ Pro parte negatiua arguitur primò ex D. Aug. lib. 15. de Trinit. c. 10. dicente verbum esse notitiam: sed notitia est ipsa intellectio, ergo intellectio est ipsum verbum. ¶ Secundò. Quia quilibet motus non distinguitur tanquàm res à re à suo termino, sed vt plurimum distinguitur formaliter realiter. v.g. albefactio eadem res est cum albedine materialiter loquendo, quanuis formaliter distinguantur, ergo intellectio, quæ est quidam motus intellectualis, non distinguitur tanquàm res à re à suo termino qui est verbum mentale. ¶ Arguitur tertiò. Quia si verbũ est omnino alia res ab ipsa intellectione, potest Deus conseruare verbum sine intellectione, & econuerso: quod videtur impossibile, quia verbum essentialiter consistit in hoc, quòd sit actualiter intellectum. ¶ Quarto. Quia productio verbi inquantum est actio non distinguitur realiter ab ipsa productione quatenus est passio, sed productio verbi quatenus est passio, non distinguitur

realiter

Universidad de Deusto
Biblioteca

realiter tanquàm res à re à verbo producto, ergo de primo ad vltimum, productio verbi quatenus est actio identificabitur materialiter cum ipso verbo. Minor inductiuè probatur. Quia creatio passiua non distinguitur à re creata, &c. Maior est communis sententia philosophorũ, quòd idem motus est actio & passio. Confirmatur. Nam ex opposita sententia sequeretur, quòd in quacunque intellectione sit duplex passio intellectus, scilicet, duplex receptio, altera receptio intellectionis, altera receptio verbi, quod videtur esse inconueniens.

De hac difficultate duplex est sententia. Altera, quã tenuit Magister Victoria & eius discipulus Soto, & alij Thomistarum, qui sequuntur partem negatiuam propter argumenta facta. ¶ Altera sententia est nobis probabilior, quòd verbum tanquàm res à re omnino distinguitur ab intellectione. Hanc tenet Caietanus hic dubio. 4. Ferrar. libro. 4. contra gentes capite. 53. Hanc secutus fuit Cano, & eam sequitur Torres super hunc articulum: & hanc existimo magis conformem D. Thom. vt potest probari ex eo quod dicit infrà quæstione. 34. articulo. 1. ad secundum. Quòd cum Diuus Augustinus appellat verbum notitiam, non accipit notitiam pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo, & sic verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quàm ipsa cõceptio sapientis, & quæst. 8. de potentia, articulo. 1. & quæstione. 4. de verit. artic. 2. docet D. Tho. q verbum est effectus intellectualis, quę omnia realem & omnimodam distinctionẽ significant inter intellectionem & verbum. Præterea, quia verbũ est obiectum elicitum quod cognoscitur, & in quo intellectus sua intellectione cognoscit res ad extra: sed hæc verificari non possunt commode, nisi dicamus, q verbum omnino realiter distinguitur ab intellectione nostra, ergo. Confirmatur. Quia aliàs omnis intellectio esset cognitio reflexa, siquidẽ est cognitio verbi quod non distinguitur realiter ab ipsa intellectione, sed potius ipsa intellectio considerata vt terminus sui ipsius haberet rationem verbi. Insuper, intellectio quantumlibet materialiter vel formaliter consideretur non est expressa similitudo rei cognitæ, ergo neque erit verbũ. Probatur antecedens, quia visio beatifica quãtumlibet materialiter considerata non est expressa similitudo Diuinæ essentiæ, vt patet ex his quæ diximus supra q. 12. artic. 2. ergo de ratione intellectionis materialiter sumptæ non est quòd sit verbũ. Et denique actus scientificus demonstrationis, qui generat habitum scientiæ, vel auget illũ, realiter distinguitur ab ipso habitu tanquàm res à re, ergo pari ratione verbum quod producitur per actum intelligendi distinguetur realiter ab ipsa intellectione; non enim facilè assignabitur ratio differentiæ.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum iam patet ex dictis. ¶ Ad secundum respondetur, nego consequentiam. Et ratio differentiæ est, quia verbum non solum est terminus intellectionis, sed etiam est immediatum obiectum illius, cui repugnat quòd sit eadem res cum cognitione, sed terminus motus Physici non habet rationem obiecti, sed solum termini ipsius actionis, quæ recipitur in passo. Ita soluit Ferrar. vbi suprà. Alterum discrimen potest assignari, quòd verbum est terminus intellectualis, qui est actus perfectus & perfecti, & sic non habet propriè rationem motus, quæ est via quædam quæ ordinatur ad terminum tanquàm ad aliquid perfectius. Vnde nõ repugnat, quòd sit eadem res cum suo termino: sicut albedo imperfecta est eadẽ cum albedine postea perfecta. Intellectio verò requirit verbum nõ tanquàm aliquid perfectius ipsa intellectione, sed tanquàm aliquid supplens vicẽ obiecti cogniti, & propterea non potest esse eadẽ res cum illo, cum nõ sit eadẽ res cum obiecto. ¶ Ad tertium respondetur, nihil valere consequentiam illam, dum infertur ex distinctione reali aliquarũ rerum, quòd possit vna sine alia conseruari, etiã per diuinam potentiam. Etenim materia prima realiter distinguitur tanquam res à re à forma substantiali, & tamen iuxta sententiam D. Tho. quæstione. 66. & sæpè alibi, non potest conseruari etiam per diuinam potentiam absque forma substantiali. Et similiter visio realiter distinguitur à potentia vidente, & tamen non potest esse visio nisi potentia videndi sit. Sicut non potest esse ambulatio, nisi sit ambulans ex virtute sibi indita, cuius ratio esse potest formaliis dependentia vnius rei ab altera quantum ad existentiam. ¶ Ad quartum respondebat Magister Cano, quòd productio actiua verbi realiter distinguitur à productione passiua ipsius verbi, quia arbitrabatur, quòd intellectio vt actio, non distinguitur tanquàm res à re ab ipso intellectu: productio verò passiua verbi identificatur cum ipso verbo producto: neque putabat hoc peculiare esse in intellectione, sed aiebat vniuersaliter esse verum, omnẽ actionem, quatenus actio est, identificari cum potẽtia agentis: omnem autem passionem identificari cum forma recepta in subiecto vel cum ipso termino qui producitur. v. g. Calefactio vt actio identificatur cum potẽtia calefactiua (secundùm illius opinionem qui tenet cum Caiet. vbi supra q. 25. actionem esse in agẽte) calefactio verò vt passio identificatur cũ calore producto. Et hæc sententia probabilis est. ¶ Nobis tamẽ probabilius videtur, q actio transiens est idem motus cum passione, & subiectatur in mobili. Sed quidquid sit de actionibus transeuntibus, tamen de intellectione non videtur verosimile, quòd identificetur cum potentia intellectiua, quæ est principium intelligendi. Respondetur ergo aliter ad argumentum, quòd actio prout est perfectio actuans agentem non identificatur cum passione: intellectio autem actualis perfectio est potentiæ intellectiuæ, & ideò realiter distinguitur tanquàm res à re à passiua productione verbi, sicut & ab ipso verbo. Item respondetur, quòd hoc est proprium & peculiare cognitioni, per quam producitur verbum & naturalis similitudo, vt distinguatur realiter à suo termino, eò quòd non tantum est terminus, verùm etiam obiectum & imago expressa. Ad confirmationem dicitur non esse inconueniens ab vna actione prodire duplicem passionem, quando vna naturaliter sequitur ex altera, sicut in demonstratione reperitur duplex passio, vna quæ est receptio actus demonstratiui, altera quæ reperitur in augmento habitus. Similiter in productione substantiæ est duplex passio, vna quæ est productio passiua substantiæ, altera quæ est comproductio accidentium. Non dissimiliter in intellectione est vna passio quæ est receptio intellectualis, & altera quæ est productio passiua verbi.

ARTI-

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm aliqua processio in diuinis generatio dici possit.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd processio quæ est in diuinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse corruptioni opposita, & vtriusque subiectũ est materia. Sed nihil horũ competit diuinis. Ergo non potest generatio esse in diuinis.

¶ 2 Præterea. In Deo est processio secundùm modum intelligibilem, vt dictum * est, sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

¶ 3 Præterea. Omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse diuinum sit esse per se subsistens (vt supra probatum * est) sequitur quòd nullius geniti esse sit esse diuinum. Non est ergo generatio in diuinis.

SED contra est quod dicitur in Psalmo. 2. Ego hodie genuite.

RESPONDEO dicendũ, quòd processio verbi in diuinis dicitur generatio. Ad cuius euidentiã, sciendum est, quòd nomine generationis dupliciter vtimur. Vno modo communiter ad omnia generabilia & corruptibilia: & sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viuentibus: & sic generatio significat originem alicuius viuẽtis à principio viuente coniuncto: & hæc propriè dicitur natiuitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secũdum rationem similitudinis. Vnde pilus, vel capillus non habet rationẽ geniti & filij, sed solum quod procedit secũdum rationem similitudinis non cuiuscunque: nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationẽ generationis & filiationis, licet sit similitudo secũdum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, q procedat secundum rationẽ similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, & equus ab equo. In viuentibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines & animalia, genera tio vtranque generationem includit. Si autẽ sit aliquod viuens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali viuente inuenitur) excludit omnino primam rationem generationis, sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viuentium. Sic igitur processio verbi in diuinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ: & à principio coniuncto, vt supra iam dictum * est: & secundum rationem similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens. Quia in Deo idem est intelligere & esse, vt supra ostẽsum * est. Vnde processio verbi in diuinis dicitur generatio, & ipsum verbum procedens dicitur filius.

AD primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic nõ inuenitur in diuinis, vt supra dictum † est.

AD secundum dicendum, quòd intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Vnde verbum

quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo à quo procedit. Vnde non propriè & completè competit sibi ratio generationis. Sed intelligere diuinum est ipsa substãtia intelligentis, vt supra * ostensum est. Vnde verbum procedens procedit vt eiusdem naturæ subsistens. Et propter hoc propriè dicitur genitum & filius. Vnde & his quæ pertinent ad generationem viuentium, vtitur scriptura ad significandã processionẽ diuinæ sapientiæ, scilicet conceptione & partu. Dicitur enim ex persona diuinæ sapientiæ, Prouerb. 8. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta erã. Ante colles ego parturiebar. Sed in intellectu nostro vtimur nomine cõceptionis, secundùm quod in verbo nostri intellectus inuenitur similitudo rei intellectæ, licet nõ inueniatur naturæ idẽtitas. Q. 14. a. 4.

AD tertium dicendum, quòd nõ omne acceptum est receptum in aliquo subiecto, alioquin non posset dici, q tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cùm totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptiuũ. Sic igitur id quod est genitum in diuinis accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptũ in aliqua materia vel subiecto, quod repugnat subsistẽtiæ diuini esse: sed secundùm hoc dicitur esse acceptũ, in quãtum procedens ab alio habet esse diuinum, non quasi aliud ab esse diuino existens. In ipsa enim perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens & principium verbi, sicut & quæcũque ad eius perfectionem pertinent, vt supra dictum † est. Q. 4. a. 2. & q. 14. ar. 4.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si generatio accipiatur communiter secundùm quod se extendit ad productionem corruptibilium, non reperitur in diuinis.

Secunda conclusio. Si generatio accipiatur pro eo quod propriè competit viuentibus, reperitur in diuinis.

Tertia conclusio. Verbum in diuinis est propriè Filius, in nobis autem non est propriè Filius.

Hæc conclusio colligitur ex D. Thoma, partim in corpore articuli, partim in solutione ad secundum. Ratio eius est. Quia verbum in diuinis procedit secũdùm emanationem intelligibilem, & in Deo intelligere diuinum est ipsummet esse diuinum, & substantia diuini intellectus. Vnde verbum, quod procedit per modum intelligibilem, eiusdem naturæ est cũ principio à quo procedit. At in nobis intelligere nostrum non est ipsa substantia intellectus, & multò minus animæ intelligentis: vnde nõ est eiusdem naturæ verbum nostrum cum principio à quo procedit, quare neque est propriè filius.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum nota, quòd prima cõclusio D. Thomæ ratione naturali ostenditur: nam ratione naturali constat Deum esse purũ actum, nullamque habere admistam potentiã. Vnde euidenter colligitur, quòd in Deo non est generatio in prima acceptione. Secunda verò conclusio Theologicè demonstratur suppositis fide. Nam si processio verbi est origo viuentis à viuente coniuncto secundùm similitudinem in natura specifica, euidenter colligitur, q propriè est in diuinis generatio. Tertia cõclusio probatur ex quatuor concilijs generalibus sæpissimè, & ex concilio

Universidad de Deusto
Biblioteca

cilio Toletano I. in confessione fidei: & ex Concilio Hispalensi II. Cano. 13. & ex symbolo Athanasij, vbi de Verbo dicitur, quòd est Filius, & qnō est factus, neque creatus, sed genitus. Præterea probatur ex testimonijs in Psalmo. 2. vbi dicitur in persona Filij, Dominus dixit ad me; Filius meus es tu, ego hodie genui te. Quod testimonium habet duplicem sensum. Primus est, vt intelligatur de resurrectione Christi, quē sequitur Hilarius ibidem. Et hæc expositio consonat cum illo Actorum. 13. vbi adducit Paulus hunc locum ad probandam resurrectionem Christi Domini. Secūdus sensus est de æterna verbi generatione, & ad hoc propositum adducitur à D.Tho. in argumento Sed cōtra. Sic explicat Athanasius libro de vnitate sanctæ Trinitatis. Et consonat hoc testimonium alteri loco Hebr. 1. vbi Paulus adducit hunc locum ad probandum Christum esse verum Deum Dei vnigenitum & dominum omnium. Præterea probatur eadem conclusio ex testimonijs, quæ adducit D. Thomas in solutione ad secundum ex capite. 8. Prouerb. Item ex Psalmo. 109. Ex vtero ante luciferum genui te. Ac denique in sacris literis & in concilijs habetur nostra cōclusio tertia. Ioan. 1. Verbum Dei dicitur vnigenitus Dei, Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. 1. Ioan. 5. Vt simus in vero Filio eius Iesu Christo.

Circa rationem secundæ conclusionis est etiam notandum, quòd illa definitio generationis, quæ est propria viuentibus, scilicet, est processio viuentis à principio viuente coniuncto secundùm similitudinem in natura specifica; sumitur ex Arist. lib. 8. Ethic. cap. 12. vbi dicit, quòd genitum debet esse magis coniunctum generanti, quàm factum facienti. & lib. 12. Metaph. tex. 28. dicit, quòd genitū debet esse eiusdem naturæ cum generante: quod tamen dicit esse intelligendum de generationibus, quæ fiunt secundùm ordinem & inclinationem naturæ. Contingit enim, quòd genitum non sit eiusdem naturæ specificæ cum generante in generationibus monstruosis & quæ fiunt præter ordinem naturæ, vt quando generatur mulus ex equa & asino. Sed prætermissa hac Physica disputatione, satis nobis fuerit ad præsens institutum, quòd omnis processio seu origo viuentis à principio viuente coniuncto secūdùm similitudinem naturæ specificæ, sit verè & propriè generatio. Inde enim aperte colligitur processionē Verbi in diuinis esse verè & propriè generationē, & Verbum quod procedit esse verè & propriè genitum & Filium. Nota secundò, quòd principium conjunctum à quo dimanat generatio sic considerandum est, vt non solùm sit coniunctum generanti, sed etiam ipsi genito per aliqualem communicationem substantiæ generantis ad ipsum genitum. Sic enim videmus in omni generatione naturali viuentium, quod non solùm est potentia generatiua coniuncta generanti, sed etiam est semen, quod à generante communicatur genito. Est tamen discrimen inter generationem viuētium, quæ sunt vegetatiua, & generationem animalium, nam in illa semen ipsum deciditur à substantia generantis, & transmutatur postea in genitum. At verò de semine animalium est magna concertatio inter philosophos, an sit decissum de substantia generantis, an verò sit vltimum & perfectum alimētum, quod quidem superfluum est ad conseruationem in diuidui, necessarium verò ad conseruationem speciei, quod in virtute agētis alterat materiam & producit formam substantialem, siue illud semen conuertatur in materiam geniti, vt quidam dicunt, siue intimè coniungatur materiæ geniti vt alij putant. At verò in generatione Verbi æterni omnes eiusmodi imperfectiones debent amoueri, & debemus asserere, quòd procedit à principio conluncto. Etenim eadem est natura generantis & geniti, & eadem numero quæ est in generante communicatur genito, ita vt possimus dicere illud Isaiæ vltimo. Nunquid qui alios parere facio, ipse nō pariam? & qui alijs generationem tribuo, sterilis ero? qui locus licet possit intelligi literaliter de generatione adoptionis filiorum, tamen à concilio Hispalensi vbi suprà explicatur de generatione æterna Verbi diuini.

DVbitatur circa rationem tertiæ conclusionis, Vtrum illa ratio D. Thom. rectè procedat? Etenim ex eo quòd intelligere diuinū sit ipsummet esse diuinum, colligit S. Tho. ergo Verbū diuinū est eiusdem naturæ cum eo à quo procedit. Et in solutione ad 2. colligit, ergo ipsum intelligere diuinum est substantia intelligentis, & ex consequēti verbum productum eiusdem naturæ est cum intelligēte. ¶ Contra hanc rationem arguitur primò, nam esse verbi cōsistit in intelligi, at aliquid intelligi nihil ponit reale in re intellecta, ergo non bene colligitur ex hoc quòd intelligere diuinum sit ipsum esse diuinum, quòd esse Verbi diuini sit ipsum esse diuinum, & ex consequenti non bene colligitur, quòd Verbum diuinū sit eiusdē naturę cum eo à quo procedit. ¶ Secundò. Actus intelligendi distinguitur realiter à verbo, vt supra patuit in dubio præcedenti, ergo ex hoc, qp intelligere diuinū sit ipsum esse diuinū, non rectè colligitur, qp verbum sit eiusdem naturæ cum intelligente. ¶ Tertiò. Nam ex illa ratione sequūtur duo inconuenientia. Primum est qp verbum non ea ratione qua est verbum est filius, neque filius ea ratione qua est filius, est verbū, quod est cōtra Augustinum lib. 7. de Trinit. cap. 4. Sequela probatur, quia productio verbi in nobis non est generatio, neq; productū est filius. Item generatio substātialis in nobis nō est productio verbi, & filius productus non est verbū, ergo. Secundum inconueniens quod sequitur est, quòd sequeretur processionē Spiritus sancti esse verè & propriè generationem, & ipsum Spiritū sanctum esse verè & propriè genitum & filium, quod est hæreticum. Patet sequela. Quia ipsum spirare diuinum est idem cum esse diuino. Vnde pari ratione atque de verbo videtur colligi, Spiritum sanctum procedere per modum similitudinis in eadem natura, atque ex consequenti, illius processionem esse verè generationem & ipsum esse genitum.

Pro solutione nota primò ex Caietano, quòd quia esse verbi consistit in intelligi, (& hoc loquendo in communi de verbo seu conceptu) idcò vbicunque intelligere est accidens, ipsum verbum productum est accidens, vt patet in productione verbi in nobis. At verò vbi intelligere est substantiale; verbum quoque productū est substantia, vt patet in productione verbi in diuinis. Nota secundo ex eodem Caietano, quòd verbum est intellectum in actu & intrinsecum; ratione cuius competunt illa tria. Ex eo quod est intellectum in actu, primū quod cōpetit est, qp esse eius sit intelligi, quemadmodū esse visi in actu est actu videri, & hoc vniuersaliter loquendo nihil ponit in re intellecta. Quemadmodum parietem esse visum nihil reale ponit in pariete. Secundum, quod cōpetit verbo ex eo quòd est intellectum in actu intrinsecum; est quòd esse eius sit sic intelligi, id est, vt terminus intrinsecus & immediatus intellectionis. Et hoc aliquid reale ponit in re intellecta interius, videlicet, imago & naturalis similitudo rei expressa ponitur, quæ est & dicitur verbum. At vero ex eo quod verbum est intellectum in actu habet tertium, scilicet quòd sit vnum de concurrentibus ad perfectionem actus intelligendi, atque ex consequenti ipsum intelligere est esse verbi producti, quia ipsum intelligere est esse omnium concurrentiū ad hoc, quod intellectus sit in actu.

HIS positis sit vnica conclusio. Ex illo fundamento quo vtitur D. Thomas, scilicet, quòd intelligere diuinum est esse diuinum sufficientissimè colligitur processionem verbi diuini esse propriè generationem; & verbum productum esse propriè Filium. Probatur, quia ex illo fundamento colligitur, qp definitio generationis peculiariter acceptæ competit processioni verbi. Quod sic explico, quia intelligere diuinum quatenus intelligere est, habet quòd sit processio viuentis à principio viuente cōiuncto per modum similitudinis: quatenus verò ipsummet intelligere diuinum habet quòd sit esse diuinum & substantia diuina, habet qp esse verbi, quod consistit in intelligi, sit ipsum esse diuinum & substantia diuina, ac ex consequenti quòd Verbum diuinū productū sit filius propriè, quia est substantia diuina, sicut principium à quo procedit, & Deus de Deo, sicut Pater à quo procedit est Deus.

AD primum respondetur negando quòd intelligi nihil ponat in re intellecta, quando res intellecta est terminus immediatus & proximus intellectionis atque intrinsecus, quia tūc intelligi nihil aliud est, quàm productio verbi, & esse verbi est sic intelligi, quod multo magis habet verum in diuinis, vbi intelligere & intelligi sunt ipsummet esse diuinū & substantia diuini intellectus. ¶ Ad secundum dicitur, qp quanuis in nobis actus intelligēdi distinguatur realiter tanquam res à re à verbo, vt supra probatum est, tamē negatur consequentia quandò infertur, quòd non bene colligitur ex hoc quod intelligere diuinum sit esse diuinum, quòd esse Verbi etiam sit diuinum. Ratio huius est. Quia quanuis intelligere notionaliter sumptum distinguatur realiter ab intelligi notionaliter sumpto, sicut producere & produci, generare & generari distinguuntur realiter propter oppositionem relatiuam; tamen quòd attinet ad essentiam & esse ipsius intelligere & ipsius intelligi, ipsius producere & produci, intelligentis & intellecti, producētis & producti, necesse est, vt omnia ista habeant eandem essentiam & esse, propterea quòd talis processio est secūdùm perfectam similitudinem rei cuius est imago, quæ perfecta similitudo in diuinis non potest esse secundum aliquod accidens, neque secundùm distinctam substantiam, quia in Deo omnia sunt vnum. Et ideo quanuis distinguantur in nobis verbum & id à quo procedit, in diuinis tamen necesse est, vt si intelligere diuinum sit esse diuinum & substantia diuina, esse verbi sit esse diuinum & substantia diuina. ¶ Ad tertium respondetur, nego quòd sequatur illud primum inconueniens. Nam loquendo circa subiectam materiam in diuinis, ea quæ pertinent ad rationem specificam productionis Verbi, pertinent etiam ad rationē specificam generationis Filij, & econtra. Quare Verbum in diuinis ea ratione qua est Verbum est Filius, & ea ratione qua est Filius est Verbum. In nobis autem, quia verbum producitur per actionē immanentem, est accidens & non est filius: filius autē, quia producitur per actionem trāseuntem, est substantia & filius. Neque etiam sequitur secundum inconueniens: nam licet processio Spiritus sancti sit à principio viuente, nō tamen per modum similitudinis, quod explicare difficillimū est, sic adeo vt antiquos patres, maximè Augustinum, hæc difficultas acerbè torserit: Sed de hoc in articulo. 4.

Tandem circa solutionem ad tertium D. Tho. nota cum Caietano circa illa verba, vbi D. Tho. ait in ipsa enim perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium verbi, sicut & quodcunque ad eius perfectionem pertinens; Aduertit itaque Caietanus, quòd hinc constat nullam esse distinctionem formalem actu inter Essentiam diuinam & proprietates personarum & attributa reliqua, quæ in Deo formaliter saluantur & ponuntur. Itaque secundùm hanc doctrinam hæc propositio, Essentia diuina est Pater siue paternitas, formaliter & essentialiter est vera, & non solùm identicè, vt quidam Theologus modernus dixit. Et ratio est, quia si perfectio diuini esse secundùm se diffiniretur à nobis, includerentur hæc omnia in ipsa definitione. Et hæc doctrina notanda est valde pro dicendis in sequentibus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sit in diuinis alia processio à generatione verbi.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non sit in diuinis alia processio à generatione verbi. Eadē enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione: & sic procederetur in infinitum: quod est inconueniens. Standum est igitur in prima, vt sit vna tantum processio in diuinis. 162 1.dist.18.q.1.a.2.& 4. con.ca.23. fi.& po.q.10.art.2.

¶ 2 Præterea. In omni natura inuenitur tantum vnus modus cōmunicationis illius naturæ. Et hoc ideo est; quia operationes secundùm terminos habēt vnitatem & diuersitatē. Sed processio in diuinis non est nisi secundùm cōmunicationē diuinæ naturæ. Cum igitur sit vna tantum natura diuina (vt supra † ostensum est) relinquitur quòd vna sit tantum processio in diuinis. Q.11.ar.3

¶ 3 Præterea. Si sit in diuinis alia processio ab intelligibili processione verbi, nō erit nisi processio amoris: quæ est secundùm voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, vt supra † ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem verbi. Q.19.a.1.

SED contra est, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre: vt dicitur Ioan. 15. Ipse autem est alius à Filio, secundum illud Ioan. 14. Rogabo patrem meum: & alium paracletum dabit vobis. Ergo in diuinis est alia processio præter processionem verbi.

RESPONDEO dicēdum, quòd in diuinis sunt duæ processiones, scilicet processio verbi & quædam alia. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd in diuinis

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinis non est processio nisi secũdùm actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus & actio voluntatis. Processio autẽ verbi attenditur secũdùm actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis inuenitur in nobis quędam alia processio, scilicet, processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionẽ verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Vnde & præter processionẽ verbi ponitur alia processio in diuinis, quæ est processio amoris.

A D primum ergo dicendum, quòd non est necessarium procedere in diuinis processionibus in infinitũ. Processio enim, quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

A D secundum dicendum, quòd quicquid est in Deo, est Deus, vt supra * ostensum est. Quod non contingit in alijs rebus. Et ideo per quamlibet processionẽ, quæ non est ad extra, cõmunicatur diuina natura, non autem aliæ naturæ. Q.4.art.3. & 4.

A D tertium dicendum, quòd licet in Deo non sit aliud voluntas & intellectus, tamen de ratione voluntatis & intellectus est, quòd processiones, quæ sunt secundum actionẽ vtriusque, se habeant secundùm quendam ordinẽ. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionẽ verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptũ. Sicut igitur attẽditur quidam ordo verbi ad principiũ à quo procedit, licet in diuinis sit eadẽ substãtia intellectus & cõceptio intellectus: ita licet in Deo sit idem voluntas & intellectus, tamen quia de ratione amoris est q̃ non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione verbi in diuinis.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Præter processionem Verbi ponitur alia processio in diuinis, quæ est processio amoris.

Secunda conclusio in solutione ad tertium. Processio amoris habet distinctionem ordinis à processione Verbi in diuinis.

COMMENTARIVM.

CIrca doctrinam huius articuli nota, q̃ de persona Spiritus sancti tria sunt credenda secundùm fidem catholicam: primum, quòd est verus & propriè Deus: secundùm quòd Spiritus sanctus nõ est alius Deus à Patre & Filio: tertium, quòd est alia persona distincta realiter à Patre & Filio, quæ tria satis in artic. 1. probata sunt ex definitionibus conciliorum & Scripturæ testimonijs. Hic autem reprehendendus est vehemẽter Erasmus, qui in præfatione super Hilarium dixit huius ætatis Christianos nimium esse audaces & temerarios, eò quòd Spiritum sanctum Deum appellent, cùm tamen antiqui patres nunquàm ausi fuerint eum Deum appellare, neque hoc in Scriptura reperiatur expressum. Quod quidem Erasmi dictum non solùm audaciæ & temeritatis, sed erroris & hæresis cẽsura dignissimũ est, cùm sit manifestũ quod Ecclesia canit in Symbolo; Et in Spiritum sanctum Dominum & viuificantem, qui ex Patre, Filioque procedit, qui cum Patre & Filio simul adoratur & conglorificatur, ergo Spiritus sanctus est verus & vnicus Deus cum Patre & Filio. Et mirum est, q̃ tam impudenter neget Erasmus antiquos patres Spiritum sanctum Deum appellasse, cum sit manifestum in primo concilio Constantinopolitano cap. 7. nihil aliud patres illic egisse, quàm verã Spiritus sancti diuinitatem aduersus Macedonium testari & confirmare. Id quod expressissimè in Symbolo Athanasij canitur in Ecclesia; Patris & Filij & Spiritus sancti vna est diuinitas; æqualis gloria, coæterna maiestas. Vide etiam D. Cyprianum in serm. de Spiritu sancto, vbi per totum illius Deitatem celebrat, & tandem concludit, quòd ipse erit omnium plena sufficientia cognoscibilis Deus & inhabitator Spiritus sanctus.

DVbium est satis curiosum circa rationem principalem primæ conclusionis, An per actum voluntatis creatæ producatur aliquid quod sit intrinsecus terminus ipsius actus, sicut per actum intellectus diximus produci terminum intrinsecum. ¶ Pro parte negatiua arguitur primò ex D. Tho. q. 4. de veritate artic. 2. ad 7. vbi ait, q̃ voluntas non habet aliquid progrediens à seipsa, quod sit in illa nisi per modum operationis; & statuit differentiam inter voluntatem & intellectum, quòd in intellectu progreditur aliquid non solùm per modum operationis, sed etiam per modum operati: in voluntate vero solùm per modum operationis. ¶ Secundò arguitur ratione. Quia si aliqua ratione poneretur aliquid productum per actum voluntatis, maximè vt esset terminus immediatus & obiectũ quod vel in quo res immediatè esset volita: sed ad hoc non potest poni, ergo nulla ratione ponitur. Minor probatur. Quia hæc est differentia inter voluntatem & intellectum, quod intellectus trahit res ad se, & fit intellectio secundum modum ipsius intellectus: voluntas autem fertur ad res prout sunt extra, & potiùs voluntas trahitur à rebus, quàm trahat illas ad se, ergo voluntas non habet suum obiectum formale intra se, ac per consequens non producit aliquid quod habeat rationem obiecti voliti. Confirmatur ex Arist. 6. Metaph. tex. 8. vbi ponit differentiã inter verum, quod est obiectum intellectus, & bonum quod est obiectum voluntatis; quòd verum est formaliter in intellectu, bonum autem est in ipsis rebus formaliter. ¶ Tertiò. Quia huiusmodi terminus intrinsecus voluntati asseritur à quibusdam ad hunc finẽ, vt amatũ sit in amante ratione illius termini producti, & hæc ratio videtur esse D. Tho. in artic. sed hæc supponit falsum, scilicet quòd amatum sit in amante, quia potius amans est in amato, sic enim dicitur vulgò, quòd anima plus est vbi amat, quàm vbi animat, iuxta illud Matthæi. 5. Vbi enim est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Confirmatur. Quia ille terminus voluntatis non est similitudo rei amatæ, hoc enim proprium est potentiæ cognoscitiuæ, vt habeat intra se similitudinem obiecti, ergo ratione illius termini non dicetur res amata esse in amante. Probatur consequentia. Quia obiectum non dicitur esse in potentia nisi vel secundum suam similitudinem vel secundùm suã substantiam. Quòd si dicatur, quòd terminus ille intrinsecus voluntatis, quanuis non sit similitudo rei amatę, tamen est quidam impulsus & affectio quædam voluntatis in rem amatam, per quem impulsum intrinsecum productum in voluntate amatum est in amante, & trahit ad se voluntatem. ¶ Contra hanc responsionem sit quartum argumentum. Ille terminus voluntatis intrinsecus, neque est inclinatio & affectio potentialis in rem amatam,

amatam, hæc enim est ipsamet voluntas, quæ natura sua est potentialis inclinatio & propensio in bonum: neque est habitualis affectio, siquidem non est habitus voluntati superadditus, vt sit principium agendi, cum potius habeat rationẽ termini: neque tandẽ est actualis affectio & inclinatio, quia actualis inclinatio est ipsa actualis volitio, ergo non potest esse terminus volitionis. Confirmatur. Quia eiusmodi impulsus & affectio præsupponit actum voluntatis tanquam causam, ergo non deseruit ad hoc vt voluntatem trahat ad rem amatam. Patet consequentia. Quia iam præsupponitur, q̃ voluntas amet & tendat in rem amatam. Confirmatur secundò. Quia in appetitu sensitiuo non inuenitur huiusmodi impulsus, vt sit terminus intrinsecus appetitionis, & multò minus in appetitu naturali lapidis ad centrum ponitur impulsus intrinsecus, qui sit terminus illius appetitionis, ergo neque de ratione appetitus rationalis erit eiusmodi impulsus productus per actum voluntatis. Patet consequentia. Quia non minùs inest inclinatio appetitui rationali in proprium obiectum, quàm appetitui sensitiuo in propria obiecta. ¶ Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis sequuntur partem negatiuam, de quorum numero fuit Magister Cano.

SED opposita sententia, quòd per actum voluntatis producatur aliquis terminus intrinsecus, videtur expressa D. Tho. in hoc articulo. Ait enim quòd in nobis est amoris processio secundùm quòd amatum est in amante, sicut res est in intellectu per conceptionem verbi. Et infra quæst. 37. artic. 1. dicit, quòd sicut ex hoc quòd quis rem aliquam intelligit prouenit conceptio rei in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quòd quis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectum amantis secundùm quam amatum dicitur esse in amante. Confirmatur ergo hanc esse sententiam D. Tho. quam sequitur Capreolus in 1. sent. dist. 27. quæst. 2. & Caietanus hic & Ferrar. lib. 4. contra gent. cap. 19. & multi alij ex modernis Thomistis: & potest probari hæc sententia argumento sumpto ex diuinis. Quia secundùm fidem Catholicam certum est, quòd Spiritus sanctus procedit per actum diuinę voluntatis tanquam aliquid productum & manens in ipsa diuina voluntate, vt dicetur infra quæst. 37. ergo similiter creata volũtas per actionem amandi producit aliquem impulsum, qui sit terminus intrinsecus & affectio quædam in rem amatam. Consequentia probari potest, quia quãnis omnia quæ sunt in diuina voluntate, sint substantia diuina, qua in re maximè differunt voluntas diuina & creata (in qua omnia sunt accidentia, sicut ipsa est accidens) nihilominus valde conueniens est, vt ea quæ inueniuntur in actu diuini amoris proportionabiliter asserãtur in actu voluntatis creatæ. Quemadmodum etiam inuenitur in voluntate tam diuina quàm humana, quòd operatio voluntatis habeat ordinem cum operatione intellectus, & quod feratur ad bonum sub ratione boni, & ad bonum secundùm quod in se bonum est, ergo proportionabiliter, si in diuina voluntate inuenitur terminus intrinsecus productus, etiam in humana ponẽdus erit, eo vel maxime quòd in creatura intellectuali oportet esse vestigium Sanctæ Trinitatis excellentiori modo quàm in reliquis creaturis. Confirmatur. Quia inter intellectum diuinum & humanũ inuenitur similis proportionabilitas. Sicut enim in intellectu diuino cõsideramus speciem intelligibilem, quanuis hæc sit diuina Essentia, & consideramus verbum productum per intellectionem Dei: ita etiam in nobis ponimus speciem intelligibilem & verbum productum per intellectionem: imò ex hoc ipso manuducimur per quandam analogiam ad intelligẽtiam generationis Verbi diuini. Ergo proportionabiliter oportet intelligere in nostra voluntate aliquem terminum intrinsecum productum per actionem amandi: vt per hanc analogiam suauius intelligamus processionem Spiritus sancti.

PRO decisione sit prima conclusio. Terminus actionis voluntatis intrinsecus nõ est necessarius, vt sit immediatum & intrinsecum voluntatis obiectum. Hæc conclusio probatur argumento secundo pro parte negatiua facto. Quod siquis obijciat. Spiritum sanctum esse intrinsecum terminum diuini amoris, & simul habere rationem obiecti amati, ergo similiter dicendum est de termino intrinseco actionis voluntatis quod est etiam obiectum ipsius actionis. Respondetur nego consequentiam. Notandum est enim quod Spiritus sanctus non habet rationem obiecti diuini amoris quatenus à nobis intelligitur vt impulsus quidam productus per actum amandi, sed habet rationem obiecti quatenus Spiritus sanctus est realiter vna diuina bonitas cum Patre & Filio, quæ vt sic est obiectum immediatum diuini actus amandi. Sed tamen quod producitur per actum amandi creatum, solùm habet quòd sit terminus intrinsecus ipsius actus amandi, & est quædam affectio & impulsus in voluntate resultans ex actione amandi.

Secunda conclusio. Ille voluntatis terminus intrinsecus non est similitudo formalis rei amatæ. Probatur quia iuxta communem sententiam, quod procedit per voluntatem, non procedit vt simile ex vi suæ processionis, aliàs Spiritus sanctus esset Filius. Est itaque discrimen inter terminum intrinsecum cognitionis, & terminum intrinsecum volitionis, tum qũia verbum non solum habet rationem termini, sed etiam obiecti: impulsus autem voluntatis non habet rationem obiecti, sed termini: tum etiam quia terminus cognitionis est formalis similitudo rei cognitæ, terminus autem volitionis non est similitudo rei volitæ.

Tertia conclusio. Terminus intrinsecus voluntatis per se oritur ex ipsa volitione, eò quòd volitio ex natura sua est quædam impulsiua motio, qua voluntas tendit in rem amatam. Hæc conclusio potius explicanda est quàm argumentis probanda. Pro cuius intelligentia nota primò, quòd in motu impulsiuo physico, quo mobile mouetur ad aliquem terminum, qui est extra ipsum; hoc inuenitur, quòd mouens ex vi actiuæ motionis imprimit in mobili quandam qualitatem, quæ dicitur vis & impetus siue impulsus, quo mobile rapitur & propendet in terminum, vt v. g. sagitta proiecta ad certum scopum recipit in se à proijciente impulsum, quo rapitur in scopum, & perseuerat quandiu durat motus, & cessante impulsu, cessat statim motus. Nota secundò, discrimen illud vulgare inter intellectum & voluntatem, quòd ille fertur ad obiectum prout est intra ipsum intellectum in esse intelligibili, quapropter intellectus non mouetur motu impulsiuo, eò quòd non mouetur ad terminum, vt extrinsecum: voluntas autem per amorem

Universidad de Deusto
Biblioteca

mouetur ad obiectum prout habet esse in seipso extra voluntatem: quapropter amor est quidam motus spiritualis impulsiuus ipsius voluntatis. Et hinc est, quòd amor solet comparari motui, intellectio verò quieti. Ex dictis colligitur explicatio conclusionis, scilicet, q̃ ex vi actus voluntatis tendentis in bonum procedit in ipsa voluntate impulsus quidam & propensio in rem amatam secundùm quòd in se bona est, & habet rationem finis. Colligitur secundò, quòd ex eo quòd actus amandi terminatur intrinsecè per huiusmodi impulsum, non propterea voluntas dicetur quiescere intra se, quin potius ipsomet impulsu mouetur in rem amatã, vt quiescat in illa, secundùm quòd in se bona est. Denique aduertendum est, quòd si in humanis ita se res habet, vt diximus, facilius erit assurgere ad aliqualem intelligẽtiam processionis Spiritus sancti. Etenim ablatis omnibus imperfectionibus, quæ inueniũtur in impulsu creato, qui est in nostra volũtate impressus, dicemus per actũ diuinę voluntatis produci impulsum, qui est Spiritus sanctus. Propterea enim persona sic procedens significatur specialiter nomine Spiritus, vt intelligamus id quod procedit per modũ amoris, procedere vt impetum & impulsum ad ipsum obiectum.

AD argumenta in oppositum. Ad primum dicitur primò, quòd D.Tho. retractauit suam sentẽtiam in hoc loco. Respondetur secundò, q̃ illic D.Tho. solum prætendebat ostendere, quòd ille terminus voluntatis intrinsecus nõ potest habere rationem obiecti, vt diximus in prima conclusione. Cum hoc tamen stat, vt id quod producitur per actum amandi, terminet seu potius determinet intrinsecè voluntatem, vt tendat in rem amatam prout in se bona est. Quemadmodum impulsus sagittæ impressus determinat sagittam vt moueatur ad certum scopum, non autem vt ipse impulsus sit terminus ad quem tẽdat sagitta. ¶ Ad secundum respondetur. Nego maiorem. Non enim ponimus aliquid productum in voluntate, vt sit obiectũ actus voluntatis, sed vt sit impulsus voluntatis in rem amatam. Et per hoc patet ad confirmationẽ. ¶ Ad tertium aduerte, quòd propter illud & eius confirmationem, Aureolus qui citatur à Capreolo in 1. senten. dist. 10. q. 1. tenet falsum esse quod D.Tho. docet, q̃ amatum est in amante. Sed fallitur Aureolus, quia vt bene docet D.Tho. 1. 2. q. 28. artic. 2. Vtrumque istorum verum est, & quòd amans est in re amata, & viceuersa, res amata est in amante, iuxta illud 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate in Deo manet & Deus in eo. Dicendum ergo, quòd amatum est in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam: amans autem est in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Vide D.Tho. vbi suprà. Pro cuius maiori intelligentia aduerte, quòd quantum attinet ad rem præsentem, quadrupliciter potest aliquid esse in alio. Primo modo secundùm subsstantiam: & sic Filius Dei dicitur esse in Patre in diuinis. Secundò, per suam similitudinem, & ita res cognita est in intellectu cognoscente. Tertiò, secundùm quandam proportionem & conuenientiã, & isto modo terminus motus naturalis dicitur esse in ipso mobili ratione alicuius conuenientiæ. v. g. Locus sursum est quodãmodo in igne ratione leuitatis, propter quam ignis habet conuenientiam & proportionem cum ipso loco. Quartò modo, qui ex tertio sequitur, potest dici aliquid esse in alio secundùm quendam impetum & propẽsionem in illum. Et sic dicit D.Tho. lib. 4. contra gen. cap. 19. Istum quartũ modum comprehendi sub tertio, eò quòd ex conuenientia vnius rei ad alteram oritur ille affectus & illa propensio: quemadmodum ignis per suam leuitatem habet conuenientiam ad locum sursum, & per eandem inclinatur ad eundem locum. Vel, si magis placet, aliter explicemus tertium & quartum modum, vt tertius modus verificetur secundùm conuenientiam, quam habet forma ignis cum loco sursum, & quartus modus verificetur secundùm quod in igne est leuitas dimanans à forma veluti quædam inclinatio ad locum sursum conuenientem formæ. Vtroque itaque modo, tertio & quarto potest dici amatum esse in amante, tum ratione conuenientiæ, tum etiam quodammodo ratione propensionis, quam habet amans ad amatum, quanuis propriùs secundùm istum quartum modum dicitur esse amans in amato. Vide D. Tho. vbi suprà. ¶ Et per hoc patet ad tertium argumentũ cũ sua cõfirmatione. Est enim in voluntate quoddam complementum actualis propensionis ad bonum, quod oritur ex ipsa re secundùm quòd relucet in forma præconcepta. ¶ Ad quartum respondetur, quòd ille terminus actus amandi non est inclinatio solum potentialis, neque etiam est habitualis, sed est terminus determinans actualem inclinationem in rem amatam, quasi impulsus & impetus complens illam. Quapropter reducitur ad actualem inclinationem, sicut verbum mẽtale reducitur ad actualem intellectionem. Ad primam confirmationem respondetur, quòd sicut diximus verbum produci per intellectionem, & nihilominus complere intellectionem, ita etiam impulsus ille productus in voluntate per actionem amandi, complet ipsam actionem, ita vt amans per actionem & impulsum productum sequatur perfectè rem amatam. Itaque actus amandi in ratione cuiusdam actionis vitalis prior est in genere causæ efficientis, quàm impulsus productus. Sed rursus impulsus ille in ratione cõpletiui formalis prior est, quàm actio amandi quasi in genere causæ formalis. Ad secundam confirmationem respõdetur, quòd etiam per amorem sensitiuum producitur impulsus in rem amatã in ipso appetitu. Cæterùm in motu grauium & leuium non opus est vt quando actualiter mouentur, producatur aliquis impulsus, eò quòd in graui & leui non est propriè loquendo, actiua motio respectu sui, sed solùm passiua, quatenus mouentur à generante à quo recepe runt formam & consequentia ad formam. Sed fortassis potest dici, q̃ sicut grauitas & leuitas sunt propẽsiones, quæ simplici dimanatione procedunt ex forma naturali, ita perfectiori modo impulsus quidam producitur in voluntate ex forma apprehensa actualiter per intellectionem quando voluntas elicit actum amandi rem cognitam. Cæterùm ãn huiusmodi impulsus voluntatis differat tanquàm res à re ab ipsa actione voluntatis, parũ refert ad præsentẽ cõsiderationẽ. Vtraq; enim pars probabiliter defensari potest, dummodò concedamus quòd distinguuntur realiter formaliter.

Tandem in hoc articulo circa solutionem ad tertium, aliqua dicit Caietanus, quæ à nobis in quæstione 36. articulo. 2. examinanda sunt. Interim tamen nota quod dicitur in quinto notabili, quòd D.Tho. non docet in hoc loco Filium & Spiritum sanctum realiter distingui,

distingui, propterea quòd voluntas diuina & intellectus diuinus sola ratione differant; sed tantùm docet, quòd quanuis intellectus Dei & voluntas sola ratione distinguãtur: nihilominus verbum & Spiritus sanctus realiter differũt. Quæ distinctio realis dimanat ex ipsa ratione propria intellectus & voluntatis, quatenus necesse est, quòd processio, quæ est per voluntatem, originetur à processione, quæ est per intellectum. At verò id quod originatur realiter ab aliquo, necesse est, quòd realiter distinguatur ab illo, ergo si Spiritus sanctus originatur à Verbo, necesse est quòd distinguatur ab illo. Quòd autem originetur à Verbo, inde colligitur, quia Spiritus sanctus procedit per actũ voluntatis, sed processio per voluntatem habet talem ordinem cum processione quæ est per intellectum, quòd originatur ab illa, ergo etiam illud quod producitur per voluntatem originatur ab eo, quod procedit per intellectum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm processio amoris in diuinis sit generatio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd processio amoris in diuinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viuentibus, dicitur generatum & natcens. Sed id quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ, aliàs esset extraneum à natura diuina, & sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit vt genitum & nascens.

¶ 2 Præterea. Sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiã de ratione amoris. Vnde dicitur Eccl. 13. q̃ omne animal diligit simile sibi: si igitur ratione similitudinis, verbo procedẽti cõuenit generari & nasci, videtur etiã quòd amori procedenti conuenit generari.

¶ 3 Præterea. Non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in diuinis sit quædam processio amoris, oportet quòd præter hoc nomen cõmune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quòd processio amoris in diuinis sit generatio.

SED contra est, quòd secundum hoc sequeretur, quòd Spiritus sanctus qui procedit vt amor, procederet vt genitus. Quod est contra illud Athanasij. † Spiritus sanctus à Patre & Filio nõ factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

RESPONDEO dicendũ, quòd processio amoris in diuinis nõ debet dici generatio. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secũdum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in volũtate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secũdum rationem intellectus, est secundùm rationẽ similitudinis. Et in tantum potest habere rationẽ generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autẽ quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secũdùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis & mouentis in aliquid. Et ideo quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit vt genitum, vel vt filius, sed magis procedit vt Spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio & impulsio designatur: prout aliquis ex amore dicitur moueri vel impelli ad aliquid faciendum.

AD primum ergo dicendum, quòd quicquid est in diuinis, est vnũ cum Diuina natura. Vnde ex parte huius vnitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundùm quam vna distinguatur ab alia, sed oportet quòd propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundùm ordinem vnius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secũdùm rationem voluntatis & intellectus. Vnde secundùm horum propriam rationem sortitur in diuinis nomen vtraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quòd procedens per modum amoris & diuinam naturam accipit, & tamen non dicitur natum.

AD secundum dicendum, quòd similitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed inquantũ similitudo est principiũ amãdi. Vnde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitum sit principium amoris.

AD tertium dicendũ, q̃ Deum nominare nõ possumus nisi ex creaturis, vt dictum est supra. † Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in diuinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Vnde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine: sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. Q. 13. ar. 1

SVMMA ARTICVLI.

PRima cõclusio. Processio amoris in diuinis non debet dici generatio.

Hæc supponitur à D. Tho. vt certa secũdùm fidem catholicam. Et in symbolo Athanasij dicitur de Spiritu sancto. Spiritus sanctus à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Nihilominus ratione probatur ex differẽtia inter intellectum & voluntatem, vt patet in articulo.

Secunda conclusio. Quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit vt genitũ vel vt Filius, sed magis procedit vt Spiritus & ipsa processio potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

COMMENTARIVM.

VTraque conclusio certa est secundùm fidem catholicam. Prima quidem expresse diffinitur in symbolo Athanasij, & in concilio Toletano 1. in confessione fidei. Item probatur, quia secũdùm fidẽ catholicã Spiritus sanctus non est Filius, ergo eius processio non est generatio aut natiuitas. Consequentia patet. Quia persona procedens per generationẽ est Filius. Antecedens probatur. Quia in scriptura expresse habetur, q̃ Filius Dei est vnigenitus, vt patet ex Ioan. 1. Vidimus gloriã eius quasi vnigeniti à Patre. & Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suũ vnigenitum daret. Secũnda verò conclusio, quãtum ad id quod ait, Spiritum sanctum procedere vt spiritum, colligitur per euidentem consequentiam. Nam Spiritus sanctus

Universidad de Deusto
Biblioteca

procedit à Patre & Filio, & non procedit vt Filius, ergo procedit vt Spiritus. Probatur cõsequentia. Quia proprio nomine Spiritus sancti significatur proprietas, quæ sibi competit ex vi suæ processionis, sicut proprio nomine Filij significatur proprietas, quæ sibi competit ex vi suæ processionis.

DVbium principale in hoc articulo sit, An supposita fide distinctionis realis personarum, & processionis Spiritus sancti realiter distinctæ à processione Filij, possit assignari aliqua ratio Theologica sufficiens ostendere, quòd processio Filij sit generatio, & quòd processio Spiritus sancti non sit verè & propriè generatio, ac per consequẽs, quòd Spiritus sanctus non sit genitus, vel Filius. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua, autoritate Damasc. lib. 1. ca. 2. vbi ait, q̃ in præsenti vita nullus potest scire, quare processio Filij dicatur generatio, & processio Spiritus sancti non sit generatio, sed sola fide creditur. Item D. Aug. lib. 3. contra Maximinum ca. 14. ait, Inter generationẽ Verbi & processionem Spiritus sancti distinguere nescio, non valeo, non sufficio. Et sicut Isaiæ dixit c. 53. de Filio, Generationem eius quis enarrabit? ita possumus dicere de Spiritu sancto, processionem eius quis enarrabit? Item Ecclesia canit in prosa Trinitatis; Quid sit gigni, quid processus, me nescire fam professus, sed fide nõ dubia, ergo frustra Theologi vexãtur nitẽtes explicare quomodo processio Spiritus sancti non sit generatio, & processio Verbi sit generatio. ¶ Secundo. Si processio Verbi in diuinis est propriè generatio, eò quòd procedit verbum per actum intelligẽdi, de cuius ratione est vt quod procedit, procedat vt simile intelligenti, sequitur quòd etiam processio verbi creati sit generatio, & quòd verbum nostrum sit filius. Quòd si dicatur, quòd verbum creatum non procedit simile in substantia intelligentis. ¶ Contra arguitur tertiò. Spiritus sanctus procedit similis Patri & Filio in substantia, ergo erit filius. Quòd si rursus respondeatur, quòd Spiritus sanctus non procedit secundum rationem similitudinis, sed secundum rationem impulsus, quamuis processio Spiritus sancti quia diuina est terminetur ad aliquid, quod est simile in substãtia Patri & Filio. ¶ Cõtra hoc arguitur quartò. Verbum etiam in diuinis non procedit simile in substantia ex eo quod procedat secũdum rationem intellectus, sed quia procedit secũdum rationem intellectus diuini, & quia eius processio est diuina, ergo non habet rationem geniti & Filij, quatenus procedit secũdum rationem intellectus siue per actum intellectus. Confirmatur. Quia processio Spiritus sancti & processio Filij in hoc conueniunt, quod vtraque est diuina processio, & id quod procedit manet in eo à quo procedit propter identitatem substantiæ quam accipit à producente: differũt autem hoc solum, quòd processio Filij est secundum rationem intellectus: processio verò Spiritus sancti est secundum rationem voluntatis: sed ex hac differentia non aperte colligitur, quòd processio verbi sit generatio, non item processio Spiritus sancti, ergo. Minor probatur. Quia ex eo solùm quòd procedit Verbum per intellectum non habet rationem Filij, aliàs omne verbum quod procedit per intellectum esset filius, ergo recurrendum est ad id quod commune est processioni vtrique, scilicet, quòd processio Filij est diuina processio, non igitur est assignata aperta differentia quare processio Filij sit genera ratio, non autem Spiritus sancti. Sed respõdent aliqui, quòd Filius ex vi suæ propriæ processionis procedit similis in natura diuina, & nõ solum quia est processio diuina. ¶ Cõtra hoc arguitur quintò. Spiritus sanctus, etiã ex vi suæ propriæ processionis, procedit vt Deus, ergo procedit vt similis. Ista consequentia probatur. Quia similitudo Spiritus sancti est secundùm Deitatẽ. Sed dicũt aliqui quòd similitudo Spiritus sancti prout à nobis intelligitur, non prouenit ex ratione propria secundùm quod processio eius est per modum amoris, sed secundùm quòd est processio secundùm amorem diuinum: similitudo autem Verbi conuenit ei non solùm quia procedit per diuinam processionem, sed quia procedit per intellectionem perfectissimam secũdùm propriam rationem intellectionis, sicut D. Thomas dixit in articulo. 1. ad secundum, quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò cõceptio intellectualis est magis intima intelligenti & magis vnum cum illo. ¶ Sed contra hanc doctrinam arguitur sextò. Quia similiter & proportionabiliter possumus dicere de processione per modum amoris, quòd quantò perfectior est actio amandi, tantò magis amatum est intimum in amante, & magis vnum cum amante, ergo si processio per modum amoris est processio infinitæ perfectionis, necesse est, vt quod procedit sit perfectissimè vnum cum eo à quo procedit, ac per consequens, Spiritus sanctus ex vi propriæ processionis per modum talis amoris, procedit vt similis in vnitate substantiæ. ¶ Septimò. Amor procedit per se vt similis voluntati constitutæ in actu primo. v. g. impulsus procedit ab actu voluntatis quatenus voluntas consideratur in actu primo, per hoc quòd ipsamet est impulsus quidam potentialis: quemadmodum verbũ procedit ab intellectu quatenus intellectus est in actu primo per speciem intelligibilem, ergo non magis procedit vt simile producẽti quod procedit per intellectionẽ, quàm quod procedit per actũ voluntatis. ¶ Octauò & vltimo. De ratione cuiuslibet agentis est, vt producat sibi simile secundùm formam qua agit, ergo omne productum ex vi suæ productionis procedit vt simile producenti, ac per consequens, Spiritus sanctus productus à Patre & Filio procedit ex vi suæ productionis vt similis producenti.

Propter huiusmodi argumenta multi ex Theologis, vt explicent quare processio Spiritus sancti non sit generatio varios dicendi modos commentati sunt. D. Bonauentura in 1. sent. dist. 13. q. 2. ait, Spiritus sancti processionem propterea non esse generationem, quia Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ fœcundæ, sicut procedit verbum. At verò hic modus dicendi non satis explicat quid sit procedere per modum naturæ fœcundæ, neque ostendit, quare Spiritus sanctus non procedat per modum naturæ fœcũdæ. ¶ Alexander Alensis in sua 1. parte q. 43. membro secundo ait, in Deo esse geminam processionẽ, alteram secundùm modũ principalem, per quam procedit persona cum facultate producẽdi aliam personã. Alteram processionem ponit per modum minùs principalem, quatenus per illam procedit persona absque facultate aliam producendi. Ait igitur q̃ Spiritus sanctus nõ est filius neq; genitus, quia procedit secundo modo. Verbum autem propriè dicitur generari, & esse filiũ, quia procedit per priorem modum, scilicet, cum facultate producendi aliam personam. Verumtamen hic modus dicendi insufficiens est. Primò, quia non bene sonat ponere in diuinis processionem per modum minùs principalem, eò quod in Deo nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus. Deinde, quia ad rationẽ filij & geniti quamuis concederetur, quòd in creaturis ad eius perfectionem pertineat, quòd posit generare sibi simile, tamen quòd posit producere aliam personam non per modum generationis, impertinentissimũ est ad rationem geniti: sed in diuinis verbum non accipit facultatẽ producẽdi aliam personam per modum generationis, ergo impertinens est ad rationem Filij & geniti, quod habeat facultatem spirandi aliam personam: & saltem in hoc nõ ostenditur ratio filiationis aut generationis. ¶ Præterea, Petrus Aliacensis in. 1. q. 8. ait, Spiritus sancti processionem propterea non esse generationẽ, quia est à duabus personis, scilicet, à Patre & Filio, & quoniã non potest esse quòd duæ personæ concurrant ad generationem vnius personę, nisi altera persona se habeat vt Pater, altera vt mater, quod est indecentissimum & omnino impossibile inueniri in diuina natura, propterea processio Spiritus sancti neque est, neque dicitur generatio. Hic modus dicendi refertur ab August. lib. 15. de Trin. c. 26. & 27. & apud Magistrũ sentent. in 1. dist. 13. Veruntamen neque hic modus est sufficiens, nam etiam si Spiritus sanctus à solo Patre procederet; eius processio non esset generatio, sed spiratio. ¶ Est alius modus dicendi, quem refert Aug. lib. 5. de Trin. c. 14. quòd Spiritus sanctus nõ procedit per modum naturæ, & propterea non procedit vt natus, sed procedit per modum voluntatis, & propterea procedit vt datus. Sed hic modus, quamuis contineat veritatem, non tamen videtur sufficiens, quia non explicat, quare Spiritus sanctus nõ possit procedere simul vt datus & vt natus. Item quod dicitur, Spiritum sanctũ non procedere per modum naturę, æxplicant aliqui hoc pacto, quòd illud procedit per modum naturæ, quod nõ præsupponit aliàm actionem in eodem operante, illud autem procedit per modum voluntatis, quod præsupponit aliam operationem in eodem operante. Sed hæc explicatio videtur esse voluntaria, quia voluntas boni in communi procedit in nobis per modũ naturæ, quãuis præsupponat actionem intellectus. Item nutritio est per modum naturæ, & tamen præsupponit aliam operationem naturæ, scilicet, digestionem cibi. Deinde asserere q̃ Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ habet magnam æquiuocationem. Nam si modus naturæ accipiatur vt condistinguitur contra modum liberum, falsissimum est, q̃ Spiritus sanctus non procedat per modum naturæ. Est enim naturalissima eius processio: procedit enim ex naturali inclinatione Dei ad seipsum, vt docet D. Tho. infra q. 41. artic. 7. ad tertiũ. Si autẽ sit sensus, q̃ Spiritus sanctus nõ procedit per modũ naturę, secũdum q̃ dicitur natura à nascẽdo, quasi nascitura, tũc dicere, q̃ nõ procedit per modum naturæ, & q̃ ideo processio eius non est natiuitas seu generatio; est quasi eiusdem per idem causam reddere.

PRO decisione huius difficultatis sit prima cõclusio. Nulla potest assignari ratio demõstratiua etiã supposita fide, per quam ostendatur Spiritum sanctum non esse genitum. Hæc probatur ex Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 28. & potest etiam probari argumentis factis pro parte negatiua.

Secunda conclusio. Nihilominus, supposita fide, in-

ueniri potest ratio, qua probabiliter satis assignetur differentia, quare Spiritus sancti processio non sit generatio, cum tamen processio Filij sit generatio, & piũ est & religiosum talem rationẽ inquirere & explicare ita sufficienter, vt argumenta quibus hæreticus posset catholicam veritatem impugnare, apertè dissoluantur. Hæc conclusio nõ aliter probatur, quàm quia D. Aug. & D. Tho. & plurimi Sancti & Theologi talem rationem quæsierunt & inuenerunt.

Tertia conclusio. Optimus modus explicãdi differentiã, quare processio Spiritus sancti nõ sit generatio, processio autẽ Filij sit generatio, ille est, qui à D. Tho. in hoc artic. 4. asseritur. Hæc conclusio probatur. Quia D. August. vbi suprà cap. vltimo maximè amplectitur hunc modum dicendi. Item probatur. Quia omnes alij modi dicendi facilius impugnantur quàm iste modus. Præterea, modus iste maximè conuenit cũ operationibus intellectus & voluntatis, quas in nobis experimur & asserimus, vt ex illarum proprietatibus colligamus Verbi processionem in diuinis esse propriè generationem, non autem processionem Spiritus sancti.

Veruntamen circa intelligentiam & explicationem huius rationis, quidam ex Thomistis aliqua aduertũt, quæ examinatione digna sunt. Notant primò, q̃ definitio generationis, prout est propria viuentibus, ea est, Quòd sit processio viuẽtis à viuẽte conjuncto in similitudinẽ speciei eiusdem ex vi processionis: & q̃ in hac definitione illa particula, ex vi processionis, intelligẽda est ex vi processionis nõ in individuo, sed ex vi processionis secundùm rationẽ speciei procedẽdi. Et hoc probant: quia quãdo ex costa Adæ fuit producta Eua miraculosè, certũ est, q̃ non fuit filia vel genita ex Adam, quanquàm fuit producta similis Adæ ex vi processionis illius singularis, quæ in particulari terminabatur ad Euam. Sed quia secundùm modũ specificũ illius miraculosæ productionis poterat produci quodlibet animal dissimile in natura, vt leo vel equus, ideò Eua ex vi processionis nõ habet q̃ sit similis Adæ. Notãt secũdò, q̃ actio intellectus, propter rationẽ assignatã à D. Tho. in articulo, per se est productiua formalis similitudinis rei cognitæ: actio verò voluntatis nõ habet ex propria ratione, q̃ sit productiua similitudinis rei amatæ, sed cuiusdã impulsus in rem amatã. Vnde q̃ Spiritus sanctus procedat per actionẽ diuinæ voluntatis similis in substantia rei amatæ, hoc nõ est ex vi processionis secundùm modũ specificũ procedẽdi per voluntatẽ, quamuis procedat similis ex vi huius singularissimæ processionis: Filius autem procedit similis nõ solùm ex vi huius singularissimæ processionis, sed etiã ex vi processionis secundùm rationẽ cõmunẽ procedendi per intellectũ.

Sed contra istũ modũ dicendi aliqua se offerũt difficilia argumenta. Primò, quia vt aliqua processio sit generatio non sufficit, vt quod procedit, procedat simile ex vi processionis, nisi procedat simile in substãtia, sed verbũ nõ procedit simile in substantia ex vi processionis per intellectũ secundũ cõmunẽ rationẽ procedendi per intellectum, ergo si illa diuina processio est generatio, necesse est vt procedens sit simile in substãtia ex vi huius singularis processionis. ¶ Deinde quod procedit simile in substãtia, non procedit simile in substantia in commun, sed in singulari, ergo necesse est, quod etiam ex vi processionis singularis procedat simile in natura singulari. ¶ Et denique processio secundum rationem

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectus, vel secundùm rationem voluntatis non est aliquod genus vniuocũ processionibus diuinis & creatis: sed vtraque processio in diuinis est superioris ordinis & valde analogicè dicitur processio per intellectũ vel per voluntatem de creatis processionibus, ergo nõ potest assignari aliqua ratio communis creatis processionibus & diuinis, vt inde possimus asserere, quòd verbum in diuinis procedit simile in substantia ex vi processionis per intellectum secundùm communem rationem procedendi per intellectum, sed potiùs ex vi processionis illius singularissimæ.

Ob hæc argumenta quibusdam Thomistis non placet prædicta explicatio rationis D. Tho. Quam etiam explicationem propter quædam alia argumẽta reijcit Torres super ar. 2. D. Tho. Et respõdet ipse aliter. Dicit enim quòd vt aliqua processio diuina sit generatio, sufficit quòd persona procedat similis ex vi suę processionis, secundum quòd est diuina processio, neq; oportet quòd procedat similis ex vi processionis in communi, vt abstrahit à processione creata vel increata. Dicit tamen quòd procedere simile ex vi processionis debet accipi in hoc sensu, vt idem sit procedere vt simile, atq; procedere tanquam imago. Etenim filius etiam in humanis non solum procedit similis Patri quomodolibet, sed vt imago Patris, vt docet D. Tho. lib. 4. contra gent. c. 11. q. filius Petri est substantialis imago Patris. Item probat ex definitione imaginis: est enim imago similitudo rei ad eiusdem imitationẽ expressa, vt ipsam repræsentet: sed filius est similitudo Patris ab ipso expressa vt illum repræsentet, ergo quod procedit vt filius, debet procedere vt imago. Sic ergo Verbum diuinum ex vi suæ processionis procedit non quomodolibet similis, sed vt imago repræsentans Patrẽ à quo procedit. Cæterum Spiritus sanctus quanuis ex vi suę processionis procedat per modum similitudinis in ordine ad ipsam voluntatem, non tamẽ procedit per modum imaginis, quia non procedit vt repræsentet, sed vt sit affectio diuinæ voluntatis, & propterea eius processio non est generatio. ¶ Hæc sententia nobis placet, præterquam in illo quod dicit, Spiritum sanctum ex vi suæ processionis procedere per modũ similitudinis. Quia ex hoc videtur sequi, quòd procedat vt imago. Nam si procedit per modum similitudinis quatenus procedit per modum diuinæ voluntatis; sequitur, quod ex vi suæ processionis procedit perfectè similis in natura, & per consequens, quòd procedat vt imago. Probatur sequela. Quia filius in humanis ea ratione dicitur procedere vt imago Patris, quia ex vi suę processionis procedit similis in ipsa natura specifica. Nihilominus potest responderi ad hoc, non sufficere ad rationem imaginis, q. ex vi processionis procedat similis, nisi procedat vt repræsentatiuum eius, à quo procedit, quasi ipsa processio ad hoc ordinetur, vt quod procedit repræsentet; quod quidem non competit procedenti per modum voluntatis etiam diuinæ. ¶ Est alia explicatio Ferrar. lib. 4. contra gent. cap. 11. quòd illa particula ex vi processionis accõmodata ad generationem diuinã, non necesse est, vt intelligatur ex vi processionis in communi secundùm rationem communem procedendi per intellectum: sed satis est, quòd accipiatur secundùm talem rationem processionis per intellectum specificam & formalem. Vnde vt diuina processio sit generatio, sufficit quòd persona procedens procedat similis in natura ex vi suæ processionis specificæ & formalis iuxta propriam & perfectissimam rationẽ modi procedendi per intellectum. Et quia Verbum procedit simile in natura ex vi processionis perfectissimæ speciei per modum intellectus, ideirco processio eius est generatio. At verò Spiritus sanctus non procedit similis in natura ex vi suæ processionis specificæ formaliter sumptæ. Et ratio est, quia nec procedit similis ex vi processionis per modum voluntatis in communi, vnde neque procedet similis in natura ex vi talis processionis per modum perfectissimum voluntatis, sed procedit similis, quia procedit vt terminus immanens in ipso Deo, in quo non potest esse aliquid, quod non sit Deus, vt colligitur ex D. Tho. in solutione ad primũ. Est itaque discrimen inter Verbi processionem & processionem Spiritus sancti, quòd Verbum procedit simile ex vi suæ processionis secundùm communem procedendi modum per intellectum, & secundùm rationem specificam talis intellectionis procedit vt perfectissimè simile in ipsa substantia, sed Spiritus sanctus secundùm communem modum procedendi per voluntatem nõ procedit similis, neque secundùm talem modum specificum procedendi per voluntatem perfectissimam procedit vt similis in substantia, sed solum procedit similis in substantia propter dictam rationem, scilicet, quia est terminus quidam immanẽs in ipso Deo. Quæ ratio materialis est respectu modi procedendi per voluntatem, in quo non includitur formaliter, vt quod procedit, procedat simile. Et hic modus dicendi videtur nobis optimus ad intelligentiam D. Tho. & solutionem argumentorum.

A D argumenta in oppositum. Ad primum dicitur, quòd probat nostram conclusionem primã, & ita sunt intelligendi Damascenus & Augustinus, scilicet, quòd in hac vita non possumus euidentem rationem proferre differentiæ, quare Spiritus sanctus nõ sit genitus, & Verbum sit genitum. Possumus tamen sufficientem rationem adinuenire, non solùm vt probabiliter asseramus talem differentiam, sed etiam vt euidenter dissoluamus argumenta contraria. ¶ Ad secundum argumentum negatur sequela. Non enim processio Verbi diuini est generatio, quia Verbum procedit per modum intellectus, sed quia procedit per modum perfectissimum talis speciei intellectionis. In nobis autem cùm sit imperfecta intellectio, etiam verbum non est perfecta imago rei intellectæ & intelligentis. ¶ Ad tertium concedo antecedens, & nego consequentiam. Quia Spiritus sanctus licet procedat similis propter rationem iam dictam; tamen non procedit similis secundùm modum formalem & specificum suæ processionis, & ideo bona est solutio ibidem assignata. ¶ Ad quartum concedo antecedens, sed nego consequentiam, si consequens intelligatur quatenus Verbum procedit secundum rationem specificam & formalem diuini intellectus. Iam enim diximus quod non sufficit ad hoc quòd aliqua persona procedat vt similis in substantia ex vi suæ processionis, quòd procedat similis quatenus procedit vt terminus manens in ipso Deo. Ad confirmationem concedo maiorem. Ad minorem dicitur, quòd quamuis non demonstratiuè, tamen satis probabiliter inde colligitur, quòd processio Verbi sit generatio, non item processio Spiritus sancti. Ad probationem minoris nego cõsequentiã. Non enim recurrimus

rimus ad id quod commune est vtrique processioni, vt ostendamus differentiam, quare Verbum sit genitum & nõ Spiritus sanctus, sed recurrimus ad id, quod propriissimum est formaliter processioni per talem modũ intellectus. Vnde solutio ibi assignata potest sustineri. ¶ Ad quintum respondetur, quod Spiritus sanctus ex vi suæ propriæ processionis procedit vt Deus spiratus. Sic enim est terminus spirationis actiuæ Patris & Filij, & ideo non procedit vt similis, quanuis similitudo conueniat Spiritui sancto quia manet in Patre & Filio. Sed nota quòd formaliter loquendo Spiritus sanctus procedit quidem vt Deus spiratus secũdum modum proprium suæ processionis, cæterùm quòd procedat vt Deus, conuenit ei quatenus processio est diuina: quare inde non sequitur, quòd procedat vt similis, neque etiã sequitur, quod procedat vt nõ similis. Et ratio est. Quia diuina processio vt sic abstrahit ab vtroque extremo: potest enim esse vt id quod procedit per diuinam processionem, procedat vt simile propter proprium modum & specificum procedendi: & potest esse quòd nõ procedat vt simile ex proprio modo procedendi. Nullatenus tamen hæc propositio est concedenda, Spiritus sanctus procedit vt non similis, aliàs procederet nõ similis producenti, quod est erroneum: sed conceditur ista, Spiritus sanctus ex modo suæ processionis non procedit vt similis. Quia in hac nõ negatur, quòd procedat similis, sed solùm negatur quòd ratio similitudinis sit, quia procedit per modum voluntatis, & hoc est catholicum. Vnde solutio ibidem affirmata bonũ potest habere sensum. ¶ Ad sextum respondetur: quòd non est eadem ratio de processione per modum amoris & de processione per modum intellectus. Nam ratio processionis per modum amoris non est ratio similitudinis eius quod procedit in amante; & ideo non quantò perfectior est actio amãdi tantò magis id quod procedit, procedit vt simile, sed solum sequitur, quod tantò magis amatum est intimum in amante ratione impulsus qui producitur in amante. Et quia processio per modũ amoris diuini est infinitæ perfectionis, ideo impulsus procedens est infinito modo intimus in amãte. Et est quidem similis & æqualis in substantia, quanuis non procedat vt similis secundum proprium modum suæ processionis. ¶ Ad septimum & octauum argumentum vt respondeat Caietanus, notat duo. Primum est, quòd illa maxima, Omne agens agit sibi simile secundum formam qua agit; vera est, quando forma est ratio agendi in ratione rei, sed non necesse est vt sit vera; quando forma est ratio agendi vt cognita. Et causa huius diuersitatis est, quia quando forma est ratio agendi in ratione rei, tunc agens agit quia realiter tale est, ac per hoc necesse est vt agat tale quale ipsum est. Cæterum agere vt cognitum nõ est agere quia tale est, sed quia cognoscitur tale. Ex hoc autem quòd aliquid cognoscitur tale, nõ oportet sequi simile illi, sed potest sequi solum inclinatio in illud, vt experimur in nobis. Notat secundò, quòd pars appetitiua quoniam necessariò mouetur à cognito hoc habet singulare, & quòd aliquo modo agat in ratione rei, & aliquo modo in ratione cogniti. Cuius ratio est; quia cùm amor primum locum teneat in appetitu, & oriatur ab appetitu & appetibili cognito, si consideremus amorem vt procedit ab appetitu, sic procedit à re vt res est; si autem consideretur, vt procedit ab appetibili, sic procedit vt à cognito, si autem consideretur vt procedit ab vtroque simul, tunc modus ille procedendi mixtus explicatur à Caietano, per hoc quod talis processio est per modum appetitus vitalis: ac si diceret per modum appetitus, qui præsupponit præcognitionem appetibilis per aliquam formam præconceptam.

His suppositis, respondetur ad septimum argumentum cum eodẽ Caiet. quòd amor quodammodo procedit à simili, & quodammodo à non simili: procedit à simili quatenus procedit ab appetitu, qui secundùm se est propensio quædam, & similiter ipse amor est propensio quædam & impulsus in rem amatam. Procedit autem à non simili secundùm quòd procedit ab appetibili præcognito. Quòd si comparetur amor ad ipsum totale productiuum, videlicet, ad voluntatem quasi agentem in ratione rei, & ad appetibile cognitum quasi ad rationem agendi; sic etiam procedit amor à non simili: quia ratio specificandi amorem ad tale obiectum specificum consistit in esse cognito: amor autem non est similitudo rei amatæ, quanuis procedat à similitudine rei amatæ, quæ est in intellectu amantis, sed est inclinatio & impulsus in rem amatam. Et per hoc respondet Caietanus ad octauum argumentum, licet enim non sit proprium generantis vt distinguitur contra agens in communi, agere sibi simile; est tamen proprium generantis vt distinguitur contra agens per modum impulsus seu vitalis appetitus, quòd agat sibi simile. Et isto modo accipitur à D. Thoma in articulo cùm inquit, quòd omne generans generat sibi simile. Sed quia hæc doctrina videtur obscura, operæpretium erit aliter respondere ad septimum & octauum argumẽtum. Dicendum ergo ad septimũ; Quòd amor procedit similis potentiæ voluntatis similitudine cuiusdam proportionis, scilicet, quòd sicut voluntas est inclinatio ad obiectum bonum, ita amor est propensio determinans actionem ad idem obiectum. Non autem dicitur similis amor similitudine formæ, quod requirebatur vt eius processio esset generatio. Verbum autem procedit vt simile similitudine formali, eò quòd intelligens est in actu primo per formam rei intellectæ. Quapropter idem est quod verbum sit simile intelligenti vt intelligens est, & rei intellectæ: quia per eandem formam res ipsa est intellecta & intelliges in actu. Cæterùm forma obiecti voluntatis est bonitas in ipsa re amata existens, & ideò amor procedẽs tendit in rem, secundùm quòd in se est, & non secundùm quòd est in voluntate. Præsupponit tamen ipse amor formam rei amatæ esse in intellectu amantis: sed hoc non sufficit, vt forma illa dicatur intrinseca voluntati vt voluntas est, sed est intrinseca ipsi volenti, quatenus intelligens est. ¶ Ad octauum dicitur, quòd illa maxima omne agens, &c. vt vniuersaliter sit vera, intelligenda est de similitudine effectus, quantum ad proportionem virtutis agentis: ita sanè quòd effectus non excedat virtutem agentis, sed illi proportionetur, quod est quodammodo assimilari. Cæterum si loquamur de similitudine formali effectus secundùm quam effectus assimilatur formæ agentis, & loquamur etiã vniuersaliter de omni agente, includentes etiã principiũ agendi; inuenimus quã plurimas instantias illius maximæ. Primò quidẽ causæ æquiuocæ non assimilant sibi effectus secundùm formã eiusdẽ speciei. Deinde intellectus agẽs producit speciem intelligibilem in intellectu possibili,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& tamen ille effectus non est similis formaliter intellectui agenti. Item potentia motiua efficit motum localem, & constituit mobile in Vbi: & tamen neque ipse motus, neque ipsum Vbi, habet formalem similitudinem cum potentia motiua, siquidem sunt res diuersorum generum & primò diuersa. Sic etiam voluntas efficit amorem qui est propensio in rem amatam: & ipse amor assimilatur solùm voluntati secundùm quandam similitudinem proportionis & conuenientiæ, non autem secùndùm similitudinem formalem. Dicimus ergo ad rationem generationis necessarium esse, vt quod procedit, procedat simile formaliter secundùm formã, quæ est in generante. Potest denique esse alius sensus fortè planior illius maximæ, quòd intelligatur de supposito substantiali producente aliud suppositum, siue naturali productione secundùm substantialem formã communicatam; siue etiam artificiali productione, sicut artifex facit domum similem secundùm formam artis, quam ipse habet in mente.

DVbitatur secundò, An processio Filij in diuinis & processio Spiritus sancti quæ realiter differunt, differant solo numero, an potius formaliter & specificè. ¶ Probatur quòd solo numero differant. Quia in diuinis nulla est differẽtia essentialis, ergo nulla est differentia specifica. Antecedens est certũ secundùm fidem, quia in diuinis est omnimoda idẽtitas & vnitas essentiæ. Consequentia probatur. Quia differentia specifica, differentia essentialis est pertinens ad essentiam rei. ¶ Secundò, Filius & Spiritus sanctus solo numero differũt: ergo processio Filij & processio Spiritus sancti solo numero differũt. Antecedens videtur, clarum, quia solum differunt personaliter Pater & Filius. Consequẽtia probatur, quia processiones ex propijs terminis sumunt distinctionem præsertim specificam, ergo si Filius & Spiritus sanctus, qui sunt termini per se illarum processionum, solo numero differunt, necesse est quòd ipsæ processiones solo numero & nõ specificè differant.

Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis, de quorum numero fuit Cano, aiunt huiusmodi processiones non differre formaliter aut specificè, sed solo numero. Nihilominus oppositã sententiam, scilicet quòd non solo numero, sed etiam secundùm speciem & formaliter differant in diuinis processio Filij & processio Spiritus sancti; sicut & ipsæ proprietates personales, tenet D. Thom. de potentia q. 10. arti. 2. ad 12. Pro cuius intelligentia, nota cum eodem D. Tho. ibidẽ quòd licet in diuinis non propriè dicatur esse genus aut species, vel vniuersale & particulare: tamẽ secundùm quandam similitudinem creaturarum dicitur, quòd Pater & Filius & Spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua vnius speciei, vt docet D. Damascenus lib. 3. orthodoxæ fidei cap. 4. Nota secundo, quòd in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare. Vno modo speciem hypostasis ipsius, alio modo speciem proprietatis individualis, vt v. g. Sortes & Plato sunt hypostases vnius speciei humanę, sed distinguuntur secundùm speciem proprietatis individualis. v. g. si ponatur, quòd albedo est proprietas vnius individualis, & nigredo sit proprietates individualis alterius.

His positis est prima conclusio D. Tho. vbi supra. Hypostases diuinæ sunt vnũ specie in quantùm conueniunt in vna natura Deitatis, sed secundùm speciẽ proprietatis personalis inueniũtur differre. Prima pars huius conclusionis manifestissima est & certa secundum fidem. Secũda pars probatur, quia Paternitas & Filiatio sunt formaliter relationes secundùm speciem relationis distinctæ, sed istæ sunt proprietates personales in diuinis: ergo Pater & Filius ex parte proprietatum personalium differunt specie. ¶ Hinc sequitur secunda conclusio, Quòd ipsæ processiones in diuinis sunt differentes quasi secundùm speciẽ, propter differentiã proprietatũ personaliũ. Hanc probat & explicat D. Tho. ex differẽtia inter generationẽ in rebus creatis, & processionẽ in diuinis. Generatio enim in creaturis per se ordinatur ad speciem: quia natura intẽdit generare hominem, vnde & ipsa natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in diuinis est per se formaliter ad multiplicationem Hypostasum, in quibus natura diuina vnica numero inuenitur. Hinc ergo est quòd processiones in diuinis sint differentes quasi secundùm speciem, non quia Hypostases simpliciter loquendo differant specie, sed propter differentiam proprietatum personalium: sicut diximus de Sorte & Platone quòd non differunt specie, & nihilominus proprietates individuales differunt specie.

Ad primum argumentum concedo antecedens, simpliciter loquendo, sed distinguo consequens, cum infertur, ergo in diuinis nulla est differentia specifica. Si enim intelligatur de differentia proprietatum vt sic, nego consequentiam. Si autem intelligatur de differentia, quæ pertineat ad speciem Hypostasum simpliciter loquendo; concedo consequentiam. ¶ Ad secundum concedo antecedens simpliciter loquendo, & negatur consequentia. Et ad probationem respondetur, quòd Pater & Filius & Spiritus sanctus possunt dupliciter considerari. Vno modo vt sunt diuinæ Hypostases: & sic solo numero differunt. Alio modo possunt considerari vt differunt proprietatibus relatiue oppositis; & sic differunt formaliter & specificè secũdum rationem relationis; & eatenus terminant oppositas processiones, quatenus ipsæ processiones realiter & specificè distinguuntur: non quia processio immediate terminetur ad relationem, sed quia terminatur ad Hypostasim quæ constituitur & distinguitur proprietate relatiua & opposita alteri proprietati: quæ differentia plusquàm numerica est. v. g. paternitas & filiatio specificam differentiam in genere relationis important. Sed obijcit aliquis contra hoc. Processio Spiritus sancti & processio Filij non opponuntur relatiuè: ergo non differunt realiter neque specie neq; numero. Consequentia patet. Quia in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Ad hoc argumentum in sequentibus multa dicenda sunt. Sed nunc breuiter respondetur, quòd quamuis processio Filij & processio Spiritus sancti, videlicet generatio passiua & spiratio passiua non opponantur formaliter ad inuicem secundùm relationem connotatam (sic enim generatio passiua opponitur generationi actiuæ sicut etiam genitum generanti, & spiratio passiua spirationi actiuæ opponitur sicut spiratum & spirans) nihilominus spiratio passiua quæ est ipsa processio Spiritus sancti opponitur generationi passiuæ quæ est processio Filij virtualiter & radicaliter. Et huius ratio est, quia generatio passiua Filij non distinguitur realiter ab spiratione actiua, quæ directè & formaliter opponitur spirationi passiuæ, quæ est processio Spiritus sancti. Imò verò ipse Filius ipsa passiua generatione, idest, ex eo q̃ generatur, recipit quòd sit spirans Spiritum sanctum.

DVbitatur tertiò circa solutionem ad primũ, vbi docet D. Tho. quòd propria ratio huius vel illius processionis secundùm quam vna processio distinguitur ab altera, oportet quòd accipiatur secundùm ordinem vnius processionis quem habet ad alteram. Dubitatur inquam; An huiusmodi processiones distinguantur per ordinem originis, an potius seipsis distinguantur? Nam D. Tho. de potentia. q. 10. artic. 2. negat expressè, huiusmodi processiones distingui seipsis, & asserit quòd distinguuntur tantum per ordinem processionum, qui attenditur secundùm originẽ quatenus processio, quæ est secundùm intellectum, nõ præexigit aliam: processio verò quæ est secundùm voluntatem, aliam præexigit: sed in hoc articulo concedit quòd distinguuntur istæ processiones secundùm propriam rationem, ergo videtur, quòd distinguantur seipsis. Hoc dubium mouet Capreolus in. 1. senten. dist. 13. q. 1. & Caietanus hic aduersus Scotum, qui in eadẽ distinctione tenet diuinas processiones distingui seipsis per se primò, ita quòd in nullo conueniant.

Pro huius dubij solutione sit prima conclusio. Processiones diuinæ nõ distinguuntur seipsis perseprimò. Probatur, quia illa quæ conueniunt per se in aliquo, non distinguuntur se ipsis per se primò, iuxta veram Metaphysicam. v. g. homo & equus qui conueniunt per se in genere animalis, non distinguuntur se ipsis primò, sed per differentias contrahentes genus: sed diuinæ processiones conueniunt per se in hoc; quod vtraq; est substantialis diuina infinitè perfecta, ergo non distinguuntur seipsis. Et confirmatur. Quia illa seipsis per se primò dicuntur distingui, quæ se totis differũt, hoc est, secundùm quamlibet rationem formaliter sibi conuenientem, sed non ita distinguuntur diuinæ processiones, ergo non distinguuntur perseprimò se ipsis.

Secunda conclusio. Ordo originis est ratio per quã perseprimò distinguuntur processiones, scilicet quatenus altera processio originatur ex altera, secundũquòd vna procedit per modũ intellectus, altera per modũ voluntatis. Pro intelligentia huius conclusionis nota cum Caietano, quòd ex eo quòd entia respectiua intrinsecè & essentialiter constituuntur & distinguuntur per respectum ad aliquid extrinsecum, vt v. g. potentiæ per respectum ad obiectum, & actio per respectum ad terminum; necesse est, vt formaliter distinguantur per illum ordinem transcendentalem ad aliquid extrinsecũ, & nihilominus frequenter dicuntur à D. Tho. & alijs philosophis distingui per extrinseca: non quia negent intrinsecum distinctiuum, sed quia illud non est nisi ordo transcendentalis ad aliquid extrinsecum. Cũ igitur processiones sint respectiuæ entitates, vt colligitur ex D. Tho. art. 3. ad. 3. vbi ait, quòd processiones, quæ sunt secundùm actionem intellectus & voluntatis se habent secundùm quẽdam ordinem, ita sanè vt processio amoris originetur à processione verbi; Hinc est, quod huiusmodi respectus intrinseci processionibus faciant illas distinctas formaliter.

Tertia conclusio. Processiones possunt dici distinctæ seipsis: licet non perseprimò. Ratio est. Quia distinguuntur per aliquid sibi intrinsecum: sicut homo potest dici per se distinctus ab equo, quia differt ab illo per differentiam sibi intrinsecam, quamuis non per se primò differat, quia non se toto differt, eo quod conuenit in ratione formali animalis.

Quarta conclusio. Diuinæ processiones possunt etiã distingui per respectum ad terminos, scilicet ad personas procedẽtes. Probatur. Quia si ordo processionum, qui attenditur secundùm originem, processiones multiplicat in diuinis, vt dictum est, necesse est consequenter, huiusmodi processiones terminari ad terminos, qui inter se habeant eundem ordinem originis, ac per consequens ipsæ processiones distinguentur ex terminis, qui sunt personæ procedentes. Sed de his in sequentibus plura dicenda sunt. Interim tamen aduerte, quod cùm dicimus processiones habere inter se ordinem originis, nõ asserimus, quòd processio Filij producat processionem Spiritus sancti, sed quòd Filius vt sic procedens sit producens Spiritum sanctum. Itaq; ipsa processio non habet ordinem originis cum altera vt quod producat vel producatur, sed vt radix vnde persona taliter procedens aliam producat.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm in diuinis sint plures processiones quàm duæ.

164 Infrà. q. 28 art. 4. co. & q. 37. ar. 1. co. & q. 41. ar. 1. cor. & po. q. 10. ar. 1. artis ad op.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd sint plures processiones in diuinis, quàm duæ. Sicut enim scientia & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur secundùm intellectum & voluntatem accipiantur in Deo duę processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundum potentiam.

¶ 2 Præterea. Bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur diffusiuum sui esse. Videtur igitur quòd secundùm bonitatem aliqua processio in diuinis accipi debeat.

¶ 3 Præterea. Maior est fœcunditatis virtus in Deo, quã in nobis. Sed in nobis non est tantũ vna processio verbi, sed multæ: quia ex vno verbo in nobis procedit aliud verbũ, & similiter ex vno amore alius amor. Ergo & in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

SED contra est q̃ in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet, Filius & Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

RESPONDEO dicendũ, quòd processiones in diuinis accipi non possunt nisi secundùm actiones quę in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali & diuina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere & velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualẽ: neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra. Nam sentire per se fit per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quòd nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi & amoris.

AD primum ergo dicendum, q̃ potentia est principium agendi in aliud. Vnde secundùm potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio diuinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

† In lib. Aomne qđ est bonum sit: etrea illius finem.

AD secundum dicendum, quòd bonum (sicut dicit Boet. † in lib. de Hebdomadibus) pertinet ad essentiam,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiam,& non ad operationem,nisi fortè sicut obiectum voluntatis. Vnde,cùm processiones diuinas secundùm aliquas actiones necesse sit accipere secundùm bonitatem, & huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi & amoris : secundùm quod Deus suam essentiam, veritatem & bonitatem intelligit & amat.

q.14.ar.5. & 7.q.19. art.5.

AD tertium dicendum,quòd(sicut suprà habitum est*)Deus vno simplici actu omnia intelligit, & similiter omnia vult. Vnde in eo non potest esse processio verbi ex verbo,neque amoris ex amore,sed est in eo solum vnum verbũ perfectum, & vnus amor perfectus. Et in hoc eius fœcunditas manifestatur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua.Et ratio est.Quia actiones immanentes in diuinis non sunt nisi duæ scilicet intelligere & velle, ergo non est nisi duplex modus procedendi.

COMMENTARIVM.

CONclusio huius articuli est de fide, & probatur. Quia secundùm fidem sunt tantum tres personæ,sed si essent plures processiones quàm duæ, sequeretur,quòd præter personam Patris quæ nõ procedit,essent tres procedentes vel plures.

DVbitatur autem,vtrùm ratio D.Thom.sit sufficiens.¶Arguitur primò pro parte negatiua.Nã ratio D.Tho. fundatur in hoc, quòd in diuinis sunt duæ actiones intelligere & velle,per quas duę personæ distinctæ procedunt.Est argumentum.Intelligere & velle in diuinis sunt duæ operationes essentiales tribus personis indistinctè conuenientes, ergo nõ sunt rationes distinguendi personas, ac per consequens ex huiusmodi actionibus non sumitur bina processio.Et confirmatur. Quia in Deo sicut intellectus est voluntas,ita etiam intelligere est velle:non enim distinguuntur essentialia nisi ratione, ergo non possunt esse ratio distinctionis duarum processionum.¶Secundò.Intelligere non minus est operatio Filij, quàm Patris, sicut & velle non minus est Spiritus sancti quàm Patris & Filij,ergo si ratio producendi personas est intelligere & velle,sequitur quòd Filius qui intelligit producet personam: & similiter Spiritus sanctus volendo produceret personam. ¶Tertiò. Processio Filij & Spiritus sancti realiter distinguuntur,sed intelligere & velle sola distinguuntur ratione,ergo intelligere & velle non possunt esse causa duarum processionum realiter distinctarum. ¶Quartò. Filius procedit à Patre per modum naturæ, sed si procederet per intellectum, non procederet per modum naturæ, ergo non procedit per intellectum. Probatur minor.Nam si procedit Filius per intellectũ, tunc diuina natura non consideratur vt principium formale quo ipsis Verbi secundùm esse reale naturæ, sed secundùm esse intelligibile,ergo quod procedit per intellectum,non procedit per modum naturæ,sed per modum intelligibilis.Et confirmatur. Amor procedẽs per modum voluntatis, non procedit per modum naturæ,ergo neque quod procedit per intellectum. Probatur consequentia.Quia esse naturam non magis conuenit intellectui, quàm voluntati. ¶Scotus dicit Verbum procedere quidem per actum intellectus, qui est dicere,sed non per actum intellectus,qui est intelligere. At de hac sententia supra disseruimus artic. 1.dubio.2.

A ¶Durandus in.1.distinct.6.quæstione.2.tria dicit, in quibus dissentit à D.Tho. primum est. Filius non procedit per actum intellectus,neque Spiritus sanctus per actum voluntatis. Secundum, vtraque persona procedit immediatè ex diuina natura fœcunda, habetq; natura fœcunditatem non ex eo quod intelligens aut volens,sed ex eo quòd est infinita. Tertium est,qp vtriusq; personæ processio præintelligitur actionibus intellectus & voluntatis;imò & ipsis potentijs, sicut ipsa natura præintelligitur fœcunda ipsis potentijs.Ex quo colligit,quòd si per impossibile Deus esset expers intellectus & voluntatis, procederent nihilominus istæ duæ
B personæ diuinæ.

PRima conclusio. Primum dictum Durãdi, cui alia duo innitũtur,est periculosum & satis temerariũ, & meo iudicio errori proximum. Probatur. Aduersatur sententię omnium patrum & Theologorum, qui omnes docẽt Filium procedere per intellectum,& Spiritum sanctum per voluntatem, ergo Durandi sententia in re tanti momenti valde temeraria est & proxima errori. Probatur antecedens. Nam August. passim docet in libris de Trinitate hanc veritatem, & in libro de cognitione veræ vitæ.c.14.&.16.& D.Ambr.lib.5. super Lucam circa illa verba cap.7. Quid existis in de-
C sertum videre?& D.Gregor.lib.24.moral.cap.4.& D. Ansel.in monologio.c.45.& D.Cyrillus in lib.Thesauri & D.Hilar.de Trinit. omnes sequuntur hanc doctrinam. Probatur secundò. Quia Filius in sacris literis appellatur Verbum & Imago tanquàm nominibus proprijs, sed negare Filium procedere per intellectum est negare illum esse proprie verbum & imaginem, ergo dissentit Scripturæ. ¶Sed respondet Durandus, quod hæc nomina non propriè,sed per quandam accommodationem tribuuntur Filio. At hæc solutio in duobus deficit. Neque enim Durandus explicat, quare potiùs
D hæc nomina Filio accommodentur, quàm Spiritui sancto, cùm Filius secundum ipsum non magis pertineat ad intellectum quàm Spiritus sanctus,sed vterque procedat per naturæ fœcunditatem. Item etiã talis solutio videtur temeraria. Quia D. Ioannes cap.1. volens Filij diuinitatem explicare atq; à persona Patris distinguere dixit;In principio erat Verbum. Tertiò,quia ex modo dicendi illius sequitur, quòd Spiritus sanctus non procedit à Filio: siquidem vtraq; persona immediatè procedit à natura fœcunda,ergo non est ordo originis inter Filium & Spiritum sanctum. Quartò. Quia ipsa verbi productio explicatur sæpè nominibus & actionibus ad intellectum pertinentibus, vt v.g. Psalm.44. Eructauit cor meum verbum bonum. Quem locum D.Ambro. & August. supra & super illum versum de Verbi productione explicant. Item in Psal. 67. Semel locutus est Deus.Quem locum D.Greg.lib.23.moral. cap.19.& D. August. super eundem psalmum explicant de generatione Filij.Cui cõsonat illud Psal.2.Dominus dixit ad me Filius meus es tu, hoc est, dicendo produxit me Filium. Et quidem simile argumentum potest fieri de Spiritu sancto cui in sacris literis diuini amoris opera tribuuntur. Cuius rei alia causa non potest assignari, nisi quia Spiritus sanctus procedit per actum voluntatis tanquam diuinus amor,& propterea vocatur spiritus, quasi impulsus diuinæ voluntatis. Quintò, hæc sententia Durandi destruit rationẽ communem,quam Theologi proferunt,quare in Deo sint tantum

tantũ duæ processiones.Sextò si Spiritus sanctus procedit per naturæ fœcunditatem,sicut & Filius; nulla poterit assignari ratio quare Spiritus sanctus nõ sit propriè Filius.Et tandem personæ non procedunt à natura diuina immediatè secundùm quòd natura est, sed procedunt à persona secundùm quòd ipsa essentia habet rationem potentiæ operantis,ergo cum in Deo ad actiones ad intra non sit alia potentia præter intellectum & voluntatem,sequitur,quòd personę procedunt per intellectum & voluntatem. ¶Aduertendum est tamen pro intelligentia rationis D. Tho. quòd quantumlibet diuina natura sit fœcunda, non tamen se communicat nisi actione personæ.Actio nanque vitalis est simpliciter perfectio,& per consequens Deo tribuenda. Nota secundò,quod sicut in creaturis actio non est à natura tanquam à proximo principio,sed à potentia determinata ad certum modum operandi secundùm specialitatem potentiæ:ita etiam in diuinis considerãdum est, quòd quamuis ipsa natura & essentia sit ipsa potentia intellectus & voluntatis:tamen inquantum est principium proximum actionis adintra habet rationem potentiæ. Vnde quamuis diuina natura,inquantùm diuina natura est,præintelligatur vt fœcunda ante operationem intellectus & voluntatis;non tamen præintelligitur communicare se ante huiusmodi operationes vt sunt personarum.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum solent respondere Theologi, quòd intelligere accipitur dupliciter,scilicet essentialiter & notionaliter, & quòd Filius procedit per intelligere non essentialiter,sed notionaliter.Sed quia D.Tho. infra.q.37.art.1.ait,quòd in diuinis intelligere solùm essentialiter dicitur,respondetur aliter, quòd verbũ quidem procedit per actum intellectus non secundùm qp est solum intelligere,sed secundùm quòd etiam est dicere. Et quamuis dicere & intelligere sola ratione distinguantur;tamen quia dicere importat habitudinem ad verbum dictum, hoc satis est vt dicamus, quòd actus intellectus secundùm quòd est intelligere est essentialis, secundùm verò quod est dicere est notionalis. Et proportionabiliter dicendum est de actu voluntatis, qui est productio Spiritus sancti non secundùm quòd est dilectio absolutè,sed quatenus est dilectio ipsa spiratio,vel diligere spirando: sic enim est actus notionalis. Respondetur secũdò,qp sicut docet D.Tho. q.41.ar.5. in corp.qp Essentia diuina est principiũ quo generationis Verbi prout est in Patre; ita intelligere est productio Verbi prout est actio Patris.Et per hoc respõdetur ad confirmationẽ,qp quamuis in Deo non distinguantur intellectus & voluntas,intelligere & velle nisi tantũ ratione,tamen intellectus & intelligere prout est in Patre & Filio,est potentia spirandi,& velle est spirare. Et sic distinguuntur personæ secundùm rationem procedendi per intellectum & voluntatem. ¶Et si quis obijciat,quod de ratione intellectionis est producere verbũ,ergo de ratione intellectionis diuinæ vt sic, est producere verbum,ergo non solùm prout est in Patre, sed prout est in qualibet persona producit verbũ.Respondetur,nego consequentiam secundam. Quia cum non fit nisi vnica actio intellectio diuina,non debet producere nisi vnicum verbum: supposito autem mysterio Trinitatis illud verbum debet esse distinctum à producente, ergo non potest ab ipso verbo intelligente pro-

A duci. Neque etiam ab Spiritu sancto potest produci Verbum,tum quia ipse procedit à Verbo,tum quia essent duo verba, quod implicat contradictionem, quia cum Verbum diuinum sit imago infinitè perfecta, nõ posset repræsentari per vnum verbum aliquid, quod per alterum non repræsentaretur, ac per consequens non distinguerentur in ratione imaginis & repræsentatiui. Ad confirmationem concedo antecedens: sed dum infertur,ergo intellectus & voluntas in Deo non possunt esse ratio distinctionis duarum personarũ,concedo consequentiam si absolutè & formaliter considerentur intellectus & voluntas: si autem considerentur vt potentiæ productiuæ secundùm propriam rationẽ
B producendi per intellectum & per voluntatem; nego consequentiam.Et eadem distinctio potest fieri de intelligere & velle:si enim accipiatur vt important actiones intelligendi & volendi absolutè, concedo consequentiam.Si autem vt sunt actiones productiuæ, nego consequentiam.Aliter potest responderi ad confirmationem,quòd si voluntas & intellectus in Deo considerentur absolutè,non sunt rationes formales distinguẽdi processiones,sed sunt rationes radicales: vnde supposita fide possumus colligere, quòd modus procedendi per intellectum & per voluntatem ad intra, sunt rationes formales distinguendi realiter ipsas processiones
C personarum.¶Ad secundum respondetur,quòd intelligere,absolutè loquendo,non minùs est operatio Filij quàm Patris,imò Filius accipit à Patre vt intelligat. At verò si intelligere accipiatur vt importat actionẽ productiuam termini intellectionis,est propria Patris. Vnde nõ sequitur,quòd Filius qui intelligit producat personam, quin potiùs quatenus Filius producitur per ipsum intelligere prout est in Patre intelligit se ipsum & omnia. Et proportionabiliter respondetur quòd attinet ad velle,per quod Spiritus sanctus producitur. Nõ enim ipsum velle prout est essentiale & commune tribus personis est productiuum Spiritus sancti,sed prout est in Patre & Filio sic est productiuum & producit
D Spiritum: ipse autem Spiritus vult, eò quòd per spirationem sibi communicatur Diuina essentia quæ est diuina voluntas,& ea etiam ratione intelligit.¶Ad tertiũ respondetur sicut ad confirmationẽ primi argumenti. ¶Ad quartum nego minorem. Ad probationem nego antecedẽs: imò Diuina essentia eò quòd est infinita in ratione essendi includit intrinsecè ipsum esse intelligibile. Atque ita idem est procedere per modum intellectionis in diuinis & per modum naturæ:Est enim ipsa diuina essentia prout est in Patre principiũ formale intellectionis & productionis Verbi. Ad confirmationem respondetur nego consequentiam. Quia vt in-
E quit D.Tho.q.10.de Potentia.art.2.ad.4. illud procedere dicitur in diuinis per modum naturæ,quod procedit sicut ea quæ in creaturis à natura producuntur, & non à voluntate. Et nota ex eodem D.Thoma,quòd differe naturaliter produci,& produci per modum naturæ. Dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suũ principium. Per modũ verò naturæ produci dicitur,quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.Et ita Spiritus sanctus naturaliter procedit à Patre & Filio, non tamen procedit per modum naturæ. Et in solutione ad vltimum argumentum explicat in quo consistat produci per modum naturæ:& dicit,

hæc solo 4. confirmatio multũ vrget

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicit, quòd processio quæ est per modum voluntatis, A distinguitur à processione quæ est per modum naturæ propter tria. Primò, quia processio quæ est per modū naturæ, non præexigit aliam processionem; processio autem quæ est per modum voluntatis, præexigit de necessitate processionem quæ est per modum intellectus. Secundò & hæc est optima ratio, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita intellectus producit verbum, voluntas autem non producit suam similitudinem. Tertiò, quia processio naturæ est tantū ab vno sicut ab agente si sit perfectum agens. Neque (inquit) obstat, quòd in animalibus generatur aliquid ex duobus: nam solus pater est agens, mater verò pa- B tiens. Similiter etiam processio intellectus est ab vno solo, sed amicitia, quæ est amor mutuus, procedit ex duobus ad inuicē sē amantibus. Hæc D.Thomas. Vbi aduerte, quòd illud quod supra dubin primo ante conclusiones diximus, illū modū esse insufficientē, in quo dicebatur Spiritus sanctus non procedere per modum naturæ, quia præsupponit aliam actionem in eodem operante, potest moderari. Est enim aliud præsuppone re aliam processionem: & aliud præsupponere aliam actionem. Non enim omnis actio est processio. Et ita fieri potest, quòd aliquid procedat per modum naturæ, & nihilominus præsupponat aliam actionem. Sicut C in exemplo quod supra retulimus de nutritione & digestione, vbi digestio, quæ præsupponitur, nō est processio alicuius. Cæterum si processio alicuius præsupponit processionem alterius per se loquendo, non est processio per modum naturæ, vt v.g. processio filij in creaturis non præsupponit alterius processionem per se loquēdo. Et ita potest verificari prima ratio D.Tho.

QVÆSTIO XXVIII.

De relationibus diuinis, quæ est D secunda pars principalis huius materiæ.

DEINDE considerandum est de relationibus diuinis. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.

165 1.d.26.q.2.art.1. Et d.33.ar.1. & có. & 4. con.ca.14. cor.3.fi. Et po.q.2.ar. 6.cor.&q. 8.art.1.& op.3.c.53.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur q̄ in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boet. in lib.† de Trin. quòd cùm quis prædicamenta in diuinā vertit prædicationem, cuncta mūtantur in substantiam quæ prędicari possunt: ad aliquid verò omnino non potest prędicari. Sed quicquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo. E

¶ 2 Præterea, dicit Boet.† in eodem lib. quòd similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, & vtriusque ad Spiritum sanctum, vt eius quod est idem ad id quod est idem. Sed huiusmodi relatio est rationis tantum: quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in diuinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

† In medio lib. de Tri.
† Circa finē lib. de Tri.

¶ 3 Præterea. Relatio Paternitatis est relatio principij. Sed cùm dicitur, Deus est principium creaturarū, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantū. Ergo nec paternitas in diuinis est relatio realis. Et eadē ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

¶ 4 Præterea. Generatio in diuinis est secundùm intelligibilis verbi processionē. Sed relationes quæ consequuntur operationē intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas & filiatio, quæ dicuntur in diuinis secundū generationē, sunt relationes rationis tantum.

SED contra est, quòd Pater non dicitur nisi à paternitate, & filius à filiatione: si igitur paternitas & filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur, q̄ Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantum: quod est hæresis Sabelliana.

RESPONDEO dicendum, q̄ relationes quædam sunt in diuinis realiter. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd solum in his quæ dicuntur ad aliquid, inueniuntur aliqua secundùm rationem tantum, & non secundùm rem. Quod nō est in alijs generibus: quia alia genera (vt quantitas & qualitas) secundū propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea verò quæ dicuntur ad aliquid significant secundùm propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, vt pote quando aliquæ res secundùm suam naturam adinuicem ordinatæ sunt, & inuicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore graui est inclinatio & ordo ad locum medium. Vnde respectus quidam est in ipso graui respectu loci medij: & similiter est de alijs huiusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis vnum alteri: & tunc est relatio rationis tantum. Sicut cùm comparat ratio hominem animali, vt speciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, necesse est quòd ambo, scilicet procedens & id à quo procedit, in eodem ordine conueniant, & sic oportet quòd habeant reales respectus adinuicem. Cùm igitur processiones in diuinis sunt in idētitate naturæ, vt ostensum est †, necesse est quòd Q.2 relationes, quæ secundùm processiones diuinas accipiuntur, sint relationes reales. artic.

AD primum ergo dicendum, quòd ad aliquid dicitur omnino non prædicari in Deo secundùm propriā rationem eius quod dicitur ad aliquid, in quantum, scilicet, propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum: non autem per hoc excludere voluit, quòd relatio non esset in Deo, sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis secundùm propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

AD secundum dicendum, quod relatio quę importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum; si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine, quem ratio adinuenit alicuius ad seipsum secundū aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cùm dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, siue speciei. Boet. igitur relationes quæ sunt in diuinis, assimilat relationi identitatis: non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes

relationes non diuersificatur substantia, sicut nec per A relationem identitatis.

AD tertium dicendum, quòd cùm creatura procedat à Deo in diuersitate naturæ, Deus est extra ordinē totius creaturæ, nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum & per voluntatem, vt supra dictum est †. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturæ continentur sub ordine diuino, & in earum natura est quòd dependeant à Deo. Sed processiones diuinæ sunt in eadem natura. Vnde non est similis ratio. B

AD quartum dicendum est, quòd relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum: quia scilicet eas ratio adinuenit inter duas res intellectas. Sed relationes quę consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia & ipse intellectus & ratio est quædam res: & comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter: sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas & filiatio sunt relationes reales in diuinis.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio principalis est affirmatiua.

Hanc probat primò in argumento Sed contra. Quia Pater dicitur paternitate, & Filius filiatione: sed si paternitas & filiatio non sunt relationes reales in Deo, sequitur, quod Pater & Filius solum distinguerentur secundum rationē intelligētiæ, quod est hæresis Sabelliana: ergo. Probat secunda ratione in artic. Quia quando aliquæ res secundùm suam naturam ad inuicem ordinatæ sunt, necesse est relationes in huiusmodi rebus inuentas esse reales, sed processiones in diuinis sunt ad D inuicem ordinatæ in identitate naturæ, ergo necesse est, quòd relationes, quæ secundùm processiones diuinas accipiuntur sint relationes reales.

Secunda conclusio ad primum. Relatio siue Ad aliquid non prædicatur de Deo per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Tertia conclusio ad secundum. Relationes quæ sunt in Deo assimilantur relationi identitatis quantùm ad hoc solum, quòd per huiusmodi relationes nō diuersificatur substantia, sicut nec per relationem E *identitatis.*

Quarta conclusio ad tertium. In Deo non est vera lis relatio ad creaturas, licet in creaturis sit relatio realis ad Deum.

Ratio huius est, Quia Deus est extra ordinē totius creaturæ, creaturæ verò continētur sub ordine diuino, & in earum natura est quòd dependeant à Deo.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio huius articuli certissima est secundùm fidem catholicam, & probatur. Quia secundùm fidem sunt tres personæ realiter, diuinētę: sed distinguuntur per relationes, ergo illæ relationes sunt reales. Consequentia patet. Quia aliàs personæ non distinguerentur realiter per illas. Minor autem definitur in cap. Firmiter, de summa Trinitate, vbi habetur, Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam indiuidua & secundùm proprietates personales discreta. Vbi nomine proprietatis personalis intelligitur relatio. Item in Concilio Toletano. 11. cano. 1. In relatiuis verò personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad vtrosque refertur, quę cum relatiuè tres personæ dicantur, vna tantùm naturalis substantia creditur. Item in Concilio Florentino. In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Et denique hic est communis consensus doctorum & totius Ecclesiæ.

DVbitatur primò, An ratio D.Tho. in articulo sit sufficiens ostendere conclusionem. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua, & probatur q̄ fundamentum illius sit falsum. Supponit enim D.Tho. quod solum in ijs, quæ dicuntur ad aliquid inueniuntur aliqua secundùm rationem tantùm & non secundùm rē, quod non contingit in alijs generibus. Item supponit quòd alia genera, vt quantitas & qualitas significant aliquid alicui inhærens, ea verò quæ dicūtur ad aliquid significant secundùm propriam rationem solum respectum ad alium. Est argumentum. Ad aliquid vt est genus distinctum contra alia genera secundùm propriā rationem & formalem est ens reale, ergo falsum est q̄ in genere seu prædicamento Ad aliquid inueniantur aliqua secundum rationem tantum. Antecedens patet. Quia ens reale diuiditur in decem prædicamēta quorū vnum est relatio. ¶ Secundò. In alijs prædicamentis etiam inueniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, ergo non est proprium hoc prædicamenti Ad aliquid. Probo antecedens. Nam triangulus abstractus à materia. Et similiter species & genera abstracta ab inferioribus sunt aliquid secundum rationē, ergo &c. ¶ Tertiò, Actio secundum propriam rationem non significat aliquid alicui inhærens, vt ait D.Tho, q.8. de Potentia. art.2. ergo non omne aliud genus significat aliquid inhærens alicui secundum propriam rationem. ¶ Et denique substantia secundùm propriam rationem nō significat aliquid inhærens, ergo non est vniuersaliter verū, quòd alia genera præter genus relationis significent aliquid inhærens.

AD primum argumentum respondetur primò, quod D. Tho. non loquitur de ijs, quæ sunt ad aliquid, vt est vnum prædicamentum condistinctum ab alijs, sed vt est analogum quoddam ad omnia relatiua. Sed hæc solutio non placet Caietano: manu expresse D. Tho. condistinguit ipsum Ad aliquid contra alia genera. Nihilominus adhuc poterat sustineri solutio prædictam quanuis D. Tho. loquatur de Ad aliquid, vt condistinguitur ab alijs generibus, tamē adhuc secundum ipsum nomen Ad aliquid consideratur analogia quædā, quatenus Ad aliquid significat principalius Ad aliquid reale, secundario vero Ad aliquid rationis: quod quidem non competit alijs generibus, etiā analogicè sumptis nominibus substantiæ, qualitatis, & actionis, &c. Non enim est substantia rationis, sicut est relatio rationis, neque est quantitas rationis, neq; qualitas, &c. Et assignatur à D. Tho. ratio huius differentiæ ex alia differentia: quia alia genera secundum propriā rationem significant aliquid alicui inhærens; ea verò quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam

Universidad de Deusto
Biblioteca

priam rationem solùm respectum ad aliud. Et hinc colligit talem respectum aliquando esse realem, quando scilicet ille respectus competit rebus, quæ secundùm suam naturam adinuicem ordinantur. Aliquando verò ille respectus significatus est tantùm in ipsa apprehensione rationis: ac si diceret, non habet fundamẽtum intrinsecum in ipsis rebus quę dicuntur adinuicem, sed solùm in apprehensione rationis, quæ vnum cum altero confert. Et hæc doctrina satis conueniens est pro intentione D. Thomæ explicanda. Intendit enim ostendere, relationes in diuinis esse reales, quę sunt inter procedens & id à quo procedit, eò quòd procedens procedit à principio eiusdem naturæ, ac per consequens cum illo conuenit in eodem ordine; & relationes inter procedens, & id à quo procedit erunt reales. Respondetur secundò iuxta mentem Caietani in hoc loco. Notat enim Caietanus, quòd Ad aliquid seu relatio secũdùm propriam rationem nihil aliud est, quàm id, quo primò à cæteris diuersum est. Hoc autem inquit, neque est esse ens, neque esse accidens seu inhærens, neque esse quid reale, quoniam hæc omnia communia sunt: sed est ad aliud se habere, quod ille significat per Ly (Ad) de quo est sermo quando cunq; de Ad aliquid secundùm propriam rationem loquimur. Hinc infert, quòd quoniã multæ relationes sunt reales, multæ rationis tantum, & quælibet habet suum Ad; consequens est, quòd Ad inquantum Ad, neque reale neque rationis ens necessario sit, sed vtrunque permissiue. Neq; est inconueniens, quòd aliquid sic abstrahens à reali modificetur secundùm quandam sui partem ad aliquam differentiã entis realis. Infert secundo, quòd quoniam in illa parte includitur formaliter Ad, tanquàm proprium distinctiuum licet modificatum, idcirco etiam de relationibus realibus loquendo formaliter secũdùm id quod est eis proprium distinctiuum à reliquo rerum genere, intelligi potest de Ad, inquantum Ad. Et per hoc respondet ad primum argumentum. Negat enim antecedens, scilicet q̃ Ad aliquid secundùm propriam rationem distinctiuam ab alijs dicat aliquid reale, sed dicit aliquid quod abstrahit à reali & rationis: quanuis tale Ad vt tale (v.g. paternitas & filiatio) significet aliquid reale. Et similiter respondet ad secundum argumentum, quod fecimus: nam in alijs generibus quanuis aliquid reperiatur secũdùm rationem, illud tamen additum generi est conditio diminuens, vt v.g. rosa secundùm rationem, non est rosa: relatio autem secundum rationem, est vera relatio. Et in hoc consistit differentia quam D. Tho. ponit, q̃ scilicet in genere relationis simpliciter inuenitur quòd proprium est illius generis etiam in relatione rationis. In alijs autem generibus destruitur propria ratio ipsius generis per hoc, quòd dicatur esse secundum rationem quantitas aut qualitas. Item est alia differentia secundũ Caietanum, quòd relatio nõ secundum aliquid est ens naturæ, & secũdùm aliquid est ens rationis, scilicet completiuè, sed simpliciter quandoque est ens rationis: alia verò genera quædam completiuè tantum pendent à ratione, vt tempus. ¶ Hæc tamen sententia Caietani, præterquam quòd nimia subtilitate videtur obscura & inintelligibilis, probatur quòd sit falsa. Quia Caietanus ponit conceptum communem abstrahentem à relatione reali & rationis, quod probatur esse falsum. Quia nullus conceptus potest esse communior, quàm conceptus entis, sed nullus conceptus entis potest significare aliquid commune enti reali & enti rationis, ergo neque vnus conceptus relationis potest significare aliquid commune relationi reali & relationi rationis. Consequentia videtur manifesta, & probatur maior. Quia ens est obiectum intellectus, ergo nullus potest esse cõceptus vniuersalior, quàm conceptus entis in quantum ens. Minor probatur. Quia ens reale diuiditur in decẽ prædicamenta non sicut genus contractum per differentias, quæ dicuntur esse extra essentiam generis; sed tanquam aliquid commune analogicè, quod intrinsecè & essentialiter includitur in ipsis proprijs modis, per quos decem rerum genera sunt primo diuersa, ergo nihil ita proprium considerari potest in aliquo genere entis realis, in quo non includatur intrinsecè & essentialiter ens reale. Est ergo pura imaginatio dicere, quòd proprius modus distinctiuus prædicamẽti Ad aliquid abstrahat ab ente reali & rationis. Deinde ipsemet Caietan. explicãs D. Tho. dicit. Quis autẽ sit respectus realis, & quis rationis explicatur distinguẽdo, q̃ respectus quandoq; est in ipsis naturis rerum, quandoque in apprehensione rationis tantùm, ergo sibi contrarius est Caietanus; dum paulò ante inquit, quòd relatio secundùm suum proprium distinctiuum non significat aliquid, quòd sit in rerum natura, cum tamen D. Tho. dicat, quòd quidam respectus est in ipsa natura rerum. Et certum est, quòd loquitur de respectu secundùm propriam rationem. Quamobrem magis mihi placet prior solutio, quòd D. Tho. non loquitur de ijs quæ dicũtur Ad aliquid prout sunt in genere entis realis, cùm dixit, quod solùm in ijs quæ dicuntur ad aliquid inueniuntur aliqua secundùm rationem tantùm: sed loquitur (vt diximus) de ijs quæ dicuntur Ad aliquid, secundùm latitudinem significationis nominis Ad aliquid seu relationis. Quod quidem nomen non vnico conceptu formali dicitur de relatione reali prædicamentali & de relatione rationis: quia prior est diuisio entis in ens reale & ens rationis tanquã diuisio nominis æquiuoci. Deinceps verò, ens reale diuiditur diuisione quidem formali, sed analogica diuisione, in ens increatum siue infinitum, quod habet esse per essentiam, & ens creatum siue finitum, quod habet esse non per essentiam, sed distinctum ab essentia & receptum ab alio, per quandam participationem. Et sic diuiditur rursus analogicè in substantiam & accidens, in qua diuisione entia rationis nõ includuntur actu neque potentia, quia semper ipsum ens reale essentialiter & intrinsecè includitur in quolibet proprio distinctiuo membrorum diuidentiũ ens. Vnde idem est dicere quantitas & ens quantitas, & Ad aliquid & ens Ad aliquid: Ad & ens Ad. Idcirco sicut non potest dari vnus conceptus formalis communis etiam analogicè, enti reali Ad aliquid & enti rationis Ad aliquid, ita non poterit dari vnus conceptus communis ipsi Ad reali & ipsi Ad rationis, in quo fundatur doctrina Caietani. ¶ Ad secundum consequenter respondemus, quòd nomina aliorum generum non significant simpliciter aliquid rationis sed aliquid reale vt quantitas & qualitas: sed tamen significatis ipsorũ potest conuenire aliquis respectus rationis extrinsecus quatenus ipsæ res concipiuntur quibusdam conceptibus communibus, aut singularibus. ¶ Ad tertium respondetur, quòd quanuis Ad aliquid, siue relatio verè prædicamentalis, significet aliquid, quod inhæret in ipsa rerum natura, tamen secundùm propriam rationẽ non

non significatur vt ineſt, ſed vt ad aliud ſe habens. Et hæc eſt ratio, quare nomen relationis accommodatur etiam relationibus rationis: quia aliquando reſpectus ſignificatus eſt tantùm in ipſa apprehenſione rationis conferentis vnum alteri. ¶ Et aduerte cũ Caietano hìc, quòd D. Tho. non comparat Ad aliquid ad cætera omnia genera in illa ſecunda differentia, ſed ad genera abſoluta, ſcilicet, ad quantitatem & qualitatem, quæ tantùm in litera exprimuntur. Et ideò ſi actio eſt forma reſpectiua, nihil obſtat propoſito D. Tho. Sed reſpondetur ſecundò, & fortaſsis meliùs, quòd quanuis in ipſa actione ſit relatio, tamen nomine actionis non ſignificatur formaliter reſpectus, ſed aliquid, in quo fundatur reſpectus; quod tamen explicari non poteſt ſine ipſo reſpectu: & propterea actio & ſimilia dicuntur relatiua ſecundùm dici, non ſecundùm eſſe, qualia ſunt ſex poſteriora prædicamenta. ¶ Ad vltimum reſpondetur, q̃ omnia alia genera etiam ſubſtantiæ ſignificant aliquid alicui intrinſecum: & hoc voluit ſignificare D. Thomas cùm dixit, quòd ſignificant aliquid alicui inhærens, ſcilicet, quod inſit, quanuis non inhæreat per modum accidentis.

Dubium alterum diſputari poterat circa concluſionem D. Thomæ; An relatio formaliter loquendo ſit perfectio? Nam ſi non eſt perfectio, non eſt realiter aſſerenda in Deo. Hoc tamen dubium commodiùs examinabitur articulo ſequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm relatio in Deo ſit idem quod ſua eſſentia.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd relatio in Deo non ſit idẽ quod ſua eſſentia. Dicit enim Auguſt. in 5. de Trinit. † quòd non omne quod dicitur in Deo, dicitur ſecundùm ſubſtantiam. Dicitur enim Ad aliquid, ſicut Pater ad Filium. Sed hæc non ſecundùm ſubſtantiam dicuntur. Ergo relatio non eſt Diuina eſſentia.

¶ 2 Præterea. Auguſt. dicit. 7. de Trinit. † Omnis res quæ relatiuè dicitur, eſt etiam aliquid excepto relatiuo: ſicut homo Dominus, & homo ſeruus. Si igitur relationes aliquæ ſunt in Deo, oportet eſſe in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non poteſt eſſe niſi eſſentia. Ergo eſſentia eſt aliud à relationibus.

¶ 3 Præterea. Eſſe relatiui eſt ad aliud ſe habere, vt dicitur in prædicamentis †. Si igitur relatio ſit ipſa Diuina eſſentia, ſequitur quòd eſſe Diuinæ eſſentiæ ſit ad aliud ſe habere. Quod repugnat perfectioni diuini eſſe: quod eſt maximè abſolutum & per ſe ſubſiſtens, vt ſupra oſtenſum eſt †. Non igitur relatio eſt ipſa Eſſentia diuina.

SED contra. Omnis res quæ non eſt Diuina eſſentia, eſt creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non eſt Diuina eſſentia, erit creatura. Et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione cantatur: Vt in perſonis proprietas, & in maieſtate adoretur æqualitas.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus erraſſe, ſed errorem ſuum poſtmodũ in Remenſi concilio reuocaſſe. Dixit enim quòd relationes in diuinis ſunt aſsiſtentes, ſiue extrinſecus affixę. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quòd in quolibet. 9. generum accidentis eſt duo conſiderare. Quorum vnum eſt eſſe, quod competit vnicuique ipſorum ſecundùm quod eſt accidẽs: & hoc communiter in omnibus eſt ineſſe ſubiecto. Accidentis enim eſſe eſt ineſſe. Aliud, quod poteſt conſiderari in vnoquoque, eſt propria ratio vniuſcuiuſque illorum generum. Et in alijs quidem generibus à relatione, vt potè quantitate & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur ſecundùm comparationem ad ſubiectum. Nam quantitas dicitur menſura ſubſtantiæ: qualitas vero diſpoſitio ſubſtantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur ſecundùm comparationem ad illud in quo eſt, ſed ſecundùm comparationem ad aliquid extra. Si igitur conſideremus etiam in rebus creatis relationes ſecundùm id quod relationes ſunt, ſic inueniuntur eſſe aſsiſtentes non intrinſecus affixæ, quaſi ſignificantes reſpectum quodammodo contingentem ipſam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò conſideretur relatio ſecundùm quod eſt accidens, ſic eſt inhærens ſubiecto, & habens eſſe accidentale in ipſo. Sed Gilbertus Porretanus conſideranit relationem primo modo tantum. Quicquid autem in rebus creatis habet eſſe accidentale, ſecundùm quod transfertur in Deum, habet eſſe ſubſtantiale: nihil enim eſt in Deo, vt accidens in ſubiecto: ſed quicquid eſt in Deo, eſt eius Eſſentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet eſſe accidentale in ſubiecto, relatio realiter exiſtens in Deo habet eſſe Eſſentiæ diuinæ, idem omnino ei exiſtens. In hoc verò quòd Ad aliquid dicitur, non ſignificatur aliqua habitudo ad Eſſentiam, ſed magis ad ſuum oppoſitum. Et ſic manifeſtum eſt quòd relatio realiter exiſtens in Deo eſt idem Eſſentiæ ſecundũ rem, & non differt niſi ſecundùm intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur reſpectus ad ſuum oppoſitum, qui non importatur in nomine Eſſentiæ. Patet ergo quòd in Deo non eſt aliud eſſe relationis & eſſe Eſſentiæ, ſed vnum & idem.

AD primum ergo dicendum, quòd verba illa Auguſt. non pertinent ad hoc quòd Paternitas, vel alia relatio quæ eſt in Deo ſecundum eſſe ſuum, non ſit idem quod Diuina eſſentia, ſed quòd non prædicatur ſecundùm modum ſubſtantiæ, vt exiſtens in eo de quo dicitur: ſed vt ad alterum ſe habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum eſſe prædicamenta in diuinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam ſecundùm ſuum eſſe quàm ſecundùm proprij generis rationem. Nihil autẽ quod eſt in Deo, poteſt habere habitudinem ad id in quo eſt, vel de quo dicitur, niſi habitudinem identitatis propter ſummam Dei ſimplicitatem.

AD ſecundum dicendum, quòd ſicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relatiuè, non ſolum eſt inuenire reſpectum ad alterum, ſed etiam aliquid abſolutum: ita & in Deo. Sed tamen aliter & aliter. Nam id quod inuenitur in creatura, præter id quod continetur ſub ſignificatione nominis relatiui, eſt alia res. In Deo autem nõ eſt alia res, ſed vna & eadem: quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quaſi ſub ſignificatione talis nominis comprehenſa. Dictum eſt enim ſupra †, cùm de diuinis nominibus agebatur, quòd plus continetur in perfectione Diuinæ eſſentiæ, quàm aliquo nomine ſignificari

Q. 13. per totã. & art. 2. præſertim

Universidad de Deusto
Biblioteca

significari posſit. Vnde nõ ſequitur, quòd in Deo, præter relationem, ſit aliquid aliud ſecundùm rem, ſed ſolũ conſiderata nominum ratione.

AD tertium dicendum, quòd ſi in perfectione diuina nihil plus contineretur, quàm quod ſignificat nomen relatiuum, ſequeretur quòd eſſe eius, eſſet imperfectum, vt pote ad aliquid aliud ſe habens: ſicut ſi nõ contineretur ibi plus, quàm quod nomine ſapientiæ ſignificatur, non eſſet aliquid ſubſiſtens. Sed quia diuinæ eſſentiæ perfectio eſt maior quàm quod ſignificatione alicuius nominis comprehendi poſsit; non ſequitur, ſi nomen relatiuum, vel quodcunq; aliud nomẽ dictum de Deo, non ſignificat aliquid perfectum, quòd Diuina eſſentia habeat eſſe imperfectum: quia Diuina eſſentia comprehendit in ſe omnium generum perfectionem, vt ſupra dictum eſt *.

Q.4.art.2.

SVMMA ARTICVLI.

SIT vnica concluſio. Relatio realiter exiſtens in Deo eſt idem eſſentiæ ſecundùm rem, & non differt niſi ſecundùm intelligentiæ rationem.

COMMENTARIVM.

CONcluſio huius articuli certa eſt ſecundùm fidẽ. Et probatur primò ratione Theologica. Omnis res quæ non eſt Diuina eſſentia eſt creatura, ſed ſed relatio eſt res quæ realiter competit Deo, ergo ſi nõ eſt Diuina eſſentia, erit creatura, ac per cõſequens non erit adoranda adoratione latriæ. Item definita eſt concluſio in concilio Remenſi coacto contra Gilbertum Porretanum. Meminit etiam D. Bernard. ſermone. 80. ſuper Cantica, ex quo deſumpſit D. Tho. argumẽtum Sed contra. Præterea probatur ex illo Theologorum axiomatẽ, quod in concilio Florentino approbatur; In diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio; ſed diuina relatio. v. g. Paternitas non opponitur Diuinæ eſſentiæ, ergo eſt idem cum Diuina eſſentia. Denique hæc concluſio probatur omnibus argumentis & ſacris teſtimonijs, quibus ſupra quæſt. 3. art. 3. probauimus, quòd natura & ſuppoſitum in Deo nõ diſtinguuntur realiter; & quòd omnia quæ de Deo prædicantur in concreto, prædicantur etiam in abſtracto propter ſimplicitatem diuini eſſe quod eſt eius Eſſentia. Atque ita ſicut conceditur, quòd Deus eſt Pater, ita conceditur quòd Deus eſt paternitas: ac per conſequens paternitas non differt realiter à Deo, neque ab eius Eſſentia. Cæterum ſecunda pars cõcluſionis, quòd relatio & Eſſentia in Deo diſtinguantur ratione, manifeſta eſt. Aliter enim ſignificat Paternitas, & aliter Eſſentia ſiue Deitas. Deinde probatur. Quia hæc propoſitio eſt vera, Paternitas non eſt Filiatio, & hæc eſt falſa, Eſſentia non eſt Filiatio: ſimiliter hęc eſt vera, Paternitas opponitur Filiationi: & hæc eſt falſa, Eſſentia opponitur Filiationi, ergo neceſſe eſt eſſe aliquam diſtinctionem ſecundùm rationis intelligentiam ſecundùm modum ſignificandi terminorum, aliàs prædictæ propoſitiones non differrent in veritate aut falſitate.

DVbitatur primò, An relatio diuina formaliter loquendo ſit perfectio; imò quæritur in vniuerſum, vtrùm relatio ſit perfectio? Si enim non eſt perfectio, non eſt ponenda realiter in Deo, neque erit idem cum Diuina eſſentia. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Relatio inquantum relatio eſt, non dicit aliquid ineſſe ei cui competit relatio, ergo non eſt eius perfectio. Conſequentia patet; Quia nihil perficitur niſi per bonitatem quæ ſibi ineſt. Antecedens eſt Diui Thomæ in articulo dicentis, quòd ratio propria relationis non accipitur ſecundùm comparationem ad illud in quo eſt, ſed ſecundùm comparationem Ad aliquid extra. Et confirmatur maximè ſecundùm ſententiam Caietani aſſerentis in articulo præcedenti, quòd Ad aliquid ſecundùm propriam rationem abſtrahit ab ente reali vel rationis, ergo ſecundùm ſe non dicit perfectionem ſimpliciter. ¶ Secundò, ſpecialiter de relatione diuina: Quia paternitas formaliter quatenus reſpicit terminum ad quem refertur, neque eſt perfectio termini, ſcilicet, Filij, quia paternitas eſt Filio extrinſeca, imò & oppoſita: neque etiam eſt perfectio Patris, quia ſecundùm propriam rationem non reſpicit Patrem, ſed Filium; neque denique eſt perfectio tanquam aliquid ſubſiſtens ſecundùm propriam rationẽ: quia propria ratio eius non eſt ſubſiſtere, ſed ad aliud ſe habere, ergo non eſt perfectio. ¶ Tertiò. Entia mathematica, vt diximus ſupra. q. 4. art. 2. non ſunt bona neq; perfecta, quia non reſpiciunt aliquod ſubiectum cui inſint, quatenus à mathematico conſiderantur, ergo relatio prout dicit Ad, non erit perfectio, quia vt ſic non reſpicit ſubiectum. ¶ Quartò. Si Paternitas in Deo ſecundùm propriam rationem eſt formaliter perfectio, ſequitur quòd aliqua perfectio eſt in Patre, quæ nõ eſt in Filio, quod videtur falſiſsimum. Sequela probatur hoc ſyllogiſmo. Paternitas formaliter eſt in Patre & non in Filio: ſed Paternitas formaliter eſt perfectio, ergo aliqua perfectio formaliter eſt in Patre, quæ non eſt in Filio.

SED pro parte affirmatiua arguitur primò. Relatio diuina. v. g. Paternitas formaliter & eſſentialiter eſt ipſa Diuina eſſentia, vt dicemus dubio tertio ſequenti, ergo ſecundùm propriam rationem eſt infinita perfectio. ¶ Secundò. In diuinis Pater conſtituitur in eſſe Patris & in eſſe talis perſonæ formaliter per relationem Paternitatis, vt videbimus infra. q. 40. ſed perſona Patris ſecundùm rationem formalem propriæ perſonalitatis eſt infinitè perfecta, ergo Paternitas ſecundùm propriam rationem relationis eſt infinita perfectio. ¶ Tertiò. Omnis relatio creata ſecundùm propriam rationem ponitur in genere quodam entis realis: ſed omne genus entis realis dicit ſimpliciter aliquam perfectionem, ergo multò magis relatio diuina, quæ eſt Paternitas, dicit perfectionem ſecundùm propriam rationem. ¶ Quartò. Si relatio ſecundùm propriam rationem non eſſet perfectio; maximè ex eo q formaliter conſiderata nõ reſpicit ſubiectum cui inſit, ſed ſolum terminum: ſed hæc ratio nulla eſt, ergo. Probo minorem. Quia pari ratione ſequeretur, quòd actio ſecundùm propriam rationem nõ eſſet perfectio. Probatur ſequela. Nam actio vt ſic, non reſpicit ſubiectum cui inſit, vt ait D. Thom. de Potentia. q. 7. art. 8. & art. 9. ad ſeptimum. & q. 8. art. 2. Cõſequens autẽ falſum eſt, quia actio eſt actualitas & perfectio agentis, ergo &c.

De hac quæſtione ſunt oppoſitæ ſententiæ. Nam Capreolus in. 1. ſent. d. 7. q. 1. ad tertium, contra primã concluſionem; ſequitur partem negatiuam. Et Caietanus in hoc artic. 2. ad tertium. Sed dicunt, quòd relatio formaliter conſiderata ſecundùm propriam rationem, neque dicit perfectionem, neque imperfectionem. Altera ſententia eſt Gabrielis in. 1. ſenten. d. 7. q. 3. Quòd relatio

relatio ſecundùm propriam rationem dicit perfectionem. Hanc ſequuntur quidam doctores Thomiſtæ, de quorum numero fuit M. Cano & Torres ſuper iſtum articulum.

PRO decisione huius difficultatis recolendum eſt fundamentum illud, quod D. Thomas explicat in hoc articulo. Hanc eſſe differentiam inter alia genera accidentium & relationem, quod alia genera accidentium non ſolùm ſecundum rationem communem omnibus accidentibus reſpiciunt ſubiectũ in quo ſunt, ſed etiam ſecundùm proprias rationes ſignificant aliquid per reſpectum ad ſubiectum: relatio verò ſolùm ſecundùm communem rationem accidentis dicit reſpectum ad ſubiectum in quo eſt, quia eſt accidens: at ſecundùm propriam rationem dicit reſpectum ad aliquid extra.

Sit prima concluſio. Relatio ſecundùm rationem communem accidentis ſiue (vt terminis Caiet. vtamur) relatio vt dicit In, eſt perfectio, ſiue in creaturis, ſiue in Deo. In creaturis quidem eſt finita & accidentalis perfectio eius in quo eſt: in Deo autem eſt infinita & ſubſtantialis perfectio. Hanc probant ſaltem argumenta facta pro parte affirmatiua, præſertim tria priora argumenta.

Secunda concluſio. Relatio quælibet ſecũdùm propriam & communem rationem præciſe, prout dicit reſpectum ad aliquid diſtinctum; neque importat perfectionem neque imperfectionem. Probatur. Quia omnis perfectio vel imperfectio conſideratur per ordinem ad ſubiectum vel ſuppoſitum in quo eſt. Sed relatio vt dicit purum Ad, non dicit formaliter ordinem ad ſubiectum vel ſuppoſitum in quo eſt, ergo vt ſic, non importat perfectionem vel imperfectionem. Maior probatur. Quia omnis perfectio vel imperfectio eſt alicuius perfectio vel imperfectio: hoc autem intelligi non poteſt niſi reſpectu eius in quo eſt, ergo vera eſt maior. Probatur ſecundò à quibuſdam noſtra concluſio, etiam de relatione diuina in particulari, ſcilicet de Paternitate diuina, quòd non importet perfectionem, prout dicit Ad. Quia ſi dicit perfectionem, ergo dicit perfectionem finitam vel infinitam: finitam dicere nõ poteſt, ergo infinitam, quia in Deo nulla perfectio intelligi poteſt niſi infinita. Rurſus, ſi illa eſt perfectio infinita ſecundùm rationem relationis propriam: ſequitur quòd Paternitas includit in ſuo formali conceptu omnem rationem relationis etiam diuinæ: & per conſequens filiationem. Patet ſequela. Quia de ratione infiniti in quolibet genere entis eſt, vt in illo ſit omnis ratio illius generis, ergo cùm filiatio ſit quædam ratio relationis diuinæ, ſequitur, quòd formaliter includitur in Paternitate. Conſequens autem non videtur admittendum (quanuis aliqui cõcedant) ſequeretur enim, quòd Paternitas & Filiatio diuina non diſtinguerentur realiter, magis quàm iuſtitia & miſericordia diuina, quia etiam in conceptu formali iuſtitiæ diuinæ intrinſecè clauditur miſericordia diuina, & econtrà. Et ita verificatur quòd iuſtitia diuina eſt miſericordia diuina, ergo ſimiliter Paternitas diuina eſſet Filiatio diuina. Diximus autem quod ſequeretur filiationem intrinſecè & formaliter includi in Paternitate: quia aliàs tanquàm additamentum & in obliquo, neceſſe eſt vt in conceptu Paternitatis includatur Filiatio tanquàm correlatiuum Paternitatis.

Hoc ſecundum argumẽtum quod quidam faciunt de relatione diuina, ſcilicet de ipſa Paternitate diuina, quo intendũt probare, quòd Paternitas ſecũdùm propriam rationem Ad aliquid, non dicat perfectionem vel imperfectionem, videtur nobis claudicare in illa conſequentia, ſcilicet, ſi dicit perfectionem, ergo finitam vel infinitam. Nam primò antecedens poteſt diſtingui: ſi enim loquamur de relatione diuina, quatenus dicit Ad diuinum. Sic verum eſt quòd dicit perfectionem infinitam: quia tunc non conſideratur purum Ad, ſed ſimul quatenus diuinum. Et ſimiliter Paternitas diuina quatenus diuina eſt, dicit perfectionem infinitam Paternitatis. Quòd ſi in diuina Paternitate conſideretur non ſolùm ipſum Ad, ſed Ad Paternitatis, ſcilicet, reſpectus huius relationis ſpecialis, qui eſt Paternitas, etiam abſtrahendo à diuina Paternitate prout diuina eſt; fateor quòd dicit perfectionem, eò quòd Paternitas in quantum Paternitas dicit talem relationem realem, ſcilicet, fundatam ſuper actione, & ſic eſt perfectio. Sed quando infertur in argumento, ergo vt ſic, dicit perfectionem finitam vel infinitam. Reſpondetur, quòd neque finitam determinatè, neque infinitam, ſed abſtrahit à creata vel increata Paternitate: ac per conſequens à finita vel infinita perfectione. Habemus ergo, quòd ſecundum argumẽtum factum non probat intentum de relatione diuina, vel de Paternitate diuina, quatenus diuina eſt, ſed ſolum quatenus habet rationem communem relationis. Cæterum ſi loquamur de relatione diuina, vel Paternitate diuina, non dubitamus concedere, quòd ſicut diuina Paternitas omnem perfectionem Paternitatis creatæ includit formaliter vel eminenter: ita etiam diuina relatio omnem perfectionem relationis continet formaliter vel virtualiter: & ſic conceditur, quòd in diuinis Paternitas continet quicquid perfectionis eſt in Filiatione, quanuis non ſit Filiatio. Id quod amplius explicabitur in ſolutione ad quartum argumentum quod ſe cimus pro parte negatiua.

Sit tertia concluſio. Si loquamur ſimpliciter, omnis relatio formaliter eſt perfectio, ſiue ſit creata ſiue increata relatio, dummodo ſit relatio realis. v. g. Paternitas eſt perfectio, Filiatio eſt perfectio. Probatur. Quia relatio creata in ſuo formali conceptu intrinſecè claudit ens reale, quod eſt accidens inhærens ſubiecto, ergo eſt perfectio. Antecedens receptum eſt ab omnibus Metaphyſicis, eò quòd ens nullam faciat compoſitionem cum aliqua differentia aut proprio modo cuiuſlibet entis. Conſequentia verò probatur. Quia omnis ratio entis, quod eſt in ſubiecto, eſt perfectio illius, cùm igitur relatio realis habeat inhærere ſubiecto, erit perfectio loquendo abſolutè. Præterea de relatione increata probatur concluſio. Quia talis relatio intrinſecè & eſſentialiter eſt diuina ſubſtantia ſubſiſtens. Et denique argumenta facta pro parte affirmatiua probant hanc concluſionem.

AD argumenta vtriuſque partis reſpondere oportet, quatenus militare poſſunt contra prædictas concluſiones. Reſpondetur ergo ad primum argumentum pro parte negatiua: diſtinguo antecedens. Si enim intelligatur de relatione reali, nego antecedens abſolutè loquendo: imò omnis relatio realis eſt perfectio intrinſecè & eſſentialiter, ſicut eſt accidens, & ſicut eſt ens: ſi autem ſit ſermo de relatione

Universidad de Deusto
Biblioteca

non absolutè loquendo, sed secundùm propriũ illum A
modum, qui est respectus ad aliquid extra, concedo
antecedens & consequentiam, dummodò consequens
intelligatur, quòd vt sic relatio non intelligitur vt per-
fectio subiecti, non autem si absolutè intelligatur con-
sequens. Neque obstant verba D.Thomæ in articulo.
Non enim ille negat absolutè, relationẽ esse perfectio-
nem, sed ait, rationem propriam relationis non accipi
secundum comparationem ad illud in quo est. Sed ta-
men quia nihilominus est accidens reale ipsa relatio,
intrinsecè & essentialiter erit etiam perfectio. Ad con-
firmationem ex Caietano iam diximus articulo præ-
cedenti, quòd relatio siue Ad aliquid non abstrahit ab B
ente reali & rationis abstractione vniuoca aut vnius
conceptus formalis: sed huiusmodi abstractio secun-
dùm nomen æquiuoca est. ¶ Ad secundum concedo,
quòd Paternitas vt sic non est perfectio Filij, sed tamen
est perfectio Patris absolutè loquendo. Quia secũdum
rationem paternitatis includit realem relationẽ. Quòd
si loquamur de paternitate diuina, includit etiam in-
trinsecè diuinam substantiam, quæ est infinita perfe-
ctio, imò eadem perfectio quæ est filiatio diuina. ¶ Ad
tertium respondetur, quòd aliud est dicere, quòd Ma-
thematica vt sic, quatenus abstrahuntur per intelle-
ctum, non sunt bona, hoc est, non considerantur vt C
bona ordinata ad aliquem finem: & aliud est dicere,
quòd simpliciter loquendo non sunt bona, hoc enim
falsum est, cùm sint entia; illud autem verum est. ¶ Ad
quartum multi ex Theologis discrutiantur vt respon-
deant. Quidam enim, vt Gabriel vbi suprà, aiunt non
esse inconueniens, quòd aliqua perfectio relatiua sit in
Patre, quæ non sit in Filio: quia hoc nihil aliud est,
quàm dicere aliquam realitatem esse in Patre, quæ non
est in Filio, quod satis catholicum est: quia alia res est
Pater, & alia res est Filius.

Sed contra hanc solutionem alij argumentantur.
Omnis perfectio quæ est formaliter in Deo, est simpli
citer perfectio, ergo aliqua simpliciter perfectio nõ est
in Filio, ac per consequens Filius non esset infinitè per- D
fectus. Patet sequela. Quia possemus signare aliquam
simpliciter perfectionem, quæ non est in Filio. Est au-
tem contra rationem entis infinitè perfecti, quòd sit
aliqua infinita perfectio quæ non sit in illo. Et confir-
matur. Quia vt suprà diximus quæst. 4. articu. 2. perfe-
ctio simpliciter est illa, quæ in vnoquoque ente melior
est ipsa, quàm non ipsa: sicut sapientia, iustitia, hoc est,
quòd melius est habere illam perfectionem, quàm ha-
bere aliam quæ excludat illam. Et sic dicimus, quòd
humanitas non est simpliciter perfectio in ratione en-
tis: quia melius est Angelo habere suam Angelicam
naturam, quæ excludit humanitatem. Tunc arguitur. E
Si aliqua simpliciter perfectio quantumlibet relatiua
est in Patre, quæ non est in Filio: sequitur quòd Filius
aliquid non habet, quod melius est habere quàm non
habere. Propter hoc argumẽtum Capreolus in 1. Sent.
dist. 7. quæst. 1. ad tertium, contra primam conclusio-
nem: & Caietanus artic. 2. ad tertium aiunt, diuinas re-
lationes non importare perfectionẽ, si formaliter con-
siderentur. Sed hæc sententia sufficienter à nobis ex-
pugnata est. Etenim ipsamet relatio diuina, & ipsum
Ad diuinum intrinsecè est Deus, ergo continet infini-
tam perfectionem. Respondendum ergo est ad argu-
mentum factum sub hac forma. Quando sic argumen-
taris. Hæc Paternitas formaliter est hæc perfectio diui- A
na, & hæc Paternitas non est in Filio, ergo hæc perfe-
ctio non est in Filio. Nego consequentiam: quia com-
mittitur idem defectus qui in ista consequentia assi-
gnatur à Theologis; Hæc Paternitas est hæc Essentia
diuina, & hæc Paternitas non est in Filio vel non est
Filius vel filiatio, ergo hæc essentia non est in Filio vel
non est Filius aut filiatio. Et est intrinsecus defectus.
Quia in maiori affirmatiua absolutum prædicatur de
relatiuo, in minori autem negatiua negatur relatiuum
oppositum de suo relatiuo oppolito, & fit sensus ma-
gis formalis in negatiua, quàm in affirmatiua. Qua-
propter potest reduci ad defectum intrinsecum quar-
tum, in quo dicitur, quando medium in affirmatiua te-
netur magis amplè, minus restrictè, vel cum minori
appellatione, aut formalitate quàm in negatiua, præ-
missæ sunt inhabiles. Vnde hæc consequentia non
valet. Hæc actio est hic motus, & hæc actio nõ est hæc
passio, ergo hic motus non est hæc passio. Similiter etiã
potest assignari defectus extrinsecus: quia mutatur
Ad aliquid in Quid negatiuè ex parte minoris, in qua
negatur relatiuum de suo correlatiuo oppositoin con-
sequenti verò negatur de absoluto, qui defectus à Dia-
lecticis reducitur ad variationem appellationis. Hæc
doctrina colligitur ex D.Thoma infra quæst. 42. artic.
4. ad secundum, vbi fiebat simile argumentum de di- C
gnitate sub hac forma. Paternitas pertinet ad dignita-
tem Patris, sed paternitas non conuenit Filio, ergo non
quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius: respon-
det; Quòd dignitas est absolutum & ad essentiam per-
tinens: & ideo in illa cõsequentia mutatur Quid in Ad
aliquid. Ita nos dicimus de perfectione, q̃ est absolutũ
& essentiale, ac proinde eodem modo procedunt con-
sequentiæ, ac si loco perfectionis poneretur essentia.

Iam verò ad argumenta pro parte affirmatiua re-
spondetur. Ad tria priora: quòd probant tertiam con-
clusionem nostram. Sed ad quartum argumentum re-
spondetur, quòd actio in ratione formali actionis respi
cit ipsum agens secundùm aliquid sibi intrinsecum, sci-
licet secundùm potentiam agendi, quæ est intrinseca
agenti: & ita formaliter loquendo actio secũdùm pro-
priam rationem respicit subiectum secundùm habitu-
dinem principij. Vnde adhuc est differẽtia inter actio-
nem & relationem, quia relatio secundùm proprium
modũ solùm respicit terminum ad quẽ refertur relatio.

DVbium secundum poterat hic disputari, quod
mouet Caietanus circa solutionem ad secũdum
D. Tho. An relatio distinguatur à suo funda-
mento, maximè secundùm sentẽtiam D. Tho. Sed hęc
quæstio satis abundè disputatur à Dialecticis in præ-
dicamento Ad aliquid, vbi poteris videre magistrum
Soto. Est autem inter ipsos Thomistas non modica
disceptatio, quid senserit D. Thom. de hac quæstione.
Nam Capreolus in 1. dist. 30. vniuersaliter asserit rela-
tionem realiter distingui à suo fundamẽto iuxta men-
tem D. Tho. quam sententiam sequitur Caietanus in
hoc articulo, & ita videtur sentire D. Tho. in solutione
ad secundum: vbi expresè ponit differentiam inter
relationem in rebus creatis & in diuinis, quòd in re-
bus creatis præter id quod continetur sub significa-
tione relatiui, est alia res absoluta: in Deo autem non
est alia res, sed vna & eadem, quæ non perfectè expri-
mitur relationis nomine.

Nihilo-

Nihilominus oppositam sententiam iudicant esse A
D. Tho. alij doctissimi ex Thomistis nostri temporis.
Paulus Soncinas lib. 5. Metaphy. q. 28. ait non esse cer
tum, quid de hac re D. Tho. & Aristot. aut commenta-
tor senserint. Ipse tamen partem negatiuam sequitur.
Et quidem D. Tho. ita videtur sentire expresè in opu-
sculo. 48. de prædicamentis, tractatu de prædicamẽto.
Ad aliquid cap. 2. & lib. 5. Phys. lect. 3. & in 3. p. q. 16.
artic. 6. vbi docet, quòd relatio aduenit de nouo alicui
sine mutatione sui: ac per consequens non videtur esse
res distincta. Nos tamen pro decisione huius difficul-
tatis breuiter ponimus primam conclusionem.

Omnis relatio realis in rebus creatis distinguitur rea
liter à suo fundamento. Probatur conclusio. Quia rela- B
tio realis non est eiusdem prædicamenti cum suo fun-
damẽto, ergo distinguitur realiter ab illo. Antecedens
est manifestum. Probatur consequentia. Quia prædi-
camenta sunt primò diuersa.

Secunda conclusio. Huiusmodi distinctio realis rela
tionis à suo fundamento vel à ratione fundandi non
est distinctio rerum omnimodè distinctarum etiam
materialiter, sed est distinctio realis formalis quantum
satis est ad distinctionem prædicamentorum quorun-
dam. Quapropter hæc est falsa, quantitas est æqualitas,
albedo est similitudo. Neque D. Thomas in hoc arti- C
culo aliud sensit, sed assignauit differẽtiam verissimam
inter relationem diuinam & relationem in rebus crea-
tis, quòd hæc non est formaliter illud absolutum quod
præsupponitur in re cuius est relatio: in Deo autem for
malissimè diuina relatio est vna & eadem res cum illo
absoluto, scilicet cum Diuina essentia: ita sanè vt hæc
sit propositio verissima, Paternitas est essentia & sub-
stantia diuina. Quapropter D. Thomas non est censen
dus hic retractasse sententiam, vt aliqui dicunt.

DVbium tertium sit circa secundam partem con
clusionis D. Thomæ, vbi asseritur, quòd diuina
relatio non differt nisi secundùm intelligentiæ
rationem ab essentia: dubitatur, inquam, An potius re-
latio diuina distinguatur realiter ab essentia vel ex na-
turà rei, aut alia maiore distinctione, quàm distinctio-
ne rationis? & in vniuersum quærimus, Vtrum diuinæ
perfectiones vel attributa diuina distinguãtur sola ra-
tionis distinctione ab essentia? Quam quæstionem in
hunc locũ reiecimus disputãdam supra quæst. 4. arti. 3.
¶ Arguitur ergo primò cõtra conclusionẽ D. Thomæ.
Diuina attributa inter sese distinguũtur ex natura rei,
ergo etiam ab essentia. Hæc consequentia in attributis
absolutis videtur euidens. Nam ex oppolito cõsequen
tis planè videtur colligi oppositum antecedentis. Sed
probo antecedens. Sapientia finita distinguitur reali- E
ter à iustitia finita, ergo & sapientia infinita distingue-
tur realiter à iustitia infinita. Probatur consequentia.
Quia infinitas superaddita perfectioni alicui, sicut non
destruit ipsam perfectionem neque eius cõstitutiuum
formaliter; ita neque destruit distinctionem vel distin
ctiuum illius ab alia perfectione. V. g. si daretur albe-
do infinita & calor infinitus, non minore distinctione
differrent, quàm modo. ¶ Secundò. Quia iuxta opi-
nionem D. Thomæ sequitur, quòd istæ propositiones
sint concedendæ: ratio sapientiæ diuinæ est ratio iu-
stitiæ & est ratio misericordiæ. Similiter, Attributum
sapientiæ est attributum iustitiæ. Quæ tamen videntur
falsæ. Sequela probatur. Quia sola distinctio rationis

extremorum non falsificat propositionem affirmati- A
uam. Hæc enim vera est, homo est animal, cuius extre-
ma ratione distinguuntur. ¶ Tertiò. Intellectus & vo-
luntas in Deo distinguuntur realiter, ergo diuina attri-
buta plus quàm ratione distinguuntur. Probo antece-
dens. Quia intellectus & voluntas sunt principia dua-
rum personarum quæ realiter distinguuntur, ergo &
ipsæ distinguuntur realiter. Et confirmatur. Si intelle-
ctus & voluntas non distinguuntur formaliter, seque-
retur, quòd Deum velle esset Deum intelligere, ac per
consequens nulla esset ratio distinguendi realiter pro-
cessiones diuinas. Esset enim perinde dicere, Verbum
procedit per intellectum, atque dicere; Verbum pro-
cedit per voluntatem. Et confirmatur secundo. Quia
sequeretur ex eodem antecedenti, quòd Deus vult pec
cata: siquidem intelligit peccata. Probatur sequela.
Quia idem est velle in Deo & intelligere. ¶ Quartò.
Vnum attributũ demonstratur à Theologis per aliud,
& non viceuersa, vt v. g. demonstratur quòd Deus sit
æternus, quia est immutabilis: & rursus demonstratur
esse immutabilis, quia est purus actus, ergo inter hæc
diuina attributa maior est distinctio, quàm rationis:
quia aliàs non intelligeretur quomodo vnum sit ratio
demonstrandi aliud. ¶ Quintò probatur quòd diuina
relatio distinguatur ab essentia ex natura rei. Est argu- C
mentum, Diuina essentia ex natura sua est communi-
cabilis & communicatur tribus personis, sed paternitas
ex natura sua est incommunicabilis, ergo paternitas &
essentia distinguuntur ex natura rei. Et confirmatur.
Quia Pater per generationem communicat Filio es-
sentiam, & non Paternitatem, vt dicitur in Concilio
Florentino, Quòd Pater omnia quæ habet per gene-
rationem dedit Filio præter Paternitatem, ergo Pater-
nitas & essentia plus quàm ratione differunt. Confir-
matur secundò. Nam si essentia non distinguitur à Pa-
tre nisi sola ratione, sequitur, quòd hæc propositio es-
set vera, Essentia generat, sicut hæc est vera, Pater ge-
nerat. ¶ Et denique arguitur. Si Diuina essentia & pa- D
ternitas in suis formalibus conceptibus intrinsecè &
adinuicem sese includunt, sequitur quod in formali
conceptu Paternitatis includitur intrinsecè Filiatio,
quod falsissimum est. Probatur sequela. In conceptu
formali Paternitatis includitur formaliter Diuina es-
sentia: ergo includitur quicquid formaliter est Diuina
essentia. Rursus, ergo si Filiatio est formaliter intrinseca
in conceptu & quidditate Diuinæ essentiæ, sequitur
quòd etiam formaliter & intrinsecè includitur in con-
ceptu Paternitatis. Et confirmatur ex illa regula ante-
prædicamentali, Cùm quippiam de quopiam prędica-
tur, ea quæ de prædicato dicuntur, dicuntur etiam de
subiecto. Vt si homo est animal quidditatiuè & essẽ- E
tialiter, & animal est viuẽs quidditatiuè & essentialiter,
optimè colligitur, quòd etiam viuẽs competat homini
quidditatiuè & essentialiter, ergo similiter in diuinis, si
Paternitas est essentia quidditatiuè & essentialiter, &
rursus ipsa essentia quidditatiuè & intrinsecè includit
Filiationem; sequitur, quod Filiatio includatur intrin-
secè in Paternitate. Necesse est igitur ponere maiorem
distinctionem inter Diuinam essentiam & relationem,
quàm sit distinctio secundùm intelligentiam rationis.
Et confirmatur secundò ex D. Tho. infra quæst. 33.
artic. 3. ad primum vbi ait; Quòd communia absolutè
dicta in diuinis secundùm ordinem intellectus nostri

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt priora, quàm propria: quia includuntur in intellectu propriorum, sed non econuerso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non conuertitur. Ecce vbi docet, quod in conceptu Dei non includitur paternitas.

DE hac difficultate est sententia Scoti in 1. sent. distin. 8. q. 4. Vbi ait, quòd diuinæ perfectiones absolutæ distinguuntur ab essentia & inter se formaliter & ex natura rei eo modo quo solet dici, actionem & passionem formaliter distingui. Quam distinctionem Scotus non appellat realem, sed mediam inter realem & rationis distinctionē: quæ proprio nomine appellatur ab illo distinctio formalis ex natura rei. At vero D. Thomas semper asserit, huiusmodi perfectiones absolutas sola ratione ab essentia & inter se distingui. Vide illū supra quæst. 4. art. 2. ad 1. Et q. 13. artic. 12. Quidam vero alij Theologi medium quoddam se inuenire putant varijs sententijs differentes & inter se & à sententia Scoti & D. Tho. Quorum opiniones refert & refutat Torres super hunc articulum. Nobis tamen operæpretium est solum versari in confutatione sententiæ Scoti: & confirmatione sententiæ Diui Thomæ.

PRO cuius intelligentia quædam sunt nobis prænotanda. Primum quidem, quòd ista quæstio nō habet locū de perfectionibus quæ in Deo solum eminenter esse dicuntur: huiusmodi enim perfectiones nullam distinctionem vel fundamentum distinctionis habent in Deo, vt v. g. perfectio hominis & perfectio Angeli, quæ eminenter sunt in Deo, nihil aliud intelliguntur esse quàm ipsa Diuina essentia. Aduerte secundò, quòd nec præsens disputatio de illis diuinis perfectionibus instituitur, quæ tantùm differūt per respectum rationis ad creaturas: Vt v. g. de pluralitate idearum: & de prouidentia rerum naturalium: & prouidentia rerum supernaturalium. Constat enim, quòd huiusmodi perfectiones sola ratione distinguuntur propter diuersas relationes rationis ad creaturas, propter quas huiusmodi propositio est falsa; Idea hominis est idea Angeli, quia significatur, quòd relatio rationis diuinæ ideæ ad hominem est relatio rationis, qua refertur ad Angelum. Notandum tertiò, quòd multiplex modus distinctionis rerum consideratur à Metaphysicis. Est enim quædam distinctio realis, quæ appellatur distinctio rei à re, qualis est inter hominē & equū. Est altera distinctio solius rationis ratiocinantis: quam facit intellectus, nullo fundamento reali præsupposito, vt cùm dicitur, Petrus est idem sibi. Vbi prædicatū & subiectum distinguuntur ratione ratiocināte. Tertiam distinctionem appellant rationis ratiocinatæ: & est illa quæ actualiter fit per actionem intellectus, qui eandem rem diuersis conceptibus formaliter significantibus aliquid reale apprehendit: sed fundamentum huiusmodi distinctionis conceptuum est in re ipsa proximum, in qua intellectus inuenit realem rationem fundandi distinctos conceptus: atque ita distinguuntur homo, animal, viuens & rationale. Quarta distinctio est & dicitur formalis: & est illa quæ reperitur inter res quæ materialiter sunt idem, sed habent diffinitiones distinctas, vt distinguūtur actio & passio cùm sint vnus motus. Hanc distinctionem Scotus negat esse realem, sed ait esse mediam inter realem & rationis: appellatque illam formalem ex natura rei. Sed Magister Soto quæst. 3. vniuersalium in sua Logica, appellat illam formalem realem. Quia inquit, cum inter ens reale & ens rationis nullum sit medium, non oportet fingere distinctionem mediam; sed omnis distinctio est realis aut rationis, quanuis postea distinctio realis diuidatur in primum & quartū modum distinctionis: & rursus distinctio rationis distinguitur in secundum & tertium modum: qui tertius modus adhuc potest diuidi in distinctionem rationis ratiocinatæ, quæ habet fundamentum in re composita metaphysicè ex esse & essentia, ex genere & differentia: & in distinctionem qu habet fundamentum in re simplicissima, neque composita ex esse & essentia, vt est Deus, qui propter suam eminentiam potest fundare distinctos conceptus formaliter significantes perfectionem realem. Et hanc distinctionem solet appellare Caietanus formalem non formaliter, sed eminenter & virtualiter, vt patet infra q. 39. artic. 1. & in lib. de ente & essentia cap. 6. q. 12. & ita distinguuntur in Deo intellectus & voluntas. Et in creaturis possumus quodammodo exēplum proferre. Quia anima rationalis propter suam eminentiam, cum sit vnica & indiuisa, comprehendit perfectiones & gradus aliarum formarum, & ita dat non solùm esse rationale, sed dat esse sensitiuum & esse corporeum, atque si formaliter ipsa esset forma corporea.

HIS suppositis sit prima conclusio. Diuinæ perfectiones non distinguuntur neque ab essentia neque inter se formaliter ex natura rei. Hanc tenet D. Thomas vbi supra & est contra Scotum & probatur ex illo communi proloquio, In diuinis omnia sunt vnum vbi non obuiat relationis oppositio, sed huiusmodi perfectiones absolutæ non important oppositas relationes, ergo non est tutum dicere quòd distinguuntur ex natura rei. Et confirmatur ex Aristot. lib. 12. meta. tex. 24. vbi ait, quòd omnis distinctio fundatur in aliqua oppositione: sed in diuinis perfectionibus nulla formalis oppositio ex natura rei inuenitur, ergo &c. Præterea distinctio formalis ex natura rei maior est, quàm distinctio quæ fit per extrinseca accidentia: quia illa fit per intrinseca, vt affirmat Scotus in 4. d. 2. sed esset absurdum dicere, quòd diuina attributa vt intellectus & voluntas magis distinguūtur in Deo quàm Petrus albus à seipso nigro, ergo in diuinis non est distinctio formalis ex natura rei. Amplius. In Deo secundùm fidem asserenda est summa essentiæ simplicitas, vt constat ex dictis in quæst. 3. sed si perfectiones diuinæ ex natura rei distinguerentur, non esset summa simplicitas in diuina natura; esset enim maior si non distinguerentur nisi sola ratione, ergo. Et confirmatur. Quia in Deo præter numerum realem personarum nō debet poni alius numerus nisi solùm in apprehensione nostra, sed si ponantur diuina attributa ex natura rei formaliter distingui, ponitur numerus formalitatum ex natura rei & à parte rei, sicut actio & passio constituunt numerum duarum rationum formalium, ergo. Et denique diuina essentia est omnino infinita, quia in sua simplicissima ratione formali includit omnes perfectiones considerabiles, ergo huiusmodi perfectiones ex natura rei non distinguuntur ab essentia, imò sunt idem ex natura rei cum ipsa essentia. Huic consonat dictum Anselmi in Monologio cap. 6. Quicquid de Diuinitate dicatur non qualis vel quanta sit, sed magis quid sit demonstratur. Et Boetius in lib. 2. de Trinitate circa

circa finem, ait quòd omnia diuina attributa sunt essentialia ipsi Diuinæ essentiæ. Id quod D. Aug. sæpè repetit in libro de cognitione veræ vitæ cap. 7. & 8. Similiter possumus procedere ad probandum, diuina attributa non distingui inter sese ex natura rei. Quia quodlibet attributum est simpliciter infinitum ens, ergo in sua ratione formali comprehendit omnia alia, ergo si quis ex actè definiret diuinam iustitiam, in eius diffinitione poneret sapientiam. Et confirmatur, quia Diuina essentia est ipsum esse illimitatum, ergo essentialiter est omnis perfectio quæ est in ipso Deo. Præterea. Ipsemet Deus cognoscit suam essentiam quantùm cognoscibilis est ex natura sua, & ipse cognoscit quòd sua essentia essentialiter includit omnem perfectionē quam nos attribuimus Deo, ergo ita res habet, quòd omnia attributa diuina ex natura rei sunt ipsa diuina essentia. Præterea, ea quæ ex natura rei formaliter distinguuntur, non verificantur de se inuicem in abstracto: hæc enim falsa est, actio est passio, sed hæc est vera iustitia diuina est sapientia diuina, ergo non distinguuntur formaliter est natura rei. Denique probatur conclusio testimonijs sanctorum Patrum, quæ refert Magister in 1. sent. dist. 8. & dist. 19. & 34. vide D. Bernardū lib. 5. de Consideratione ad Eugenium, & vbi supra citatus est. Et certè sancti Patres absque aliqua distinctione ex natura rei omnia in Deo vnum esse asserunt præterquàm vbi est aliqua relationis aut proprietatis personarum oppositio.

Secunda conclusio. Diuina attributa distinguuntur ab essentia & inter se distinctione formali rationis non solùm ratiocinantis, sed etiam ratiocinatæ. Hæc est D. Tho. in 1. sent. dist. 2. q. 1. artic. 3. & probatur. Quia nos distinctos conceptus formamus de diuinis perfectionibus: quæ distinctio habet fundamentum in re eminentissima, quam non possumus vnico conceptu cognoscere, ergo talis distinctio non solùm est rationis ratiocinantis, sed etiam rationis ratiocinatæ. Neque hoc derogat diuinæ simplicitati, vt aliqui Theologi putant asserētes solam distinctionem rationis ratiocinantis cōpetere diuinis attributis. Sed falluntur; quia proculdubio in simplicitate Diuinæ essentiæ est ratio fundandi distinctos conceptus. Vnde D. Thomas vbi supra ait, quòd diuersitas conceptuum circa diuina attributa prouenit partim ex imbecillitate nostri intellectus, partim ex eminentia Diuinæ essentiæ superantis totam vim nostri intellectus. Et propter hanc eminentiam ponit Caietanus in Deo distinctionem formalem non formaliter, sed eminenter, eò quòd ipsa Diuina essentia ita formaliter est sapientia, ac si nihil aliud esset quàm sapientia. Et ita formaliter est iustitia, ac si nihil aliud esset quàm iustitia: & nihilominus propter eminentiam simplicitatis diuinæ ipsa sapientia diuina est diuina iustitia. ¶Solet autem verti in dubium; Vtrum ante omnem operationem intellectus creati sit asserenda actualis distinctio rationis ratiocinatæ inter diuina attributa, an solùm fundamentalis & virtualis. Et quidam aiunt, quòd distinctio rationis actualis inter ipsa diuina attributa sufficiēter dimanat ex eo quòd Deus ab æterno cognoscit suam essentiam esse fundamentum sufficiens diuersorum conceptuum in intellectu creato. Et hæc sententia videtur probabilis, neque displicet Caietano in libro de ente & essentia quæst. 12. cap. 6. Verum Capreolus in 1. sentent. dist. 8. quæst. 2. circa finem opinatur, actualem distinctionem rationis non competere diuinis attributis nisi quatenus actu terminant diuersos conceptus intellectus creati. Et hæc sententia alijs magis placet. Quoniam ad hoc quòd aliqua distinguantur actu distinctione rationis, non satis est quòd cognoscantur tanquam fundamentum diuersorum conceptuum, eò quòd talis cognitio non constituit actu duo extrema: sed solùm cōsiderat illud vnum tanquam potens habere rationem duorum extremorum in intellectu creato, ergo vt diuina attributa actualiter distinguantur ratione necesse est quòd terminent actu distinctos conceptus, id quod respectu diuini intellectus esse non potest. Iam verò de distinctione relatiuorum in diuinis ab ipsa essentia sit.

Tertia conclusio. Relatio non distinguitur ab essentia ex natura rei, vt ait Scotus in 1. dist. 2. quæst. 4. neq; realiter secūdùm quid vt dicit Durandus in 1. dist. 33. quæst. 1. Hanc conclusionē probant omnia argumenta quibus ostendimus primam conclusionem, & certè sententia Durandi videtur minus consentanea fidei catholicæ, quàm sententia Scoti. Quia videtur inintelligibile, quòd in Patre sit summa simplicitas, & tamen quòd paternitas aliquo modo distinguatur realiter ab Essentia diuina.

Quarta conclusio. Relatio & essentia in diuinis distinguuntur formaliter ratione ratiocinata, ea distinctione quæ habet fundamentum in eminentia rei significatæ. Hæc conclusio eodem modo explicanda est & probanda sicut secunda conclusio supra posita: & hanc distinctionem vocat Caietanus formalem non formaliter sed eminēter, quatenus Diuina essentia simplicissima cum sit, includit in se totum quod est proprium naturæ & quod est proprium suppositi: ita sanè quòd si Diuina essentia definiretur, necessariò in eius definitione poneretur tota Trinitas personarum: quanuis nomine essentiæ prout à nobis concipitur non significetur relatio.

AD argumenta in oppositū respondetur. Ad primum nego antecedens. Ad probationē cōcedo antecedens & nego consequentiam: & rursus ad probationē consequentiæ respondetur, q infinitas in ratione essendi quanuis non destruat perfectionē formalem cui intelligitur superaddi, tamen vsq; adeo eleuat illam, vt non admittat distinctionē, quæ repugnat simplicitati essendi. Et si objicis. Qui dicit infinitam sapientiam non dicit infinitatem in ratione essendi, sed in ratione sapiētiæ, ergo nulla est solutio. Respondetur nego consequentiam. Quia quanuis expresse infinita sapientia non importet infinitatem essendi, tamen implicitè & virtualiter importat illam. Et ratio est. Quia sapientia est de numero perfectionum quæ dicuntur à Theologis perfectiones simpliciter: quia in vnoquoq; ente melius est ipsas esse, quàm non esse. Vnde bene sequitur, quòd si est infinita sapientia est infinitum ens: non autem sequitur, quòd si est infinita albedo sit infinitum ens, eò quòd albedo nō est perfectio simpliciter, sed secundum propriā rationē valde limitata perfectio. ¶Ad secundum concedo sequelam quantùm ad illas propositiones, Ratio sapientiæ diuinæ est ratio diuinæ iustitiæ, & est ratio diuinæ misericordiæ, & est ratio Diuinæ essentiæ: dum modo nomine rationis intelligatur res ipsa significata secundùm suam quidditatem, & non prout subest nostræ rationi & nostris

Universidad de Deusto
Biblioteca

conceptibus. Sic enim negatur sequela propter appellationem rationis. Est enim sensus quòd diuina sapientia quatenus subest conceptui sapientiæ, subest etiam conceptui iustitiæ. Et propter eandem rationem negatur illa propositio simpliciter, Attribum sapientiæ est attributum iustitiæ: eò quòd sensus est, quòd eodem conceptu attribuimus Deo sapiẽtiam & iustitiã; quod constat esse falsum. Et ad probationem sequelæ, respondetur, quòd ita res habet, quòd sola distinctio rationis extremorum nunquam falsificat propositionem affirmatiuam. Sed tamen ipsa nõ sufficit vniuersaliter reddere veram propositionem si admisceatur aliqua proprietas logicalis, propter quam significatio totius propositionis reddatur falsa, vt v.g. hæc propositio est hæretica, Essentia diuina generat, & tamen hæc est vera; Generans est Essentia diuina (substantiuè accepto subiecto) cùm tamen extrema vtriusque propositionis nõ differant nisi sola ratione. Tamen quia essentia non significat suppositum, verbũ, generat, quod est adiectiuum, applicat significatum formale ad significatum immediatum subiecti prout à nobis intelligitur, & sit sensus, quòd ipsa Diuina essentia producit aliquid distinctum à se, vel quod sunt duę essentiæ vna generans & alia genita. ¶ Ad tertium iam diximus quæstione præcedenti artic. 5. quomodo intellectus & voluntas possint esse principia duarum personarum & duarum processionum realiter distinctarum. Ad confirmationem concedo absolutè, quòd Deum velle est Deum intelligere: quia in illa propositione non importatur aliqua relatio opposita, neque est aliqua proprietas logicalis propter quam falsificetur illa propositio magis quàm ista, diuina voluntas est diuinus intellectus. Neq; inde sequitur, diuinas processiones realiter non distingui, sicut dictum est iam quæstione præcedẽti artic. 5. Ad secundam confirmationem negatur sequela. Nam licet idem sit in Deo velle & intelligere: tamen non est eadem relatio rationis ex parte Dei ad peccatum secundum quòd Deus est volens, & secundum quod est intelligens. Nam peccatum refertur ad diuinum intellectum non vt ad causam, sed vt obiectum speculatiuè cognitum. Cæterum ad voluntatem non potest referri nisi vt ad causam: quia Deus omnia quæcunque voluit fecit. Vnde in illa consequẽtia; In Deo idem est velle & intelligere, sed intelligit peccata, ergo vult peccata, variatur appellatio. ¶ Ad quartum respondetur, quòd ille Theologicæ demonstrationes reuera non procedunt ex causa, sed solum procedũt ex ratione, quæ nobis est causa cognoscendi, quanuis non sit causa essendi. Et ad hoc sufficit distinctio rationis ratiocinatæ fundata in eminentia rei cognitæ. ¶ Ad quintum, concessõ antecedenti, nego consequentiã. In hoc enim consistit mysterium Trinitatis, q̃ vna res simplicissima est tres res realiter distinctæ & oppositæ inter se: nullam autẽ habentes distinctionem cum essentia præter distinctionẽ rationis. Et per hoc respondetur ad confirmationem sufficit enim ad veritatem illarum propositionũ distinctio rationis ratiocinatæ, propter quam fit diuersa compositio in mente, vt quanuis sit verum quod Pater per generationem communicat Filio essentiam, nõ tamen sit verum, quòd communicat paternitatem. Et per hoc patet ad secundam confirmationem. ¶ Ad sextum & vltimum argumentum, in quo non modica est difficultas, variè respondent Thomistæ. Nam Torres super hunc articulum illo argumento conuictus ait, quòd quanuis paternitas intrinsecè in suo conceptu claudat diuinam essentiam, nihilominus diuina essentia non claudit intrinsecè in suo formali conceptu ipsas relationes, sed potius ita se habet diuina essentia ad omnia attributa diuina tam absoluta quàm relatiua, sicut se habet ens ad omnes res cuiuslibet generis. Nam sicut ens claudit intrinsecè in re cuiuslibet generis: ita diuina essentia in qualibet perfectione diuina siue absoluta siue relatiua. Sed sicut ens non claudit intrinsecè quamlibet rem cuiuslibet generis: ita diuina essentia non includit intrinsecè in suo formali conceptu relationes diuinas.

Sed oppositam sententiam, scilicet quod Diuina essentia includat intrinsecè diuinas relationes, docuit Caietanus q. 27. art. 2. circa tertium vbi D. Thomas videtur eandem sententiam docere, dum inquit. In ipsa perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi sicut & quæcũque ad eius perfectionem spectant. Sed inquit Torres vbi supra, quòd D. Thomas loquitur de continentia communicationis, & non de continentia essentiali, ac si diceret D. Thomas, quòd natura diuina est communis Verbo & eius principio, scilicet Patri, non tamen ita quòd Pater & Verbum intrinsecè in cõceptu essentiæ includantur. Verum hæc intelligẽtia videtur deesse truere contextum literæ. Ait enim D. Thomas, diuinas personas eodem modo contineri in essentia sicut quæcunque alia, quæ ad eius perfectionem spectant, sed alia attributa, vt sapientia & iustitia continentur in Diuina essentia intrinsecè & essentialiter, ergo & verbum & principium verbi.

Nobis ergo magis placet sententia Caietani. Et probatur. Quia si diuinæ relationes non pertinent intrinsecè & essentialiter ad essentiam, ergo pertinent extrinsecè vel accidentaliter. Et confirmatur exemplo quo vtitur ipse Torres. Nam quanuis ens sit essentiale homini, at rationi entis accidit, quòd sit homo aut equus, ergo similiter hæc propositio erit vera, Deo vel diuinæ essentiæ accidentaliter competit esse Patrem. Et confirmatur secundo. Diuina essentia necessario est Pater, sed necessariò esse Patrem non competit ei tanquam propria passio, neque tanquam modus distinctus ex natura rei à Diuina essentia, ergo competit ei esse Patrem necessitate intrinseca, scilicet ratione esse quod omnino est ipsa essentia. Probatur secundo. Quicquid essentialiter competit diuino esse etiam cõpetit intrinsecè & essentialiter Diuinæ essentiæ, sed diuino esse infinito conuenit intrinsecè esse Patrem & Filium & Spiritum sanctum, ergo & diuinæ essentiæ. Probatur minor. Quia aliàs non esset intrinsecè & essentialiter infinitum esse: siquidem non intrinsecè & essentialiter est Trinitas personarum, quę ex maxima perfectio. Et denique probatur. Nam si Diuina essentia non includit intrinsecè & essentialiter diuinã personã, sequitur q̃ nõ subsistit per aliquid intrinsecũ & essentiale sibi. Probatur sequela. Quia reuera nõ subsistit nisi per hoc quod in tribus personis habet subsistẽtiã. Neq; enim est quæ ta subsistentia distincta à tribus incõmunicabilibus, ergo si diuina essentia nõ includit illas intrinsecè & essentialiter, nõ habet ex propria & intrinseca ratione subsistere. Et cõfirmatur. Quia aliàs Diuina essentia posset videri à beato quantum ad omnia intrinseca & essentialia,

tialia, non visis proprietatibus personalibus, quod vniuersi Thomistæ negant esse possibile etiam secundùm potentiam Dei absolutam.

Ad argumentum ergo vltimum in forma respõdetur, nego sequelam. Ad probationem concedo antecedens & nego consequentiam. Nam in consequẽti cum dicitur, quicquid formaliter est Diuina essentia; distributio fit etiam pro relatiuo oppositio paternitati, ac proinde eodem modo peccat argumentũ ac si diceremus; Pater est hæc essentia, & hęc essentia est Filius, ergo Pater est Filius. Et per hoc patet ad secundam consequentiam ibidem factam. Ad cõfirmationẽ ex regula anteprædicamentali, Cum quidpiam de quopiam &c. Respondetur, si ad diuina extẽdenda est regula, necessarium esse vt intelligatur de ijs quæ de prædicato dicuntur absolutè nõ relatiuè. Et possumus aliquo modo exẽplum proferre in creaturis si ita dicamus. Hæc actio est hic motus, & hic motus est hæc passio, ergo hæc actio est hæc passio. Quam consequẽtiam omnia logicus & Metaphysicus negat, quanuis aliàs videatur syllogismus expositorius.

Sed dicet aliquis exemplum non quadrare: nam hic motus non est de essentia & quidditate huius actionis: neque rursus hæc passio intrinsecè & essentialiter prædicatur de hoc motu, quod requirebatur ad verificationem regulæ. Respondetur, fatemur quòd non possit fimile per omnia exẽplum proferri. Nihilominus posset aliquis respõdere, quòd est intrinsecum & essentiale huic actioni singulari, quòd sit hic motus: & rursus de ratione huius motus singularis est, quòd sit hæc passio: & nihilominus consequens est falsum, hæc actio est hæc passio, propter oppositionem relationũ, quæ annexæ sunt huic actioni & huic passioni. Et tandem nos non intendimus demonstrare quomodo cùm sit hæc vnica Essentia diuina intrinsecè includẽs in se omnem personalitatem diuinam, nihilominus vna personalitas negetur de alia personalitate: sed sufficit nobis respondere ad argumentum quod factum est, quòd non conuincit paternitatem esse filiationem. Quia sicut in creaturis & rebus imperfectis, qualis est motus, inuenitur illa consequentia non esse bona, hæc actio est hic motus, hic motus est hæc passio, ergo hæc actio est hæc passio: ita etiam in diuinis, imò multò magis propter infinitam perfectionem essendi, inuenitur hęc essentia intrinsecè includens omnem proprietatẽ personalem; & nihilominus proprietates personales adinuicem nõ dicuntur propter oppositionẽ relationis. Vnde non est incõueniens q̃ filiatio vel paternitas essentialiter & intrinsecè conueniant essentiæ, & inter se distinguantur realiter: quia nõ respiciunt essentiã vt cõmunicabilem; sed tanquàm proprietates quibus Diuina essentia constituitur in esse personali incõmunicabili. Ad secũdam confirmationem respõdetur, quòd D. Thomas loquitur de prioritate secundùm ordinem nostri intellectus. Cæterum secundùm ordinem ipsius rei si propria & quidditatiua definitione definiretur, nihil ibi prius aut posterius est, neque quicquam est quod non sit intrinsecum essentiæ, sed sola inuenitur realis distinctio oppositarum relationum. Et hæc doctrina maximè obseruanda est: quia sæpè loquimur secundum nostrũ modum intelligendi, & dicimus quod in conceptu essentiæ non includitur formaliter relatio aut paternitas. Quod est dicere, prout à nobis cõcipitur in ratione essentiæ. Sunt enim in nobis diuersi conceptus Diuinæ essentiæ & diuinæ relationis. Non tamen negandum est, quin quælibet diuina relatio essentialiter & intrinsecè includatur in essentia non secundùm rationem communicabilis. In quo fortasis aliqui falluntur, qui negant diuinas relationes includi quidditatiuè in ipsa Diuina essentia; quia putant statim sieri consequens, quòd includantur communicabiliter. Faciunt enim hoc argumentum; Si paternitas includitur in essentia secundum se quidditatiuè, ergo Pater communicans Filio totam essentiam communicat etiam paternitatem. Ad quod argumentum nos negamus consequentiam. Pro cuius maiori intelligentia aduerte, quòd dupliciter dicimus nos aliquid competere Diuinæ essentiæ quidditatiuè & essentialiter: vno modo quatenus Diuina essentia communicabilis est tribus personis; & ita de ratione eius est sapientia, iustitia & omnia alia attributa absoluta & quæ immediatè dicunt relationem ad creaturas, vt dominus, dominatio. Altero modo attribuimus ipsi Diuinæ essentiæ quidditatiuè & essentialiter aliqua prædicata quæ competunt ei non secundùm rationem communicabilis, sed secundùm rationem constituibilis in esse personali incommunicabili: & vtrumque istorum pertinet ad quidditatem vnius simplicissimæ Deitatis; ita vt si secundùm se definiretur Deitas non minus poneretur in illa definitione Trinitas personarum, quàm vnitas sapientiæ & aliorum absolutorum. Sed tamen relatio personalis respicit essentiam in quantum illã cõstituit in esse personali incommunicabili. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter abinuicem distinguantur.

167

1.q. 30. ar. 1. có. Et po. q. 1. ar. 5. & 6. co.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd relationes, quæ sunt in Deo, realiter abinuicẽ nõ distinguantur. Quæcũq; enim vni & eidem sunt eadem, sibinuicẽ sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existẽs est idem secundùm rem cum Diuina essentia. Ergo relationes secundùm rem abinuicem non distinguuntur.

¶ 2 Præterea. Sicut paternitas & filiatio secũdùm nominis rationẽ distinguũtur ab Essentia diuina, ita & bonitas & potẽtia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem nõ est aliqua realis distinctio bonitatis & potentiæ diuinæ. Ergo neque paternitatis & filiationis.

¶ 3 Præterea. In diuinis nõ est distinctio realis nisi secundũ originẽ, sed vna relatio nõ videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter abinuicem.

SED contra est quod dicit Boet. in lib. de Trinit †. quòd substantia in diuinis continet vnitatem, relatio multiplicat trinitatẽ: si ergo relationes non distinguuntur abinuicem realiter, non erit in diuinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Non multum à fine lib.

RESPONDEO dicendum, q̃ ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicunque attribuitur homo, oportet quòd attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus vnius ad alterũ, secundùm quẽ aliquid alteri opponitur relatiuè.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Arti. 1. huius quæst.

Cùm igitur in Deo realiter sit relatio (vt dictum est †) oportet quòd realiter sit ibi oppositio. Relatiua autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Vnde oportet q̃ in Deo sit realis distinctio, non quidē secundum rem absolutam quę est essentia, in qua est summa vnitas & simplicitas, sed secundum rem relatiuam.

Lib. 3. Physic. tex. 21. tom. 2.

AD primum ergo dicendum, q̃ secundùm Philosophum in 3. Physic. † argumentum illud tenet, quòd quæcunque vni & eidem sunt eadem, sibinuicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re & ratione, sicut tunica & indumentū: non autē in his quæ differunt ratione.

Lib. 3. Physic. tex. 22. tom. 2.

Vnde ibidem dicit † quòd licet actio sit idem motui, similiter & passio: non tamen sequitur q̃ actio & passio sint idem: quia in actione importatur respectus vt à quo est motus in mobili; in passione verò vt qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundùm rem cum Essentia diuina, & similiter filiatio, tamē hæc duo in suis proprijs rationibus important oppositos respectus. Vnde distinguuntur abinuicem.

AD secundum dicendum, quòd potentia & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Vnde non est similis ratio.

AD tertium dicendum, quòd quanuis relationes, propriè loquendo non oriantur vel procedant abinuicem, tamen accipiuntur per oppositum secūdùm processionem alicuius ab alio.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua, & ratio est. Quia in Deo realiter est relatio opposita relationi: sed relatiuè opposita in sui ratione includunt distinctionem realem, ergo in Deo sunt relationes realiter distinctæ.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo quædam sunt breuiter aduertenda. Primo quidem, q̃ conclusio intelligenda est de relationibus realibus, quæ sunt in Deo oppositæ adinuicem. De his enim procedit ratio conclusionis. Vnde quanuis in Deo ponātur quatuor relationes reales, scilicet Paternitas & Filiatio, Processio & Spiratio; tamen non quælibet illarum à qualibet realiter distinguitur, sed à sibi opposita, vt spiratio non distinguitur realiter à filiatione, neque à paternitate, sed à processione cui opponitur. Atque in hoc sensu tam certa est cōclusio, quàm certum est, diuinas personas inter se realiter distingui ipsis relationibus oppositis: imò verò personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. ¶ Nota secundò circa solutionem ad primum quòd illa maxima, Quæcūque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, variè explicatur à doctoribus. Sed explicatio est D. Tho. in hoc loco, q̃ sit intelligenda in ijs quæ sunt idem vni tertio re & ratione, non autem in ijs quæ differunt ratione. Et affert ex Philosopho. 3. Physic. dicente, q̃ licet actio sit idem motui, similiter & passio; non tamen sequitur q̃ actio & passio sint idem: quia in actione importatur respectus vt à quo est motus in mobili, in passione verò, vt qui est ab alio. Aduerte tamen q̃ D. Thomas nō affirmat, q̃ solùm in synonimis verificetur illa maxima: alioquin tota syllogismorum structura rueret, in quibus ex connexione medij cum extremitatibus, etiā si ratione differant, colligitur connexio extremitatum inter se. Vt v.g. Omne animal rationale est risibile, Petrus est animal rationale, ergo Petrus est risibilis, qui est bonus syllogismus, & tamē ratione differunt extremitates ab ipso medio & inter se. Sed D. Thom. voluit docere, q̃ illa maxima instantiā patitur in ijs, quæ non sunt eadē re & ratione, nō quia solùm ratione differāt; sed quia distinctio rationis propter diuersum modum quo significātur extrema solet esse in causa q̃ cōmitta tur aliquis defectus logicalis in ipsa consequētia. Potest esse alia intelligentia D. Tho. vt per hoc quod dixit in ijs quæ sunt idē re & ratione, intelligat nomine rationis diffinitionē formalem: & hoc modo homo & animal nō differūt ratione, quia diffinitio animalis includitur intrinsecè in definitione hominis. Cæterùm actio & passio nō sunt eadē motui re & ratione. Sed hæc intelligentia nō est ad mentē D. Tho. Quia in ijs quæ sunt idē re & ratione posuit exēplum; sicut tunica & indumentū, ergo per rationem intellexit conceptum mentis. Deinde definitio motus includitur in definitione actionis de qua loquebatur Arist. & similiter in definitione passionis, & tamen actio & passio non sunt idem inter se. ¶ Alia explicatio est Caietani, scilicet q̃ ea quæ sunt idē vni tertio, sint etiā eadem inter se illa identitate & nō maiori, quàm sit identitas cū illo tertio. Et ita paternitas & filiatio, quia sunt idem cum Diuina essentia, sunt etiā idē inter se substantialiter, nō tamē personaliter. Sed hæc etiā explicatio patitur suā calumniā. Quia vt iam diximus articulo præcedēti, paternitas & essentia formaliter sunt idē & sese adinuicē includunt intrinsecè & essentialiter, sicut etiā filiatio & essentia si secundùm se diffinirentur, ergo oportebat secundùm Caietanum q̃ filiatio & paternitas eodē modo identificarētur inter se. ¶ Denique optimus modus dicēdi videtur esse, q̃ illa maxima habeat locū vniuersaliter, quando aliqua sunt eadē vni tertio singulari & incōmunicabili. Et quoniā in diuinis paternitas & filiatio sunt idem vni Essentiæ diuinæ singularissimæ, nō tamen incōmunicabili; ideo non sequitur q̃ sint idem inter se. Cæterùm in rebus creatis nō inuenitur vna singularis essentia communicabilis pluribus suppositis, & propterea nō potest proferri aliquod exēplum simile mysterio Trinitatis. Notandum est tertio circa solutionē ad tertium, quod supra diximus q. 27. art. 4. dubio tertio in fine, q̃ ordo originis inter ipsas processiones nō ita intelligēdus est, vt processio processionē producat. Ecce hic in solutione ad tertium quomodo D. Tho. loquatur similiter de relationibus, vbi ait, q̃ relationes, propriè loquēdo, nō oriuntur vel procedunt adinuicē, sed tamen accipiuntur per oppositum secundùm processionē alicuius ab alio. Et hoc notetur pro modo loquendi in mysterio Trinitatis: nō enim dicemus, quòd paternitas producis filiationem, sed quòd Pater producit Filium.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm in Deo sint tātū quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio & processio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio & processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum: quæ videntur esse relationes reales,

reales, neque sub prædictis continentur. Nō ergo sunt solum quatuor relationes in Deo.

¶ 2 Præterea. Relationes reales accipiuntur in Deo secundùm processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitū, vt Auic. dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

Met. ar. 2. Qui ar. 2.

¶ 3 Præterea. Ideæ sunt in Deo ab æterno, vt supra dictum est †, non autem distinguuntur ab inuicē nisi secundùm respectum ad res, vt supra dictum est †: ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

¶ 4 Præterea. Æqualitas & similitudo & identitas sunt relationes quædam, & sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quàm quæ dictæ sunt.

SED contra videtur quòd sint pauciores: quia secundùm Philos. in. 3. Physic.* eadem via est de Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas. Ergo videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas: & de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Lib. 3. Phys. tex. 21. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm Philos. in. 5. Metaph. † relatio omnis fundatur vel supra quantitatem vt duplum & dimidium: vel supra actionem & passionem, vt faciens & factum, pater & filius, dominus & seruus, & huiusmodi. Cùm autem quantitas non sit in Deo: est enim sine quantitate magnus, vt dicit Augustinus. † Relinquitur ergo quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata: non autem super actiones secundùm quas procedit aliquid extrinsecum à Deo: quia relationes Dei ad creaturas nō sunt realiter in ipso, vt supra dictum est †. Vnde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundùm actiones, secundùm quas est processio in Deo non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duæ tantum, vt supra dictum est *. Quarum vna accipitur secundùm actionem intellectus, quæ est processio verbi: alia secundùm actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundùm quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum vna sit procedentis à principio, & alia ipsius principij. Processio autem verbi dicitur generatio secundùm propriam rationem qua competit rebus viuentibus. Relatio autem principij generationis in viuentibus perfectis dicitur paternitas. Relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio verò amoris non habet nomen proprium, vt supra dictum est *. Vnde neque relationes, quæ secundùm ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principij huius processionis, spiratio: relatio autem procedentis, processio: quanuis hęc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, & non ad relationes.

AD primum ergo dicendum, q̃ in his in quibus differunt intellectus & intellectum, volens & volitum, potest esse realis relatio, & scientiæ ad rem scitam, & volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus & intellectum: quia intelligendo se intelligit omnia alia, & eadem ratione voluntas & volitum. Vnde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur vt procedens per actionem intelligibilem, non autem vt res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

AD secundum dicendum, quòd in nobis relationes intelligibiles ininfinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit se intelligere lapidem, & alio etiam intelligit hoc intelligere: & sic ininfinitum multiplicantur actus intelligendi, & per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia vno actu tantum omnia intelligit.

AD tertium dicēdum, quòd respectus ideales sunt intellecti à Deo. Vnde ex eorum pluralitate non sequitur, quòd sunt plures relationes in Deo: sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

AD quartum dicendum, quòd æqualitas & similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum: vt infra patebit *.

q. 41. ar. 4. ad. 3.

AD quintum dicendum, quòd via est eadem ab vno termino ad alterum & è conuerso, sed tamen respectus sunt diuersi. Vnde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio patris ad filium, & è conuerso. Sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Et planè colligitur ex dictis in quæst. 27. & in hac. 28. Nam cùm sint duæ processiones in Deo, necesse est considerare binas relationes oppositas, quæ fundatur super ipsas processiones.

COMMENTARIVM.

HIC aduertendum est id quod articulo præcedenti diximus, vnam ex his quatuor relationibus, scilicet spirationem actiuam nō distingui realiter à filiatione neque à paternitate, quia nō opponitur illis: sed solùm distingui realiter à processione Spiritus sancti, cui opponitur. De qua re ampliùs dicetur quæst. 32. artic. 3. Partim etiam aliqua spectant ad quæst. 30. art. 2.

Aduertat hoc in loco nouitius Theologus, quàm † meritò deinceps breuiores sunt futuræ disputationes: quoniam in prædictis duabus quæstionibus, omnia quę ad fundamentum totius mysterij de Trinitate pertinent, abundē satis explicata sunt. Hoc aduerterim propter eos qui sancti Doctoris explicationem completam esse non arbitrātur, nisi articulis singulis, æqualia cōmentaria adiecta esse conspexerint. Quæ res à sacræ Theologiæ præceptore aliena esse debet, vt in principio huius Primæ partis adnotauimus. Scio quosdam me reprehendisse, quòd in hoc maximo Trinitatis mysterio differendo breuior fuerim in quibusdam quæstionibus pertractandis, quàm illarum dignitas requirebat. Ego verò nequeo satis mirari, quænam causa sit quæ ad huiusmodi censuram proferendam impulerit. Doctissimus Bartholomæus Torres Canariensis Episcopus, & olim in Dialecticis præceptor meus, commentaria in decem & septem quæstiones S. Thomę de ineffabili Trinitatis mysterio edidit. Is postquam in quæstiones. 27. & 28. suis numeris absolutum tractatū complexus esset; reliqua, vt in eo libro patet, breuiter absoluit: & in explicatione literæ D. Tho. tantùm versatur. Cuius rei causam ipsemet in principio huius quæstionis. 29. eleganter perhibet his verbis: Nam quæstiones (inquit) quæ in vnoquoq; articulo casu emergunt, & quas D. Tho. integre alibi examinat, velle ad vnguem

Universidad de Deusto
Biblioteca

discutere, præterquam quòd præposterus ordo est doctrinæ huius edocendæ, altissimum pelagus ingrederemur: vnde non sine molestia lector prodiret, ac post laborem nihilò doctior euaderet. Hæc ille. Quòd si vir doctissimus, qui vnicum duntaxat tractatum & librũ integrum de hoc abditissimo Trinitatis mysterio componere parabat, ita sensit, qua ratione me qui in totam D. Thomæ Primam partem scholastica commentaria edere constitui reprehendunt, quòd non in omnibus quæstionibus D. Tho. differendis æqualis euaserim? Sanè mihi facillimum erat plurima dicere, & in omnibus articulis explicandis ad populum faleras venditare, verum multò pluris semper æstimaui vtilitati Theologiã addiscentium consulere, quàm vulgò vulgariter placere: & sacræ Theologiæ cognitionem inaccessibilem efficere. Valeant igitur huiusmodi detractores, qui nihil bene dictum esse putant, nisi quod ipsi multo labore magnisq; ambagibus adinuenerint.

QVÆSTIO XXIX.
De personis diuinis.

PRÆMISSIS autem his quę de processionibus & relationibus prænoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primò secundum considerationem absolutam, & deinde secundum comparatiuam considerationem. Oportet autem absolutè de personis, primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: primò quidem significatio huius nominis persona. Secundò verò numerus personarum. Tertiò, ea quæ cõsequuntur numerum personarum vel ei opponuntur, vt diuersitas & similitudo & huiusmodi. Quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

¶ CIRCA primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrũ sit cõueniẽs diffinitio personæ, scilicet, persona est rationalis naturæ indiuidua substantia.

169 3. q. 2. ar. 2 cor. & 1. d. 25. art. 1. & post. q. 9. art. 2. & de vnio art. 1. † Tertia pagina à principio libri.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd incompetens sit diffinitio personæ, quam Boetius † assignat in libro de duabus naturis quæ talis est, Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Nullum enim singulare diffinitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconuenienter diffinitur.

¶ 2 Præterea. Substantia (prout ponitur in diffinitione personæ) aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda: si pro substantia prima, superfluè additur indiuidua, quia substantia prima est substantia indiuidua: si verò stat pro substantia secunda, falsò additur & est oppositio in adiecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo diffinitio est malè assignata.

¶ 3 Præterea. Nomẽ intentionis nõ debet poni in diffinitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret, homo est species animalis. Homo enim est nomen rei, & species est nomen intentionis. Cùm igitur persona sit nomen rei: significat enim substantiã quandã rationalis naturæ. Ergo inconuenienter indiuiduum (quod est nomẽ intẽtionis) in eius diffinitione ponitur.

¶ 4 Præterea. Natura est principiũ motus & quietis in eo quod est per se & non per accidens, vt dicitur in 2. Physic. † Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo & in Angelis. Non ergo in diffinitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

¶ 5 Præterea. Anima separata est rationalis naturæ indiuidua substantia: non autem est persona. Inconuenienter ergo persona sic diffinitur.

RESPONDEO dicendum, quòd licet vniuersale & particulare inueniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo indiuiduum inuenitur in genere substantiæ. Substãtia enim indiuiduatur per seipsam, sed accidentia indiuiduantur per subiectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo inquantum est in hoc subiecto. Vnde etiam conuenienter indiuidua substantiæ habent aliquod speciale nomẽ præ alijs. Dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. Sed adhuc quodam specialiori & perfectiori modo inuenitur particulare & indiuiduum in substantijs rationalibus, quæ habent dominium sui actus: & non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias etiam quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ: & hoc nomen est persona. Et ideo in prædicta diffinitione † personę ponitur substantia indiuidua, inquantum significat singulare in genere substantiæ: additur autem rationalis naturæ inquantum significat singulare in rationalibus substantijs.

Posita 3. gum. 1. ius art.

AD primum ergo dicendum, quòd licet hoc singulare vel illud diffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, diffiniri potest. Et sic Philos. † diffinit substantiam primam, & hoc modo diffinit Boetius personam.

In lib. prædicam. Substantia tom. 1.

AD secundum dicendum, quòd secundùm quosdam substantia in diffinitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis: neque tamen superfluè additur indiuidua, quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio vniuersalis & partis. Non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis: neque etiam manus cùm sit pars. Sed per hoc quod additur, indiuiduum, excluditur à persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo nõ est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à Verbo Dei. Sed melius dicendum est, quòd substantia accipitur communiter prout diuiditur per primam & secundam. Et per hoc, quòd additur indiuidua, trahitur ad standum pro substantia prima.

AD tertium dicendum, q̃ quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt: oportet interdũ vti differẽtijs accidentalibus loco substãtialium: puta si quis diceret, ignis est corpus simplex calidũ & siccum. Accidẽtia enim propria sunt effectus formarũ substãtialiũ & manifestant eas. Et similiter nomina intẽtionũ possunt accipi ad diffiniendum res secundũ quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerũ quę nõ sunt posita. Et sic hoc nomẽ indiuiduũ ponitur in diffinitione personæ ad designandũ modũ subsistendi, qui competit substantijs particularibus.

AD

AD quartum dicendum, quòd secundùm Philosophum in. 5. Metaph. † nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viuentiũ, quæ dicitur natiuitas. Et quia huiusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscunque motus. Et sic diffinitur natura in. 2. Physic. † Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia vniuscuiusq; rei, communiter essentia vniuscuiusque rei (quã significat eius diffinitio) vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Vnde Boet. * in codẽ lib. dicit, quòd natura est vnumquodq; informans specifica differentia. Specifica enim differentia est quæ coæplet diffinitionem, & sumitur à propria forma rei. Et ideo conuenientius fuit quòd in diffinitione personæ, quæ est singulare alicuius generis determinati, vteretur nomine naturæ, quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse quod est communissimum.

Lib. de duab. nat. in pr. pe. prin.

AD quintum dicendum, quod anima est pars humanæ speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam vnibilitatis, nõ potest dici substantia indiuidua, quæ est hypostasis vel substãtia prima, sicut nec manus, nec quæcunq; alia partium hominis. Et sic non competit ei neque diffinitio personæ, neque nomen.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Est enim illa diffinitio Boetij in lib. de duabus naturis, pag. 3. quã eleganter explicat D. Tho. in articulo & solutionibus argumẽtorum, quæ omnia attentè legenda sunt.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disputant scholastici in 1. dist. 23. vsque ad. 29. Aduertendum est autẽ quòd quanuis nomen persona apud Latinæ linguæ prophanos autores non significet substantiam, sed qualitatem, vt v. g. cùm quis dicitur assumere personam regis aut pauperis, tamen apud doctores sacros nomen persona substantiam designat. Et sic accepit Boetius in prædicta definitione personæ: Et D. Hiero. in Epistola ad Damasum, quæ incipit: Quoniam vetusto. & D. August. lib. 5. de Trinit. cap. 9. & lib. 7. cap. 6. & in eadem acceptione sacra concilia vtuntur personæ nomine cum definiunt, tres esse diuinas personas. Vnde non sine temeritate Laurentius Valla lib. 6. elegantiarum, cap. 34. Boetium reprehendit, qui personam in ea significatione definiuerit. Putat enim solam qualitatem significare, quæ cùm in Deo nulla sit, negat consequenter in Deo esse personam. Sed valeat Grammaticus cum sua temeritate & arrogantia, totius Ecclesiæ & conciliorum locutionem reprehendens. ¶ Circa fundamentum illud D. Tho. quòd substantia indiuiduatur per seipsam, accidentia verò indiuiduantur per subiectum quod est substantia, solet disputari à quibusdã quæstio Physica de principio indiuiduationis substantiæ corporeæ & accidentium. De qua re vide Caietanum in hoc loco, & nos latè disputauimus in libr. 1. de Generatione cap. 5. quæstione. 3. & partim diximus supra quæstione. 3. Nunc autem satis sit Theologo præsupponere, quod secundum communem opinionem philosophorum præsupponitur à Diuo Thoma tanquàm fundamentum ad explicandam definitionem personæ.

Adnotauit hoc in loco Doctissimus Torres vbi supra citatus est, ad maiorem explicationem definitionis personæ quid sit indiuiduum, & quid suppositum. Indiuiduum est res singularis, quæ non est apta nata esse in pluribus, vt hic homo. Suppositum autem est indiuiduum substantiæ per se subsistens, ex quibus colligit ille tria. Primum est, q̃ persona & suppositum & indiuiduum comparantur ad inuicem vt inferius ad superius, nam quidquid est persona, est suppositũ, & quidquid est suppositum est indiuiduum, non tamen viceuersa. Exempla sunt manifesta, nam hic homo est persona & suppositum & indiuiduum, sed hic equus est suppositum & indiuiduum, non tamen persona. Et hęc humanitas in Christo est indiuiduum & non suppositum, quoniam non per se existit. Secundum est, quòd manus separata à toto non est suppositum, quia estò actu existat per se, ordinatur tamen à natura vt existat in toto vt pars eius. Tertium est, q̃ quanuis Diuina essentia sit eadem re cum personis, non tamen est formaliter persona, cùm non sit indiuidua substantia, quin potius communis tribus personis. Et eadem ratione spiratio actiua communis Patri & Filio non est persona. At vero circa prædictam doctrinam quædam mihi obseruanda videntur. Primò quidem circa primum corolarium quod ille intulit aduerto, q̃ hæc humanitas Christi Domini proprius dicitur indiuidua, quàm indiuiduum, etenim indiuiduum in genere neutro suppositũ videtur significare. Deinde secundum quod intulit, manum separatam à toto non esse suppositum, mihi falsum videtur, propterea quod iam illa vere non est manus: vnde neque à natura ordinatur vt existat in toto & compleat perfectum indiuiduum substantiæ. Quare melius exemplum est quod ibidem apponit de anima rationali, quæ cum sit eadem quæ fuerat in corpore, ad idem ordinem habet quãtum est ex se, ad quod fuerat creata. Tertium denique quod ait, Diuinam essentiã non esse formaliter personam, distinctione opus habet. Nã si loquatur de formalitate secundum nostrum conceptum limitatum, faciet hunc sensum, q̃ Diuina essentia non concipitur à nobis formali conceptu personæ, & hic sensus est verus. Si autem sit sensus, q̃ ipsa Diuina essentia in sua quidditate intrinseca & prout in se est, non est formaliter persona, falsa est propositio. Etenim Diuina essentia in seipsa sicut formaliter est Deus, ita formaliter est Deus trinus & vnus, atque adeo non solum est persona, sed etiam tres personæ. De qua re in superioribus multa diximus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm persona sit idẽ quod hypostasis, subsistentia & essentia.

170 1. d. 23. ar. 3. Et post. q. 9. art. 1. † In. 3. pa. à prin. lib.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd persona sit idem quod hypostasis, subsistentia & essentia. Dicit enim Boet. † in lib. de duabus naturis, q̃ Græci naturæ rationalis indiuiduæ substantiam hypostaseos nomine vocauerunt. Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

¶ 2 Præterea. Sicut in diuinis dicimus tres personas, ita in diuinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset,

Universidad de Deusto
Biblioteca

esset,nisi persona & subsistentia idem significarent.Ergo idem significant persona & subsistentia.

¶ 3 Præterea.Boet. dicit in com. prædicamentorum,quòd vsia(quod est idem quod essentia)significat compositum ex materia & forma. Id autem quod est compositum ex materia & forma,est indiuiduum substantiæ: quod & hypostasis & persona dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

Aliquãtulũ à prin. lib. vdz. 3. pa. à prin. SED contra est quod Boet. * dicit in lib. de duabus naturis,quòd genera & species subsistunt tantum, indiuidua verò non subsistunt tantum,verumetiã substant.Sed à subsistẽdo dicũtur subsistentiæ,sicut à substãdo substãtiæ vel hypostases.Cũ igitur esse hypostases vel personas non cõueniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idẽ quod subsistẽtiæ.

¶ 4 Præterea.Boet. dicit in com. prædicamentorum,q̃ hypostasis dicitur materia: vsiosis autem(id est subsistentia)dicitur forma. Sed neq; forma neq; materia potest dici persona.Ergo persona differt à prędictis.

Lib.5.Metaph. text. 15.to.3. RESPONDEO dicendum, q̃ secundum Philosophum in. 5. Metaph.† substantia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur substantia quidditas rei, quã significat diffinitio,secundùm quod dicimus q̃ diffinitio significat substantiã rei. Quam quidẽ substantiã Græci vsiam vocant,quod nos essentiã dicere possumus.Alio modo dicitur substãtia subiectum vel suppositũ, quod subsistit in genere substantiæ.Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest & nomine significãte intentionem. Et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem. Quę quidem sunt res naturæ, subsistentia, & hypostasis secundùm triplicẽ consideratione substantiæ sic dictæ.Secundùm enim quod per se existit:& non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se exist̃unt. Secundum verò quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ, sicut hic homo est res naturæ humanæ: secundùm verò q̃ supponitur accidentibus,dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarũ, hoc nomen, persona, significat in genere rationaliũ substantiarum.

AD primum ergo dicendũ, quòd hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet quòd signiſicet quodcunque indiuiduum substantiæ:sed ex vsu loquendi habet quòd sumatur pro indiuiduo rationalis naturæ ratione suæ excellentiæ.

AD secundum dicendum , quòd sicut nos dicimus in diuinis pluraliter tres personas & tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases.Sed quia nomen substantiæ quod secundùm proprietatem significationis respondet hypostasi æquiuocatur apud nos:cum quandoque significet essentiam,quandoque hypostasim,ne posset esse erroris occasio , maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam quàm substantiam.

AD tertium dicendum , q̃ essentia proprie est id quod significatur per diffinitionem. Diffinitio autem complectitur principia speciei: non autem principia indiuidualia. Vnde in rebus compositis ex materia & forma,essentia significat non solum formam , nec solũ materiam,sed compositum ex materia & forma communi,prout sunt principia speciei.Sed compositum ex hac materia & ex hac forma habet rationẽ hypostasis & personæ. Anima enim & caro & os sunt de ratione hominis.Sed hæc anima & hæc caro & hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis & persona addunt supra rationem essentiæ principia indiuidualia,neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia & forma:vt supra dictum est †, cùm de simplicitate diuina ageretur. Q.3.ar.

AD quartum dicendum , quòd Boet. dicit genera & species subsistere inquantum indiuiduis aliquibus competit subsistere , ex eo quòd sunt sub generibus & speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis, non quòd ipse species vel genera subsistant,nisi secundùm opinionem Platonis : qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Substare verò competit eisdẽ indiuiduis in ordine ad accidentia quæ sunt præter rationem generum & specierum.

AD quintum dicendum est , q̃ indiuiduum compositum ex materia & forma habet quòd subsistet accidenti ex proprietate materiæ. Vnde & Boet. dicit in libro.2. de Trin.† Forma simplex subiectũ esse non potest.Sed quod per se subsistat habet ex proprietate suæ formæ , quæ non aduenit rei subsistenti ,sed dat esse actuale materiæ vt sic indiuiduum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ , & vsiosim siue subsistentiam formę,quia materia est principium substandi,& forma est principium subsistendi. Lib. de duab. nat. ante medium.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Substantia aliquando accipitur pro quidditate & essentia rerum , aliquando verò designat suppositum quod subsistit in genere substantiæ.

Secunda conclusio. Substantia accepta in secunda acceptione aliquando significatur nomine secundæ intentionis,& sic dicitur suppositum, aliquando verò significatur nomine primæ intentionis tripliciter. Dicitur enim res naturæ , & subsistentia , & hypostasis.

Tertia conclusio.Hoc nomen,persona, significat in genere rationalium substantiarum idem quòd illa tria nomina significant communiter in toto genere substantiæ.

Quarta conclusio ad tertium. Essentia in compositis & materialibus substantijs non est idem quod persona.Addit enim persona supra essentiam principia indiuidualia.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo duo breuiter aduerte. Alterum est, quòd quanuis D. Tho. non respondeat ad titulum articuli directè & expressis verbis,tamen ex tertia & quarta conclusionibus colligitur responsio , quæ consistit in hoc, quòd hypostasis & subsistentia habent se sicut superius & communius respectu personæ , ita sanè quòd omnis persona est hypostasis & subsistentia, non tamen viceuersa.

Alterum est circa secundam conclusionem notandum,q̃ suppositum dupliciter potest accipi. Vno modo physicè,& ita idem est quod hypostasis, & est nomen primæ intentionis. Altero modo dicitur suppositum Logicè,quatenus substat prædicatis, & ita accipitur à D.Tho. cùm dicit esse nomẽ secundæ intẽtionis. Circa quartã conclusionem vide supra dicta quæst. 3. ARTI-

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm nomen Personæ sit ponendum in diuinis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in diuinis. Dicit enim Dionys.† in princip.de diuin.nomin. Vniuersaliter nõ est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta diuinitate,præter ea quæ diuinitus nobis ex sanctis eloquijs sunt expressa. Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra Scriptura noui vel veteris testamenti.Ergo non est nomine personæ vtendum in diuinis.

¶ 2 Præterea.Boet.dicit in lib.de du.na.† Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdijs tragœdijsque homines repræsentabant. Persona enim dicta est à personando,quia concauitate ipsa,maior necesse est vt voluatur sonus. Græci verò has personas prosapa vocant ab eo quòd ponantur in facie , atque ante oculos obtegant vultum. Sed hoc non potest competere in diuinis , nisi fortè secundùm metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

¶ 3 Præterea. Omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere: cùm secundùm Boet.* significet id quod subijcitur accidẽtibus,quę in Deo non sunt.Hieron.† etiam dicit,quod in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen personæ non est dicendum de Deo.

¶ 4 Præterea. A quocunq; remouetur diffinitio, & diffinitum. Sed diffinitio personæ supra posita † nõ videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursiuam cognitionem,quæ non competit Deo,vt supra ostensum est †.Et sic Deus non potest dici rationalis naturæ.Tum etiam quia Deus dici non potest indiuidua substantia , cùm principium indiuiduationis sit materia:Deus autem immaterialis est. Neq; etiam accidentibus subsistat,vt substantia dici possit.Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

SED contra est quod dicitur in symbolo Athanasij, Alia est persona Patris: alia Filij:alia Spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum,quòd persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Vnde, cùm omne illud quod est perfectionis,Deo sit attribuendum, eo q̃ eius essentia continet in se omnem perfectionẽ:conueniens est vt hoc nomen,persona,de Deo dicatur.Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis,sed excellentiori modo:sicut & alia nomina,quæ creaturis à nobis imposita Deo attribuuntur , sicut supra ostensum est *, cùm de diuinis nominibus ageretur.

AD primum ergo dicendum , quòd licet nomen personæ in Scriptura veteris vel noui testamenti non inueniatur dictum de Deo:tamen id quod nomẽ significat multipliciter in sacra Scriptura , inuenitur assertũ de Deo, scilicet, quòd est maximè per se ens & perfectissimè intelligens.Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundùm vocem quæ sacra Scriptura de Deo tradit,sequeretur quòd nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel noui testamenti.Ad inueniendum autem noua nomina antiquam fidem de Deo significantia,coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc nouitas vitanda est cùm non sit prophana,vt pote à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus prophanas vocum nouitates vitare. 1.ad Timoth.vltimo. In epist. ad Damas. Quoniam vetusto. tomo. 2.

AD secundum dicendum , quòd quanuis hoc nomen,Persona , nõ conueniat Deo quãtum ad id à quo impositum est nomen,tamen quantum ad id quod significandum imponitur,maximè Deo cõuenit. Quia enim in comœdijs & tragœdijs repræsentabantur aliqui homines famosi,impositum est hoc nomen,persona,ad significandum aliquos dignitatem habẽtes. Vnde consueuerunt dici personæ in Ecclesijs quæ habent aliquam dignitatem.Propter quod quidam diffiniunt personam dicentes, quòd persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinẽte.Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere : ideo omne indiuiduum rationalis naturæ dicitur persona, vt dictum est *. Sed dignitas diuinæ naturæ excedit omnem dignitatem.Et secundùm hoc maximè competit Deo nomen personæ. Art. 1. huius quæst.

AD tertium dicendum , quòd nomen, hypostasis, non competit Deo quantum ad id à quo est impositũ nomen:cum non subsistet accidentibus. Competit autẽ quantum ad id quod est impositum ad significeandum rem subsistentem.Hieron.† autem dicit,sub hoc nomine venenum latere: quia antequam significatio huius nominis esset plenè nota apud Latinos: hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, vt confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases: propter hoc quòd nomen substantiæ (cui respondet in græco nomen hypostasis) communiter accipitur apud nos pro essentia. In epist. ad Damas. Quoniam vetusto. tomo. 2.

AD quartum dicendum, quòd Deus potest dici rationalis naturæ secundùm quod ratio non importat discursum,sed cõmuniter intelligibilem naturam. Indiuiduum autem Deo competere non potest quantum ad hoc,quòd indiuiduationis principium est materia, sed solum secundùm quod importat incommunicabilitatem. Substantia verò conuenit Deo secundũ quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd diffinitio superius à Boet.† data,non est diffinitio personæ,secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricard. de sancto Victo.* corrigere volens hanc diffinitionem, dixit, quòd persona secundum quod de Deo dicitur , est diuinæ naturæ incommunicabilis existentia. Art. 1. huius quæst. arg. 1. Libr. 4. de Tri. c. 18. & 32.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua , & ratio est. Quia omne illud quod est perfectionis,attribuẽdum est Deo; sed persona significat id quod est perfectissimum in tota natura,scilicet,subsistens in natura rationali siue intellectuali,ergo &c.

Secunda conclusio ad primum. Nomen personæ non inuenitur in sacra Scriptura dictum de Deo, tamen id quod nomen significat multipliciter in sacra Scriptura inuenitur assertum de Deo , scilicet , quòd est maximè per se ens,perfectissimè intelligens.

Tertia conclusio ad secundum & tertium . Hoc nomen persona & hoc nomen hypostasis non competunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

petunt Deo, quantum ad id à quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maximè Deo competit.

Vltima conclusio ad quartum. Indiuiduum competit Deo solum secundum quòd importat incommunicabilitatem, non autem secundùm quod indiuiduationis principium est materia.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo explicandum nobis est, quid significetur per has voces, HYPOSTASIS, SVBSTANTIA, SVBSISTENTIA, PERSONA, ET ESSENTIA. Pro quo aduertendū est, quòd quanuis ex sacris literis constet esse in Deo non solùm vnitatem, sed etiam Trinitatem. Dicitur enim in. 1. cano. Ioan. c. 5. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater & Verbum & Spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt. Constat etiam apertè, quibus nominibus explicetur vnitas, dicitur enim sæpissimè quòd est vnus Deus: tamen in Sacris literis non habentur expressa nomina quibus respondeamus dum quæritur, Qui tres sunt in vna diuina essentia? Non enim habetur in sacris literis, tres personæ, tres hypostases, aut tres subsistentiæ. Hæc doctrina est D. August. lib. 7. de Trinit. c. 4. 5. & 6. Propterea ergo necessariū fuit proferre noua nomina ad respondendum hæreticis, dum quærunt, Qui tres sunt in Deo? Neque hæc nouitas vocum vitanda est ex præcepto Apostoli dicentis. 1. ad Timoth. vlt. Profanas vocum nouitates deuita. Non enim hæc nouitas vocum est profana, sed cum scripturarum sensu concordans. Et hanc doctrinam aduertat obiter scholasticus Theologus. Non enim quia aliqua opinio sit noua, ideò reijcienda, si bona ratione ex antiquis fundamentis deducitur, neque in aliquo sanæ doctrinæ aduersatur. ¶ Notandum est secundò, quòd ex quinq; vocibus prædictis hęc vox, hypostasis, antiquū nomen est in Ecclesia, & apud Græcos Doctores vsurpatum est ad explicādam Trinitatē, qui & aiebant esse tres hypostases. Verum apud sanctos Patres Latinos, antequàm huius vocis significatio esset plenè intellecta apud Latinos fideles, erat magna dubitatio & formido, an fatendum esset tres hypostases esse in Deo. Cuius rationem reddit D. Tho. ad. 3. Vide D. Hieron. in Epist. ad Damas. quæ incipit, Quoniam vetusto, vbi ait sub hoc nomine hypostasis Arianum venenum latere. Et D. August. lib. 5. de Trinit. c. 8. hanc vocem admittere formidat. Nihilominus iam nūc, vt ait D. Tho. ad. 3. non est quare trepidemus, tres hypostases in Deo fateri. Iam enim constat apud omnes, hoc nomen, hypostasis significare subsistātiam incommunicabiliter subsistentem. In qua significatione fuit vox hæc acceptata à sanctis Patribus in Concilio Niceno I. vt refert Ruffinus in lib. 1. c. 29. Item D. Athanasius in suo symbolo, quod Græcè edidit, vsus est hac voce, hypostasis, vbi nos legimus, alia est persona Patris, alia Filij, dicitur Græce, hypostasis. Et ad Heb. 6. c. 1. vbi nos habemus, Figura substantiæ eius; Græce legitur, Character hypostasis eius, vbi nomine, hypostasis, potest intelligi persona Patris: est enim Filius imago Patris. Et denique nomen hoc communi vsu Sanctorum & Theologorum receptum est in Ecclesia in prædicta acceptione: & sic vnionem humanitatis in Christo appellamus vnionem hypostaticam, non solùm quia est vnio substantialis, sed quia est vnio in persona. Verum est tamen quòd hoc nomen, hypostasis, alias acceptiones solet habere. Aliquando enim pro substantia accipitur, vt in loco citato, ad Hebræ. 1. Figura substantiæ Patris: quia est verbum expresse repræsentans substantiam, prout est in Patre. Aliquando verò accipitur hypostasis pro fundamento, vt ad Heb. 11. vbi nos legimus, Fides est substantia rerum sperandarum, Græcè habetur, hypostasis, scilicet fundamentum, quod etiam nomine substantiæ significatur, eò quòd substat.

Deinceps de nomine subsistentiæ aduertendum est, quòd non multò ante tempora D. August. receptum fuit hoc nomen à Latinis, sicut & nomen essentiæ, vt docet August. lib. 7. de Trinit. c. 6. Et iam tunc patres illius temporis formidabant admittere tres substantias in Deo, vt ait ipse August. lib. 5. de Trinit. c. 9. Cuius rationem ipse profert: quia apud Latinos vsus obtinuit, vt nomen, substantia, idem significet, quod nomen essentia, & ita docet vnicam esse substantiā in Deo, lib. 6. de Trinit. c. 4. & D. etiam Hierony. ait, vbi suprà. Quis audeat ore sacrilego, tres substantias in Deo concedere? Et in Concilio Toletano XI. dicitur, Cùm relatiuè tres personæ dicantur; vna tamen naturalis substantia creditur. Nihilominus Theologis quibusdam nostri temporis videtur licitum esse vti hoc nomine substantiæ pro persona, & inter sapientes Theologos asserere tres substantias in Deo, est asserere tres hypostases siue tres personas. Eo vel maximè quòd persona est intellectualis naturæ indiuidua substantia, ergo qua ratione asserimus tres personas, asseremus etiam tres substātias indiuiduas in Deo, nunquàm tamen tres essentias indiuiduas. Nec mihi displicet hæc sententia, præsertim si inter sapiētes & catholicos fit sermo, Verum tutius videtur semper distinguere. Vide Aug. lib. 7. de Trin. c. 6.

Præterea de nomine, subsistentia, aduertendum est, posse accipi in duplici significatione. Primò ita vt subsistens per se, dicatur suppositum incommunicabile. Secundò à quibusdam accipitur pro existentia, quę est complementum essentiæ. Si in prima significatione accipiatur, necesse est secundùm fidem fateri in Deo esse tres subsistentias. Sic enim dicitur in. 5. Synodo generali Cano. 1. Vnam Deitatem in tribus subsistentijs esse confitendum. & canon. 5. ibidem idem asseritur. Item in Concilio Constantinopolitano, quod fuit sextum generale, Actio. 13. dicitur, Trinitatem glorificamus pro tribus subsistentijs. Vide edictum Iustiniani Imperatoris ad Pontificem Ioannem II. à quo fuit approbatum: in quo habetur, in Deo esse tres subsistentias. (Est hoc edictum in primo tomo conciliorum statim post secundum Concilium Toletanum.) An verò subsistentia posit etiam accipi essentialiter, ita vt idem sit atque existentia, in opinione versatur apud Theologos. Quidam enim aiunt vnam esse solam existentiam communem tribus personis, ac per consequens, si subsistentia idē significet quod existentia, erit vnica communis. Alij verò aiunt esse in Deo existentiam communem tribus personis, & tres existentias relatiuas. Cuius sententiæ autorem citant Caiet. in. 3. par. q. 3. art. 2. Sed profectò Caietanus illic nullam mentionem facit existentiæ: sed solum asserit esse in Deo tres subsistentias relatiuè oppositas, & vnicam subsistentiam essentialem, quæ ab illis tribus realiter non distinguitur. Et hæc

Et hæc sententia mihi multo probabilior est, quàm illa, quæ tenet tres esse existentias: quia nomen existentiæ non inuenio personaliter acceptum apud D. Tho. aut sanctos patres, sed omnino essentialiter. Sicut enim asseritur Deus vnus in tribus personis: ita vnum esse & vnum existere competit tribus personis. Autor summæ conciliorum act. 11. concilij sexti generalis dicit, q̄ subsistentia potest accipi & personaliter & essentialiter, & quòd essentialis subsistentia vnica est: personales verò subsistentiæ tres sunt in Deo: & quidem ex eodē concilio actione. 4. constat, quòd subsistentia aliquando accipiatur essentialiter. Dicitur enim in Epistola Agathonis, Patrem & Filium & Spiritum sanctū vnius esse subsistentiæ siue essentiæ. Basilius etiam Epist. 64. tres subsistentias ponit in Deo. Opinio itaq; Caietani, quòd tres sint subsistentiæ & vnica subsistentia essentialis, absque formidine potest sustentari. Non enim ponit quatuor subsistentias: quia subsistentia essentialis non distinguitur à tribus personalibus.

Quartum nomen est persona, de quo secundùm fidem asserendum est, quòd prædicatur pluraliter. Sunt enim tres personæ in Deo. Hæc patet ex dictis in principio articuli contra Laurentium Vallam. Item ex. 6. Synodo generali citata actione. 4. & ex Concilio XI. Toletano, vbi supra. & ex cap. Firmiter. de summa Trinitate & fide catholica. Vide Magistrum Senten. in. 1. dist. 25. circa finem.

Quintum nomen est essentia, de quo nomine secundùm fidem fateri oportet, quòd nunquàm pluraliter dicitur de Deo, sed semper singulariter: ita vt hæc propositio sit hæretica, in Deo sunt plures essentiæ: hæc autē catholica est, in Deo est vnica essentia. Probatur. Quia in Concilio I. Niceno definitum est aduersus Arium, diuinas personas esse homusion, id est, vnius essentiæ. Item probatur. Quia essentia idem pollet quod natura vt patet ex D. August. lib. 7. de Trinit. c. 6. Sed diuina natura vnica prorsus est, ergo & essentia. Sed contra probatur in Deo esse tres essentias. In Deo sunt tres relationes, ergo tres essentiæ relatiuæ. Consequentia patet. Quia vnaquæque relatio diuina habet suam essentiam; præsertim cum diuinæ relationes differant quasi specificè & formaliter. Rursus, ergo in Deo sunt tres essentiæ. Probatur ista consequentia. Quoniam essentia abstrahit à relatiua & absoluta essentia. Et potest illa propositio verificari pro sola relatiua essentia. Respondetur. Nego primam consequentiam, & ratio est: quia relatio in Deo habet se tanquàm personalis proprietas & modus diuinæ essentiæ, & ideo licet diuinæ relationes reuera habeant suas quidditates relatiuas, sicut sunt tres res, sunt tamen eadem essentia: quia hoc nomen nunquàm relatiuè dicitur; & ideò nunquàm absolutè debet concedi, in Deo esse tres essentias, etiam si dicamus relatiuas. Quemadmodum non est concedendū, quòd Petrus habet multas essentias, quanuis habeat multa accidētia indiuidualia: quoniam huiusmodi accidentia sunt quidam modi essentiæ Petri, constituentes illam in esse incommunicabili indiuidui, & non in esse specifico. Secundò respōdetur, quòd quanuis hæc propositio, in Deo sunt tres essentię relatiuæ, posset aliqua ratione concedi, neganda tamen est alia propositio, in Deo sunt tres essentiæ: quoniam essentia licet abstrahat à relatiua & absoluta, tamen quando absolutè profertur istud nomen, essentia, secundùm communem

intelligentiam accipitur pro natura essentiali absoluta & quidditatiua suppositi, & non accipitur pro essentia, quam importat formaliter personalis proprietas suppositi.

Dubium tamen est, vtrùm sit concedendum in diuinis esse tres res & tria entia? de qua re videndus est D. Tho. in. 1. Sent. dist. 25. q. vnica. Pro cuius intelligentia aduerte, quòd nomen, res, est substantiuum, ens verò potest esse substantiuum & adiectiuum. Et similiter aduerte, quòd res dicitur à quidditate, ens verò ab actu essendi.

Vnde sit prima conclusio. In diuinis sunt tres res. Probatur, quia sunt tres quidditates relatiuæ. Cū enim quæritur, quid est hæc persona, dicimus Pater: & quid hæc alia persona, respondemus Filius. Ergo in diuinis sunt tres res.

Secunda conclusio. In diuinis non sunt tria entia, sicut accipiatur substantiuè. Ratio est: quia nomen numerale adiunctum substantiuo, numerat non solum suppositа, sed formale significatum. Et ita sensus illius propositionis, in Deo sunt tria entia, idem est atque si diceremus, in Deo sunt tres actus essendi. Hæc ratio est D. Tho. vbi suprà. Sed à quibusdam calumniatur dicentibus, quòd in Deo sunt tres existentię relatiuæ: sed isti loquuntur vt volunt, & non vt D. Tho. & Patres antiqui. Et pari ratione potuissent dicere, q̄ in Deo sunt tres essentiæ relatiuæ: nam profectò ipsa Diuina essentia nihil aliud à nobis intelligitur esse, quàm ipsum esse existentiæ. Probatur secundò conclusio. Hæc propositio, Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnus, est hæretica, quia vnus adiectiuè designat suppositum. Et hæc est catholica, Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnum, quia vnum accipitur substantiuè, ergo in diuinis non sunt tria entia, si entia accipiatur substātiuè. Et confirmatur. Quia hæc propositio, diuinæ personæ sunt tria, nisi addamus suppositа aut aliquid quod determinet nomen numerale, tria, ad incommunicabilia, est falsa propositio, eò quòd nomen, tria, accipitur substantiuè, & importat trinitatem naturæ, ergo consequenter hæc est falsa, Diuinæ personæ sunt tria entia, si entia accipiatur substantiuè. Quapropter hæc propositio, diuinæ personæ sunt tria entia, nullatenus sine distinctione concedatur. Si enim, entia, accipitur adiectiuè, vera est propositio. Est enim sensus, quòd sunt tria suppositа existentia. Et ita conceditur à Magistro Senten. in. 1. dist. 23. in fine. Et à Diuo Damasceno, qui ibidem citatur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm hoc nomē, Persona, significet relationem.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, persona, non significet relationem, sed substantiam in diuinis. Dicit enim August. † in. 7. de Trinit. Cum dicimus personam patris, nō aliud dicimus quàm substantiā patris, ad se quippe dicitur persona, non ad filium.

¶ 2 Præterea. Quid quærit de essentia. Sed sicut dicit August. † in eodem loco, cùm dicitur; Tres sunt qui testimoniū dant in cœlo, pater, verbum, & spiritus sanctus,

172 1. d. 23. ar. 3. & d. 26. q. 1. ar. 1. & post. q. 9. ar. 4.

† Ca. 6. circa prin.

† Lib. 6. de Tri. c. 4. & seq. Et li. 5. de Tri. c. 9 in fin. to. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sanctus:& quæritur quid tres? respondetur tres personæ. Ergo hoc nomen,persona,significat essentiam.

¶ 3 Præterea. Secundùm Philosophum in.4.Metaph.* Id quod significatur per nomen,est eius diffinitio: sed diffinitio personæ est rationalis naturæ indiuidua substantia, vt dictum est.† Ergo hoc nomen, persona,significat substantiam.

Li.4. Metaph.tex.18. tom.3. † Art.1.huius quæst.

¶ 4 Præterea. Persona in hominibus & Angelis non significat relationem,sed aliquid absolutum.Si igitur in Deo significaret relationem,diceretur æquiuocè de Deo & hominibus & Angelis.

SED contra est quod dicit Boet.in lib. de Trinit.* quòd omne nomen ad personas pertinens ,relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen,persona.Ergo hoc nomen persona relationem significat.

Post mediũ lib. de Trinit.

RESPONDEO dicendum, quòd circa significationem huius nominis,persona,in diuinis difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum: neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Vnde quibusdam visum est quòd hoc nomen, persona, simpliciter ex virtute vocabuli essentiã significet in diuinis,sicut hoc nomen,Deus,& hoc nomen, sapiens:sed propter instantiam hæreticorũ est accommodatum ex ordinatione concilij, vt possit poni pro relatiuis,& præcipue in plurali, vel cum nomine partitiuo: vt cùm dicimus tres personas , vel alia est persona patris,alia filij. In singulari verò potest sumi pro absoluto & pro relatiuo.Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen,persona,ex vi suæ significationis non habet quòd significet nisi essentiam in diuinis, ex hoc quòd dictum est,tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia,sed maioris calumniæ data esset eis occasio. Et ideo alij dixerunt quod hoc nomen,persona, in diuinis significat simul essentiam & relationem.Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto,& relationem in obliquo: quia persona dicitur quasi per se vna. Vnitas autem pertinet ad essentiam:quod autem dicitur per se , implicat relationem obliquè. Intelligitur enim pater per se esse quasi relatione distinctus à filio.Quidã verò dixerunt econuerso,quòd significat relationem in recto & essentiam in obliquo:quia in diffinitione personæ natura ponitur in obliquo.Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Ad euidentiam igitur huius quæstionis considerandum est , quòd aliquid est de significatione minus communis , quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis , quod tamen non est de significatione animalis. Vnde aliud est quærere de significatione animalis,& aliud est quærere de significatione animalis, quod est homo. Similiter,aliud est quærere de significatione huius nominis, persona, in communi,& aliud de significatione personæ diuinæ. Persona enim in communi significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ , vt dictum est.† Indiuiduum autem est quod in se est indistinctũ, ab alijs verò distinctũ. Persona igitur in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa.Sicut in humana natura significat has carnes,& hæc ossa,& hanc animam; quæ sunt principia indiuiduantia hominem: quæ quidem licet non sint de significatione personæ,sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in diuinis non fit nisi per relationes originis, vt dictum est supra†. Relatio autem in diuinis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa Diuina essentia. Vnde est subsistens sicut essentia diuina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus , ita paternitas diuina est Deus pater, qui est persona diuina. Persona igitur diuina significat relationem vt subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura diuina:licet subsistens in natura diuina non sit aliud quàm natura diuina. Et secundùm hoc verum est quòd hoc nomen,persona,significat relationem in recto & essentiam in obliquo : non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantũ significatur per modum hypostasis.Similiter etiam significat essentiam in recto & relationẽ in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis.Hypostasis autem significatur in diuinis vt relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personæ in obliquo.Et secundùm hoc etiam dici potest,quòd hæc significatio huius nominis persona , non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Vnde non erat in vsu hoc nomen , persona , nisi sicut vnum aliorum absolutorum.Sed postmodum accommodatum est hoc nomen,persona, ad standum pro relatiuo ex congruẽtia suæ significationis: vt scilicet hoc quod stat pro relatiuo,non solum habeat ex vsu(vt prima opinio dicebat)sed etiam ex significatione sua.

Art.1.huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, persona,dicitur ad se,non ad alterum:quia significat relationem non per modum relationis , sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustin.dicit quod significat essentiam , prout in Deo essentia est idem cum hypostasi,quia in Deo non differt quod est,& quo est.

AD secundum dicendum, quòd quid quandoque quærit de natura quam significat diffinitio:vt cũ quæritur,quid est homo? & respondetur , animal rationale mortale. Quandoque verò quærit suppositum,vt cùm quæritur,quid natat in mari?& respondetur, pisces. Et sic quærentibus quid tres,respõsum est,tres personæ.

AD tertium dicendum,quòd in intellectu substantiæ indiuiduæ,idest , distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in diuinis relatio,vt dictum est†.

AD quartum dicendum,quòd diuersa ratio minus communium non facit æquiuocationem in magis cõmuni. Licet enim sit alia propria diffinitio equi & asini,tamen vniuocantur in nomine animalis: quia communis diffinitio animalis venit vtrique. Vnde non sequitur quòd licet in significatione personæ diuinæ contineantur relatio,non autem in significatione Angelicæ personæ vel humanæ , quòd nomen personæ æquiuocè dicatur. Licet nec etiam dicatur vniuocè, cum nihil vniuocè de Deo dici possit & de creatutis,vt supra ostensum est†.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio.Persona in communi non significat relationem, sed significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ.

Ratio potest assignari,vt colligitur ex doctrina Diui Thomæ in hoc articulo. Quia si persona in communi significaret relationem,omnis persona Angelica,vel humana

humana constitueretur relatione , quod manifestè falsum est: quia hoc est proprium diuinarũ personarum.

Secunda conclusio.Persona diuina significat relationem vt subsistentem.

Ratio est. Quia persona in quacunque natura significat id quod est distinctum in illa natura , sed distinctio in diuinis non fit nisi per relationes originis , quæ relationes sunt ipsamet diuina essentia , vnde & subsistunt , ergo persona diuina significat relationem vt subsistentem.

Tertia conclusio quæ sequitur ex prædicta. Persona diuina significat relationẽ per modum substantiæ quatenus substãtia dicit hypostasim. Vnde sequitur.

Quarta conclusio. Persona diuina significat relationem per modum substantiæ in recto, essentiam vero in obliquo.

Hæc conclusio explicatur.Quia hoc nomen persona diuina significat hypostasim in natura diuina.

Quinta conclusio. Similiter secundum aliam considerationem potest dici,quod persona diuina significat essentiam in recto & relationem in obliquo.

Ratio est. Quia persona diuina non significat relationem inquantum est relatio , sed inquantum significatur per modum subsistentis,& hypostasis quæ in diuinis relatione distinguitur:vnde relatio ponitur in ratione personæ diuinæ in obliquo.

Sexta conclusio.Hæc significatio nominis personæ in diuinis non erat intellecta ante hæreticorum calumniam,sed erat in vsu hoc nomen persona sicut vnum aliorum absolutorum.

Septima conclusio. Non solum ex vsu fidelium, sed etiam ex congruentia significationis huius nominis , Persona , prouenit vt accipiatur in diuinis ad standum pro relatiuo.

Et ratio est. Quia cum persona ex propria ratione significet distinctum & incommunicabile in vnaquaque natura , & ita se res habeat quòd in diuinis nõ possit esse nisi relatiuum, quod est distinctũ & incommunicabile, inde prouenit quòd nomen persona stet pro relatiuo in diuinis,quanuis non significet relatiuum vt relatiuum est,sed vt subsistens.

COMMENTARIVM.

PER doctrinam huius articuli reducit D. Tho. ad bonũ sensum opiniones tres , quas recitat in principio articuli, & profectò prima opinio videtur fuisse Augustin.lib.7. de Trinit.cap.4.&.5.explicandus tamen est iuxta ea quæ dicit D.Thomas in duabus vltimis conclusionibus.

Quæstio hæc an persona significet relationem, difficilis est ad explicandum, vt ait Mãgist. Senten. in. 1. dist.23.vbi scholastici disputãt de hac re , & in dist.25. vide D.Tho.q.9.de potentia art.4.vbi refert varias opiniones. Et etiam in. 1. Sentent. vbi supra.Nobis tamen brevitatis causa varijs opinionibus prætermissis suppo nendum est,quod hoc nomen,persona diuina, significat aliquomodo relationem , id quod ab omnibus necessario concedendum videtur. Quia aliàs nomen numerale non posset addi personæ in numero plurali, ita vt dicamus esse tres personas in Deo. Etenim perfectiones absolutè non recipiunt huiusmodi adiectiuum numerale. Quo supposito soluitur illa difficultas , vtrũ in doctrina D.Thom.sit concedendum, quòd persona significat relationẽ formaliter an potius materialiter? Nã D.Tho.q.9. de potentia. art.4.ait, quòd sicut vox homo deformali significat compositum ex corpore & anima rationali,& de materiali significat id in quo reperitur istud compositum,quod est habens caput,cor, cerebrum &c. ita diuina persona significat de formali significato subsistens in natura diuina incommunicabiliter.Sed quia hoc subsistens incommunicabiliter nõ potest esse in diuinis nisi relatiuum , ideo significat de materiali significato relationem. Quam sententiã quidam ex Thomistis putant in hoc articulo D.Tho.confirmasse. Sed Caiet. existimat illam retractasse , & docuisse hoc nomen persona diuina formaliter significare relationem non quidem per modum relationis sed per modũ hypostasis subsistentis. Quæ sententia mihi verior videtur si rectè intelligatur.

Pro cuius intelligentia notandum est, quòd tripliciter aliquis terminus potest significare relationem de formali significato. Vno modo per modũ relationis in actu exercito , hoc est , in cuius conceptu intelligitur correlatiuum, vt Pater & Filius, & huiusmodi nomina simpliciter significant relationẽ formaliter, & sunt relatiua formaliter. Secundò modo significatur relatio formaliter quidem,sed non in actu exercito, sed potiùs in actu signato , & per modum formæ absolutæ, vt hæc nomina relatio & relatiuum significant relationem. Tertiò modo potest dici relatio significari formaliter, non quidem explicitè & per conceptum formaliter significantem relationem,sed implicitè, ita vt si quidditas significata per nomen explicetur,necessario debeat explicari per conceptum relationis.

Sit ergo prima conclusio. Persona diuina significat relationem de formali non primo aut secundo modo, sed tertio , eò quòd hypostasis diuinæ subsistentiæ incommunicabilis non potest esse nisi relatiua formaliter,& quatenus relatiua est.

Secunda conclusio. Non solùm diuina persona,sed etiam persona secundùm suam analogam significationem communem personæ increatæ & creatæ significat formaliter relationem,non quidem per se primò & adæquatè explicitè , sed inadæquatè implicitè : quia persona formaliter significat illud quo persona constituitur incommunicabiliter. Vnde inadæquatè formaliter & mediatè significat relationem,quæ fuerit constitutiua personæ in esse incommunicabili. Cæterùm si dicamus, Diuina persona, iam tunc per tale cõplexum adæquatè,quanuis non explicitè diuinam relationem significamus,eò quia reuera nulla diuina persona constitui potest nisi per relatiuum. Et ita inquit D.Thom.in hoc art.4.ad tertium,q̃ in intellectu subsistentiæ indiuiduæ incommunicabilis intelligitur in diuinis relatio. Cæterũ quo pacto persona , seu diuina persona prædicetur communiter de tribus personis,explicat egregiè D.Th.q.seq.ar.4.& docet, q̃ ista cõmunitas nõ est cõmunitas rei sed rationis. Neq; verò est cõmunitas generis,aut speciei,aut vniuersalis,nã nõ dicitur de pluribus differẽtibus secundũ esse: quia personæ diuinæ habent vnũ esse , genus autẽ & species & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundũ esse differẽtibus,vt docet D.Tho,vbi suprà ad.3.Hactenus de quæst.29.

Universidad de Deusto Biblioteca

QVÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum.

DEINDE quæritur de pluralitate personarum. ¶ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm sit ponere plures personas in diuinis.

173 1.d.2.ar.4 &.5.&.4. cont. ca.5. & 25.& post.q.9.argu.5.& op.3.cap.5.& quol.7.q.3.art.1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit ponere plures personas in diuinis. Persona enim est rationalis naturæ indiuidua substantia. Si ergo sunt plures personæ in diuinis, sequitur quòd sint plures substantiæ. Quod videtur hereticum.

¶ 2 Præterea. Pluralitas proprietatum absolutarũ non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis, multò igitur minus pluralitas relationũ. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, vt supra dictum est †. Ergo non potest dici, quòd in Deo sint plures personæ.

q.27.ar.3.

¶ 3 Præterea. Boet.† dicit de Deo loquens, quòd hoc verè vnum est in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in diuinis.

Boet. in li. de Trinit. ante mediũ illius.

¶ 4 Præterea. Vbicunque est numerus, ibi est totum & pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum & partem. Quod simplicitati diuinæ repugnat.

SED contra est quod dicit Athanasius †, Alia est persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti. Ergo Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt plures personæ.

In suo symbolo fidei.

RESPONDEO dicendum, ꝙ plures esse personas in diuinis sequitur ex præmissis. Ostẽsum est enim supra †, quòd hoc nomen, persona, significat in diuinis relationem vt rem subsistentem in natura diuina. Supra autem habitum est †, quòd sunt plures relationes reales in diuinis. Vnde sequitur quod sint plures res subsistentes in diuina natura. Et hoc est esse plures personas in diuinis.

Artic.4.q. præced. q.27.ar.1.3.&.4.

AD primum ergo dicendum, ꝙ substantia non ponitur in diffinitione personæ secundùm quod significat essentiam, sed secundùm quod significat suppositũ. Quod patet ex hoc quòd additur indiuidua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Greci nomen hypostasis. Vnde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consueuimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ, propter nominis æquiuocationem.

Aug.lib.5. de Trin. c.8. & lib.7. c.6.

AD secundum dicendum, quòd proprietates absolutæ in diuinis (vt bonitas, & sapientia) non opponuntur adinuicem: vnde neq; realiter distinguuntur. Quãuis ergo eis conueniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas: proprietates autẽ absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter abinuicem distinguantur, vt albedo & dulcedo. Sed proprietates relatiuæ in Deo & subsistunt & realiter abinuicem distinguuntur vt supra dictũ est *. Vnde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in diuinis.

q.28.ar.3.

AD tertium dicendum, quòd à Deo propter summam vnitatem & simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prędicantur de aliquo vt ad alterum. Et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, vt Boet. † in eodem libro docet.

Loco citato.

AD quartum dicendum, ꝙ numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, vt duo & tria & quatuor. Et est numerus, qui est in rebus numeratis, vt duo homines & duo equi. Si igitur in diuinis accipiatur numerus absolutè siue abstractè, nihil prohibet in eo esse totum & partem. Et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri. Non enim numerus absolutus à rebus numeratis est, nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis vnum est pars duorum, & duo trium, vt vnus homo duorum, & duo trium. Et sic non est in Deo: quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, vt infra patebit †.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm in Deo sint plures personæ quàm tres.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo sint plures personę quàm tres. Pluralitas enim personarum in diuinis est secũdùm pluralitatem proprietatum relatiuarum, vt dictũ est †. Sed quatuor sunt relationes in diuinis (vt supra dictum est) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Ergo quatuor personæ sunt in diuinis.

¶ 2 Præterea. Non plus differt natura à voluntate in Deo, quã natura ab intellectu: sed in diuinis est alia persona quæ procedit per modum volũtatis, vt amor, & alia, quæ procedit per modum naturæ, vt filius. Ergo est etiam alia, quę procedit per modum intellectus, vt verbum; & alia, quæ procedit per modum naturæ, vt filius. Et sic iterum sequitur quòd non sunt tantum tres personæ in diuinis.

¶ 3 Præterea. In rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas. Sicut homo supra alia animalia habet intelligere & velle: sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum volũtatis & per modum intellectus, sed infinitis alijs modis. Ergo sunt infinitæ personæ in diuinis.

¶ 4 Præterea. Ex infinita bonitate patris est quòd infinitè seipsum communicet producendo personam diuinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit diuinam personã, illa aliam, & sic in infinitum.

¶ 5 Præterea. Omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum. Numerus enim mensura quædam est. Sed personæ diuinæ sunt immensæ, vt patet per Athanasium †. Immensus Pater, immẽsus Filius, immensus Spiritus sanctus. Non ergo sub numero ternario continentur.

SED contra est quod dicitur. 1. Ioan. vltimo, Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, pater, verbum, & Spiritus sanctus. Quærentibus autem quid tres, respondetur, Tres personæ, vt August. dicit. 7. de Trin. † Sunt igitur tres personæ tantum in diuinis.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, ꝙ secundùm præmissa * necesse est ponere tantum tres personas in diuinis. Ostensum † est enim quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes abinuicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes diuinas nõ est nisi ratione oppositionis relatiuæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandẽ personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo & filiatio (cùm sint oppositæ relationes) ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris: & filiatio subsistẽs est persona filij. Aliæ autem duæ relationes ad neutrãm harum oppositionẽ habent, sed sibiinuicem opponuntur. Impossibile est igitur quòd ambæ vni personæ conueniant. Oportet ergo quòd vel vna earum conueniat vtrique dictarum personarum: aut quòd vna vni, & alia alij: non autem potest esse, quòd processio conueniat patri & filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur, quòd processio intellectus, quæ est generatio in diuinis, secundùm quam accipitur paternitas & filiatio, prodiret ex processione amoris secũdùm quam accipitur spiratio & processio, & persona generans & genita procederent à spirante. Quod est contra præmissa †. Relinquitur ergo, quòd spiratio conueniat & personæ patris, & personæ filij, vtpote nullam habens oppositionem relatiuam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet quòd conueniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti, quæ per modum amoris procedit, vt supra habitum est *. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in diuinis, scilicet patrem, & filium, & spiritum sanctum.

AD primum ergo dicendum, quòd licet sint quatuor relationes in diuinis: tamen vna earum, scilicet, spiratio, non separatur à persona patris & filij, sed conuenit vtrique. Et sic licet sit relatio, nõ tamen dicitur proprietas. Quia non conuenit vni tantum personę: neque relatio personalis, idest constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio & processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam paternitas est persona patris, filiatio persona filij, processio persona Spiritus sancti procedentis.

AD secundum dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectus vt verbum, procedit secundum rationem similitudinis: sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est *, quòd processio verbi diuini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem inquantum huiusmodi nõ procedit vt similitudo illius à quo procedit: licet in diuinis amor sit coessentialis inquantum est diuinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in diuinis.

AD tertium dicendum, quòd homo, cùm sit perfectior alijs animalibus, habet plures operationes intrinsecas, quã alia animalia, quia eius perfectio est per modum cõpositionis. Vnde in Angelis, qui sunt perfectiores & simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine: quia in eis non est imaginari, sentire & huiusmodi. Sed in Deo secundùm rem nõ est nisi vna operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones supra ostensum est *.

AD quartum dicendum, quòd ratio illa procederet si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatẽ à bonitate patris, oporteret enim quòd sicut pater per suam bonitatem producit personam diuinam, ita & Spiritus sanctus. Sed vna & eadem bonitas patris est & Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum. Vnde bonitas cõuenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio: patri autem sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit vt cum relatione Spiritus sancti sit relatio principij respectu diuinæ personæ: quia ipse procedit ab alijs personis, quæ in diuinis esse possunt.

AD quintum dicẽdum, ꝙ numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex qui est tantum in acceptione intellectus, per vnum mensuratur. Si verò accipiatur numerus rerum in diuinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est magnitudo trium personarum, vt infra patebit †. Idem autem non mensuratur per idem.

q.42.ar.1.&.2.

COMMENTARIVM.

CIrca articulum primum & secundum vide quæ diximus quæst.37.art.1. aduersus hæreticos. Et vide D. August. lib.8. de Trinit. c.1. & Ricardũ lib.3. de Trinit. & D. Thomam in.4. contra gent. cap. 26. & quæst.9. de potentia. art.9. Et in hac. 1. parte. q. 41. & .42. Et aduerte in. 1. art. in solutione ad quartum argumentum egregiam D. Tho. doctrinam, & obserua duplicem esse numerum, alterum formalem, alterum materialem: numerus formalis quem D. Thom. vocat simplicem & absolutum, est ipsæ vnitates cognitæ, nõ prout sunt concretæ in rebus numeratis, sed potius vt ab illis abstractæ. v. g. cum dicimus vnum, duo, tria, quatuor. Numerus autem materialis est res numeratæ, vel ipsæ vnitates ipsis rebus coniunctæ. v. g. cum dicimus duo homines. Ait ergo D. Tho. quod licet in Deo sit numerus personarum, non tamen in Deo est pars, quia de ratione partis est quòd non sit tanta quantum est totum, neque eandem magnitudinem habeat. At vero quælibet diuina persona est tanta quanta est tota Trinitas. Est enim eadem omnium trium personarum magnitudo ipsa Diuina essentia. Non itaque verũ est, quod de ratione cuiuslibet numeri sit habere partem, sed hoc verificabitur de numero materiali qui reperitur in creaturis, vel etiam de numero formali prout est obiectiuè in nostro intellectu. Et hoc ipsum obserua, pro ijs quæ dicit Diuus Thomas in articulo. 2. ad quintum argumentum.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm termini numerales ponant aliquid in diuinis.

175 1.d.24.q.1.art.3.& post. q.9. artic.7.& quol.10.q.1.art.1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, ꝙ termini numerales ponant aliquid in diuinis. Vnitas enim diuina est eius essentia. Sed omnis numerus est vnitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in diuinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

¶ 2 Præterea. Quicquid dicitur de Deo & creaturis, eminentiùs conuenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multò magis in Deo.

¶ 3 Præterea. Si termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed inducuntur ad remouendum tantum, vt per pluralitatem remoueatur vnitas, & per vni-

tatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

tatem pluralitas: sequitur quòd sit circulatio in ratione confundens intellectum, & nihil certificans: quod est inconueniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponunt in diuinis.

Libro. 4. de Trin. ante med. lib.

SED contra est quod Hilar. dicit in. 4. † de Trinit. Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiã professio consortij, quod est professio pluralitatis. Et Ambros. dicit in lib. de fide †. Cùm vnum Deum dicimus, vnitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatẽ in Deo ponimus. Ex quibus videtur, quòd huiusmodi nomina sunt inducta in diuinis ad remouendum, non ad ponendum aliquid.

Amb. li. 1. de fide. c. 2 ante med. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd magister in sententijs ponit, quòd termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed remouent tãtum. Alij verò dicũt contrarium. Ad euidentiam igitur huius considerandũ est, quòd omnis pluralitas consequitur aliquam diuisionem: est autem duplex diuisio. Vna materialis, quæ fit secundùm diuisionem continui, & hanc cõsequitur numerus, qui est species quantitatis. Vnde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est diuisio formalis, quæ fit per oppositas vel diuersas formas. Et hanc diuisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundùm quod ens diuiditur per vnum & multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. Quidã igitur non considerantes nisi multitudinem, quæ est species quantitatis discretæ (quia videbant q̃ quantitas discreta non habet locũ in diuinis) posuerunt, q̃ termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remouent tantum. Alij vero eandẽ multitudinem considerantes dixerunt, q̃ sicut scientia ponitur in Deo secundùm rationem propriam sciẽtiæ, non autem secundùm rationẽ sui generis (quia in Deo nulla est qualitas) ita numerus in Deo ponitur secundũ propriam rationem numeri, non autem secundùm rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus, q̃ termini numerales secundùm quod veniunt in prædicationem diuinã, non sumuntur à numero, qui est species quantitatis: quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè, sicut & aliæ proprietates corporaliũ, sicut latitudo, longitudo & similia. Sed sumũtur à multitudine, secundùm quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut vnum quod conuertitur cũ ente ad ens. Huiusmodi autem vnum (sicut supra dictũ est* cùm de Dei vnitate ageretur) non addit aliquid supra ens, nisi negationem diuisionis tantum. Vnum enim significat ens indiuisum. Et ideo de quocunq; dicatur vnum, significatur illa res indiuisa: sicut vnũ dictum de homine significat naturã vel substantiam hominis nõ diuisam. Et eadem ratione cũ dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cũ indiuisione circa vnamquamq; earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additũ supra ens, & similiter vnum quod est principiũ numeri. Termini ergo numerales significant in diuinis illa de quibus dicuntur, & super hoc nihil addunt nisi negationẽ, vt dictum est: & quantum ad hoc, veritatem dixit magister in sententijs. Vt cùm dicimus, essentia est vna, vnum significat essentiam indiuisam. Cùm dicimus, persona est vna, significat personam indiuisam. Cùm dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ, & indiuisio circa vnamquamq; earum: quia de ratione multitudinis est, quòd ex vnitatibus constet.

q. 11. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd vnum cùm sit de transcendentibus, est communius quàm substãtia, & quàm relatio: & similiter multitudo. Vnde potest stare in diuinis & pro substantia & pro relatione secundùm quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina supra essentiam vel relationẽ additur ei: eorum significatione propria, negatio quædam diuisionis, vt dictum est*.

AD secundum dicendum, quòd multitudo, quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quãtitatis, quę non transumitur in diuinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indiuisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

AD tertium dicendum, quòd vnum non est remotiuum multitudinis, sed diuisionis, quæ est prior secundùm rationem, quàm vnum vel multitudo. Multitudo autem non remouet vnitatem, sed remouet diuisionẽ circa vnumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hęc supra exposita sunt † cũ de diuina vnitate ageretur. Sciendum tamen est quòd autoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositũ. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, & vnitate Deorum pluralitas: non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Vnum & multa vt prædicantur de Diuinis non pertinent ad quantitatem. Ratio est. Quia vnum de prædicamento quantitatis significat quoddam accidens positiuum vltra ẽ pro qua supponit, & similiter multa dicit aliquod accidens positiuum.

Secunda conclusio. Vnum & multa vt de Deo dicuntur sunt transcendentia, & in ea diuiditur ens, neq; important aliquod positiuum vltra res pro quibus supponunt, sed priuatiuum, scilicet, indiuisionẽ & priuationem diuisionis.

COMMENTARIVM.

VNicum argumentum est contra secundam conclusionem. Hæc enim propositio vera est, Pater, Filius, & Spiritus sanctus sunt ternarius personarum, sunt enim tres personæ, quarum quælibet est indistincta in se, & realiter distincta à qualibet alia: ergo ternarius numerus Diuinarum personarum significat vltra ipsas personas realem distinctionem: at vero realis distinctio aliquid positiuum est, cum sit realis relatio: ergo falsa est conclusio. Respondetur quòd distinctio realis vnius ab altero supponit quidem ens positiuum, nihil enim posset distingui nisi esset ens, verum vnam rem ab alia distingui nihil aliud est, quã eas res existere, & vnam non esse aliam: quod bene aduertit Caietanus in fine commentarij, quod amplius explicabitur quæst. 42. art. 1. Cæterum ternarius siue quaternarius rerum quarumlibet non importat formaliter relationem realem, quæ tamen inuenitur in rebus existentibus & realiter distinctis.

ARTI-

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrũ hoc nomen, Persona, possit esse commune tribus personis.

76 1. ar. post. ar. 3. q. 39. ar. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, persona, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomẽ, persona, nõ significat essentiã in recto. Ergo nõ est cõmune tribus.

¶ 2 Præterea. Commune opponitur incõmunicabili. Sed de ratione personæ est, q̃ sit incõmunicabilis: vt patet ex diffinitione Ricar. de sancto Vict. supra posita. † Ergo hoc nomẽ, persona, nõ est cõmune tribus.

¶ 3 Præterea. Si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundùm rem: aut secũdùm rationem. Sed non secundùm rem: quia sic tres personæ essent vna persona. Nec iterum secundùm rationem tantùm, quia sic persona esset vniuersale. In diuinis autem non est vniuersale, nec etiam particulare, neque genus, neque species: vt supra ostensum est †. Non ergo hoc nomen, persona, est commune tribus.

q. 1. ar. 1. q. 3. ad 4. q. 11. ar. 4. q. 13. ar. 3. ad 2. q. 39. ar. 4.

SED contra est, quod dicit August. 7. † de Trinit. quòd cùm quæreretur quid tres, responsum est, tres personæ: quia commune est eis id quod est persona.

RESPONDEO dicendum, quòd ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, persona, tribus esse cõmune, cùm dicimus tres personas. Sicut cùm dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem, q̃ non est communitas rei, sicut vna essentia communis est tribus: quia sic sequeretur vnam esse personam trium, sicut essentia est vna. Qualis autem sit communitas, inuestigãtes diuersimode locuti sunt. Quidã enim dixerũt, q̃ est communitas negationis propter hoc, q̃ in diffinitione personæ ponitur incommunicabile. Quidam autẽ dixerunt, q̃ est communitas intentionis, eo q̃ in diffinitione personæ ponitur indiuiduum, sicut si dicatur, quòd esse speciem est commune equo & boui: & vtrunq; horum excludi tur per hoc, quod hoc nomen, persona, non est nomen negationis, neq; intentionis: sed nomen rei. Et ideo dicendum est, quòd etiam in rebus humanis hoc nomẽ, persona, est commune communitate rationis: nõ sicut genus vel species, sed sicut indiuiduum vagum. Nomina enim generum & specierum, vt homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, nõ autem intentiones naturarum cõmunium, quæ significãtur his nominibus, genus vel species. Sed indiuiduum vagum, vt aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, vt scilicet sit per se subsistens distinctum ab alijs. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens. Sicut in nomine Sortes, hæc caro & hoc os. Hoc tamẽ interest, q̃ aliquis homo significat naturam, vel indiuiduum ex parte naturæ cum modo existendi, qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositũ ad significandum indiuiduum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autẽ est commune secundùm rationem omnibus personis diuinis, vt vnaquæque earum subsistat in natura diuina distincta ab alijs. Et sic hoc nomen, persona, secundùm rationem est commune tribus personis diuinis.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

AD secundum dicendum, quòd licèt persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existẽdi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

AD tertium dicendum, quòd licet sit cõmunitas rationis & non rei, tamen non sequitur q̃ in diuinis sit vniuersale vel particulare, vel genus vel species: tũ quia neq; in rebus humanis communitas personæ est cõmunitas generis vel speciei, tum quia personæ diuinæ habẽt vnũ esse, genus autẽ & species & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundũ esse differentibus.

QVÆSTIO XXXI.

De his quæ ad vnitatem vel pluralitatem pertinent in diuinis.

POST hæc considerãdum est de his quæ ad vnitatem vel pluralitatem pertinent in diuinis.

¶ ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm sit Trinitas in diuinis.

1. dist. 24. q. 1. ar. 1. & 2. dist. 1. q. 1. ar. 5. cor. & op. 3. c. 30. 50. 51. & 52.

ADPRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nõ sit Trinitas in diuinis. Omne enim nomen in diuinis vel significat substantiam vel relationem. Sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiã; prædicaretur enim de singulis personis. Neq; significat relationem, quia non dicitur secundũ nomen ad aliud. Ergo nomine Trinitatis non est vtendum in diuinis.

¶ 2 Præterea. Hoc nomen, Trinitas, videtur esse nomen collectiuum, cùm significet multitudinem. Tale autem nomen non conuenit in diuinis, cùm vnitas importata per nomen collectiuum sit minima vnitas. In diuinis autem est maxima vnitas. Ergo hoc nomen, Trinitas, non conuenit in diuinis.

¶ 3 Præterea. Omne trinũ est triplex, sed in Deo non est triplicitas, cùm triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec Trinitas.

¶ 4 Præterea. Quicquid est in Deo, est in vnitate essentiæ diuinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in vnitate essentiæ diuinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiales vnitates, quod est hæreticũ.

¶ 5 Præterea. In omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, & paternitas est pater. Sed Trinitas nõ potest dici trina: quia sic essent nouẽ res in diuinis, quod est erroneũ. Ergo nomine Trinitatis non est vtendũ in diuinis.

In suo symbolo fidei.

SED contra est, quod Athanasius * dicit, q̃ vnitas in Trinitate, & Trinitas in vnitate veneranda sit.

RESPONDEO dicendum, q̃ nomen Trinitatis in diuinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarũ in diuinis, ita vtendum est nomine Trinitatis: quia hoc idẽ, quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, Trinitas, determinatè.

AD primum ergo dicẽdum, quòd hoc nomen, Trinitas, secũdùm etymologiam vocabuli videtur significare vnam essentiã trium personarum, secundũ quod dicitur Trinitas quasi trium vnitas. Sed secũdùm proprietatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

prietatem vocabuli significat magis numerum perso- A narum vnius essentiæ, & propter hoc non possumus dicere, q̃ pater sit Trinitas: quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum adinuicem relatarum: & inde est, q̃ secundum nomen ad aliud non refertur.

AD secundum dicendum, q̃ nomen collectiuum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum & vnitatẽ quandã, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantũ ergo ad primũ, hoc nomen, Trinitas, conuenit cum nominibus collectiuis, sed quantum ad secundũ differt, quia in diuina Trinitate non solum B est vnitas ordinis, sed cum hoc etiam vnitas essentiæ.

AD tertium dicendum, quòd Trinitas absolutè dicitur. Significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis. Est enim species proportionis inæqualis, sicut Li.1.c.24. patet per Boet.† in Arithmetica. Et ideo nõ est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

AD quartum dicendum, quòd in Trinitate diuina intelligitur & numerus, & personæ numeratæ. Cùm ergo dicimus Trinitatem in vnitate, non ponimus numerum in vnitate essentiæ, quasi sit ter vna, sed personas numeratas ponimus in vnitate naturæ, sicut suppo C sita alicuius naturæ dicuntur esse in natura illa. Econuerso autem dicimus vnitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

AD quintum dicendum, q̃ cùm dicimus, Trinitas est trina ratione numeri importati, significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum, cùm hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius, de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd Trinitas sit trina: quia sequeretur, si Trinitas esset trina, q̃ tria essent suppositа Trinitatis: sicut cùm dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria suppositа Deitatis.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm Filius sit alius à Patre.

178 1.dist.5.& d.24.ar.1. q.2.art.1. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur q̃ filius non sit alius à patre. Alius enim est relatiuum diuersitatis substantiæ. Si igitur filius est alius à patre, videtur q̃ sit à patre diuersus. Quod est Libr.7.de Tri.c.vlt. tom.3. contra Augustũ.7.de Trinit.* vbi dicit q̃ cùm dicimus tres personas, non diuersitatem intelligere volumus.

¶ 2 Præterea. Quicunq; sunt alij abinuicẽ, aliquo modo abinuicẽ differũt: si igitur filius est alius à patre, sequitur q̃ sit differens à patre. Quod est cõtra Ambr. Li.1.de fide ad Gratianũ.c.2. ante medĩũ tom.2. in.1.de fide.† vbi ait, Pater & filius deitate vnum sunt, nec est ibi substantiæ differentia, neque vlla diuersitas.

¶ 3 Præterea. Alienum ab alio dicitur. Sed pater non est alienus à filio. Dicit enim Hilar.in.7.† de Trin. † Hilar. 7. de Tri. nõ longè à fine lib. quòd in diuinis personis nihil est diuersum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo filius non est alius à patre.

¶ 4 Præterea. Alius & aliud idem significant: sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius à patre, videtur sequi q̃ filius sit aliud à patre.

De fide ad Petrum.c.1.post medium.tom.3. SED contra est quod Augustũ.† dicit in lib.de fide ad Petrum. Vna est enim essentia Patris & Filij & Spiritus sancti, in qua nõ est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quanuis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

RESPONDEO dicendum, q̃ quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis (vt Hiero. dicit †) ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela & modestia est agendum: quia vt Augustũ. dicit in.1.† de Trin. Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid inuenitur. Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cauere, temperatè inter vtrumq̃ procedentes: scilicet errorem Arij, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum: & errorem Sabellij, qui posuit cum vnitate essentiæ vnitatem personæ. Ad euitandum igitur errorem Arij, vitare debemus in diuinis nomen diuersitatis & differentiæ, ne tollatur vnitas essentiæ. Possumus autem vti nomine distinctionis, propter oppositionem relatiuam. Vnde si cubi in aliqua scriptura authentica, diuersitas vel differentia personarum inuenitur, sumitur diuersitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas diuinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis & diuisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas vitandum est nomen disparitatis. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni & discrepantis. Dicit enim Ambros. in lib. de Trinit. quòd in patre, & filio non est discrepans, sed vna diuinitas. Et secundùm Hilar. (vt dictum est) in diuinis nihil est separabile. Ad vitandum verò errorem Sabellij, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ diuinæ. Vnde Hilar. dicit.7. de Trinit. Patrem & filium singularem Deum prædicare sacrilegum est. Debemus etiam vitare nomen vnici, ne tollatur numerus personarum. Vnde Hilar. in eodem libro dicit, quòd à Deo excluditur singularitas, atque vnici intelligentia. Dicimus tamen vnicum filium: quia non sunt plures filij in diuinis. Neque tamẽ dicimus vnicum Deum, quia pluribus Deitas est communis. Vitamus etiam nomẽ confusi, ne tollatur ordo naturæ à personis. Vnde Ambro. D dicit in.1. de Trinit. Neque confusum est quod vnum est, neque multiplex esse potest, quod indifferens est. Vitandum est etiam nomen solitarij, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilar. in.4. de Trinit. Nobis neque solitarius, neq; diuersus, Deus est confitendus. Hoc autem nomen alius masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Vnde conuenienter dicere possumus, quòd filius est alius à patre, quia scilicet est aliud suppositum diuinæ naturæ, sicut est alia persona, & alia hypostasis.

AD primum ergo dicendum, q̃ alius, quia est sicut quoddam articulare nomen, tenet se ex parte suppositi. E Vnde ad eius rationem sufficit distinctio, substantiæ, quæ est hypostasis vel persona. Sed diuersitas requirit distinctionẽ substãtiæ, quę est essentia. Et ideo nõ possumus dicere, q̃ filius sit diuersus à patre, licet sit alius.

AD secundum dicendum, q̃ differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum vna forma in diuinis, vt patet per id quod dicitur Philip.2. Qui cùm in forma Dei esset. Et ideo nomen differentiæ nõ proprie competit in diuinis, vt patet per autoritatem inductam.* Vtitur tamen Damasc.† nomine differentiæ in diuinis personis, secundùm quod proprietas relatiua significatur per modum formæ. Vnde dicit quòd non differunt abinuicem hypostases secundùm substantiã, sed secundùm determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, vt dictum est †.

AD

AD tertium dicendum, quòd alienum est quod est extraneum & dissimile. Sed hoc non importatur cùm dicitur, alius. Et ideo dicimus filium alium à patre, licèt non dicamus alienum.

AD quartum dicendum, quòd neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum, & distinctum similiter fœmininum. Et ideo conuenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem & fœmininum aliquod suppositũ determinatum in communi natura. Vnde etiam in rebus humanis, si quæratur, Quis est iste? respondetur, Sor. Quod nomen est suppositi. Si autẽ quæratur, quid B est iste? respondetur, animal rationale & mortale. Et ideo quia in diuinis distinctio est secundùm personas, non autem secundùm essentiam, dicimus quòd pater est alius à filio, sed non aliud. Et è conuerso dicimus, q̃ sunt vnum, sed non vnus.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm dictio exclusiua, Solus, sit addenda termino essentiali in diuinis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, q̃ C dictio exclusiua, solus, non sit addenda termino essentiali in diuinis, quia secundùm Philosophũ 2. Elench. † Solus est qui cum alio non est. Sed Deus est cum Angelis & sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

¶ 2 Præterea. Quicquid adiungitur termino essentiali in diuinis, potest prædicari de qualibet persona per se, & de omnibus simul. Quia enim conuenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, & Trinitas est sapiens Deus. Sed August. in.6. de Trinit. † dicit: Considerandа est illa sententia, qua dicitur, non esse patrem verum Deum solum. Ergo nõ D potest dici solus Deus.

¶ 3 Præterea. Si hæc dictio, solus, adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed nõ respectu prædicati personalis. Quia hæc est falsa, solus Deus est pater, cùm etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, solus Deus creat, videtur sequi, quòd hæc esset vera, solus pater creat. Quia quicquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam filius est creator. Non ergo hæc dictio Solus potest in diuinis adiungi termino essentiali.

SED contra est, quod dicitur.1. ad Timoth.1. Regi seculorum immortali, inuisibili, soli Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc dictio, Solus, potest accipi vt categorematica, vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quæ absolutè ponit rem significatam circa aliquod suppositũ, vt albus circa hominem, cùm dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in diuinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur: & sic sequeretur Deũ esse solitarium. Quod est cõtra prædicta †. Dictio verò syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subiectum: sicut hæc dictio, omnis, vel nullus. Et similiter hæc dictio solus, quia exclu- A dit omne aliud suppositum à consortio prædicati: sicut cùm dicitur, solus Sortes scribit, non datur intelligi, quòd Sor sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scribendo: quanuis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, solus, adiungere alicui essentiali termino in diuinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo à consortio prædicati. Vt si dicamus, solus Deus est æternus: quia nihil præter Deum est æternum.

AD primum dicendum, quòd licet Angeli & animæ sanctæ semper sint cum Deo: tamen si nõ esset pluralitas personarum in diuinis, sequeretur, quòd Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo B per associationem alicuius quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis solus esse in horto, quanuis sint ibi multæ plantæ & animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis & hominibus cum eo existentibus, si non essent in diuinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum & animarum non excludit solitudinem absolutam à diuinis, multo minus solitudinem respectiuam & per comparationẽ ad aliquod prædicatum.

AD secundum dicendum, quòd hæc dictio, solus, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati q̃ C sumitur formaliter. Respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc aduerbium, tantùm, cùm sit exclusiuum, potest poni ex parte subiecti & ex parte prædicati. Possumus enim dicere, tantũ Sortes currit, idest, nullus alius. Et Sortes currit tãtùm, id est, nihil aliud facit. Vnde nõ propriè dici potest, pater est solus Deus: vel Trinitas est solus Deus: nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, vt dicatur Trinitas est Deus, qui est solus Deus. Et secundùm hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus, qui est solus Deus: si relatiuum referret prædicatum & non suppositum. August. autem cùm dicit patrem non esse solum Deum, sed Trinitatẽ esse solum Deum, loquitur expositiuè, ac si diceret, cũ dicitur, regi seculorum inuisibili, soli Deo, non esse exponendum de persona patris, sed de sola Trinitate.

AD tertium dicendum, quòd vtroque modo potest hæc dictio, solus, adiungi termino essentiali. Hæc enim propositio, solus Deus est pater, est duplex: quia Iy pater potest prædicare personam patris. Et sic est vera. Non enim homo est illa persona, vel potest prædicare relationẽ tantũ. Et sic est falsa. Quia relatio paternitatis etiam in alijs inuenitur licèt non vniuocè. Similiter hæc est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur: ergo solus pater. Quia, vt sophistæ dicunt, dictio exclusiua immobilitat terminum cui adiungitur, vt nõ possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, solus homo est animal rationale, mortale: ergo solus Sortes.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm dictio exclusiua possit adiungi termino personali.

180 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, q̃ dictio exclusiua posit adiungi termino personali, etiã si prædicatum sit cõmune. Dicit enim Dominus ad patrẽ loquens, Ioan.17. Vt cognoscãt te solum Deum verum. Ergo solus pater est Deus verus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea. Matth. 2. dicitur, Nemo nouit filiũ A
niſi pater. Quod idem ſignificat ac ſi diceretur, ſolus pa
ter nouit filium. Sed noſſe filium eſt commune. Ergo
idem quod prius.

¶ 3 Præterea. Dictio excluſiua non excludit illud
quod eſt de intellectu termini cui adiungitur. Vnde
non excludit partem neque vniuerſale. Non enim ſe-
quitur, ſolus Sortes eſt albus: ergo manus eius non eſt
alba, vel, ergo homo non eſt albus. Sed vna perſona eſt
in intellectu alterius, ſicut pater in intellectu filij, &
è conuerſo: non ergo per hoc quod dicitur, ſolus pater
eſt Deus, excluditur filius vel ſpiritus ſanctus. Et ſic vi-
detur hæc locutio eſſe vera. B

¶ 4 Præterea. Ab eccleſia cantatur. Tu ſolus altiſ-
ſimus Ieſu Chriſte.

SED contra. Hæc locutio, ſolus pater eſt Deus, ha-
bet duas expoſitiuas, ſcilicet, pater eſt Deus, & nullus
alius à patre eſt Deus. Sed hæc ſecunda eſt falſa: quia
filius alius eſt à patre, qui eſt Deus. Ergo hæc eſt falſa,
ſolus pater eſt Deus: & ſic de ſimilibus.

RESPONDEO dicendum, ꝙ cũ dicimus, ſolus
pater eſt Deus, hæc propoſitio poteſt habere multipli-
cẽ intellectũ. Si enim ſolus ponat ſolitudinẽ circa patrẽ
ſic eſt falſa ſecundũ quod ſumitur categorematice. Se- C
cundũ verò quod ſumitur ſyncategorematicè, ſic iterũ
poteſt intelligi multipliciter. Quia ſi excludat à forma
ſubiecti, ſic eſt vera: vt ſit ſenſus, ſolus pater eſt Deus, id
eſt ille cum quo nullus alius eſt pater, eſt Deus. Et hoc
Libr. 6. de Tri. c. 7. in fine to. 3. modo exponit Aug. in. 6. de Trin. * cũ dicit: Solum pa
trẽ dicimus, nõ quia ſeparatur à filio vel ſpiritu ſancto,
ſed hoc dicẽtes ſignificamus, ꝙ illi ſimul cũ eo nõ ſunt
pater. Sed hic ſenſus non habetur ex cõſueto modo lo
quendi niſi intellecta alia implicatione: vt ſi dicatur, ille
qui ſolus dicitur pater, eſt Deus. Secundũ verò propriũ
ſenſum excludit à conſortio prædicati. Et ſic hæc pro-
poſitio eſt falſa, ſi excludit alium maſculinè. Eſt autem
vera, ſi excludit aliud neutraliter tantũ. Quia filius eſt D
alius à patre, non tamen aliud. Similiter & ſpiritus ſan-
cto. Sed quia hæc dictio, ſolus, reſpicit propriè ſubiectũ
Art. præce. (vt dictũ eſt †) magis ſe habet ad excludendum alium
quã aliud. Vnde nõ eſt extendẽda talis locutio, ſed piè
exponenda, ſicubi inueniatur in authentica Scriptura.

AD primum ergo dicendũ, ꝙ cum dicimus, te ſolũ
Deũ verũ, non intelligitur de perſona patris, ſed de ſola
Libro. 6. de Tri. cap. 9. tom. 3. In cor. art. Trinitate, vt Aug. † exponit. Vel ſi intelligatur de per-
ſona patris, nõ excludũtur aliæ perſonæ, ꝑpter eſſentię
vnitatẽ prout ly ſolus excludit tãtũ aliud, vt dictũ eſt. *

ET ſimiliter eſt ad ſecundum. Cùm enim aliquid
eſſentiale dicitur de patre, non excluditur filius, vel ſpi-
ritus ſanctus propter eſſentiæ vnitatem. Vnde ſciendũ E
eſt, quòd in autoritate prædicta, hæc dictio, nemo, non
idem eſt quod nullus homo, quod videtur ſignificare
vocabulum. Nõ enim poſſet excipi perſona patris: ſed
ſumitur ſecundum vſum loquendi diſtributiuè pro
quacunque rationali natura.

AD tertium dicendum, quòd dictio excluſiua nõ
excludit illa quæ ſunt de intellectu termini cui adiun-
gitur ſi non differunt ſecundùm ſuppoſitum, vt pars &
vniuerſale. Sed filius differt ſuppoſito à patre. Et ideo
non eſt ſimilis ratio.

AD quartum dicendum, quòd non dicimus abſo-
lutè, quòd ſolus filius ſit altiſsimus, ſed quòd ſolus ſit
altiſsimus cum Spiritu ſancto in gloria Dei patris.

COMMENTARIVM.

HÆC etiam quæſtio ſatis aperta eſt. Circa quam
aduerte cum Duran. in. 1. d. 9. q. 1. Quòd quæ-
dam nomina olim nõ fuerunt recepta à ſanctis
patribus dum fieret ſermo de Trinitatis myſterio, non
propter repugnantiã ſignificationis ipſorũ nominum,
ſed quia propter malitiã hæreticorũ poterant offerre
occaſionẽ errandi. Vnde D. Hilarius, vt refert D. Tho.
art. 2. negabat Deũ eſſe ſingularem aut vnicũ propter
errorem Sabellij confundentis diuinas perſonas, & per
vnicum Deũ intelligentis incõmunicabilitatẽ diuinæ
naturæ. Cæterùm cùm huiuſmodi errores ſint ab Eccle
ſia extirpati liberè & abſq; diſtinctione aſſerimus, Deũ
eſſe ſingulariſsimum & vnicum: quia iſtis vocibus non
negatur pluralitas perſonarum, ſed Deitatis vnitas ex-
primitur. Reliqua vide in D. Thoma.

QVÆSTIO XXXII.

De cognitione diuinarum perſonarum, qua, ſcilicet, ſunt cognoſcibiles.

CONSEQVENTER inquirendum eſt de cognitione diuinarum perſonarum.

¶ ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Trinitas diuinarum perſonarum poſsit per naturalem rationem cognoſci.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd Trinitas diuinarum perſonarũ poſsit per naturalem rationẽ cognoſci. Philoſophi enim non deuenerũt in Dei cognitionem niſi per rationem naturalẽ. Inueniuntur autem à Philoſophis multa dicta de trini tate perſonarum. Dicit enim Ariſt. † in. 1. de cœlo & mundo. Per hunc numerum, ſcilicet, ternarium, adhi-
buimus noſipſos magnificare Deum vnum eminentẽ proprietatibus eorum quæ ſunt creata. Auguſt. etiam dicit. 7. confeſ. † Ibi legi, ſcilicet, in libris Platonicorũ: non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, ꝙ in principio erat verbum & verbum erat apud Deum & Deus erat ver-
bum: & huiuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus ver-
bis diſtinctio diuinarum perſonarum traditur. Dicit etiam in gloſſ. † Roma. 1. & Exod. 7. quòd magi Pha-
raonis, ſcilicet, Spiritus ſanctus. Et ſic ad minus duas cognouerunt. Trimegiſtus etiam dixit †, Monas ge-
nuit monadem, & in ſe ſuum reflexit ardorẽ. Per quod videtur generatio Filij & Spiritus ſancti proceſsio inti-
mari. Cognitio ergo diuinarum perſonarũ poteſt per rationem naturalem haberi.

¶ 2 Præterea. Ricard. de ſanct. Vict. dicit in lib. de Trinit. * Credo ſine dubio, ꝙ ad quancunq; explana-
tionẽ veritatis non modò probabilia, imò etiã neceſsa-
ria argumenta non deſint. Vnde etiam ad probandum trinitatem perſonarũ aliqui induxerunt rationem ex infinitate

infinitate bonitatis diuinæ, quæ ſeipſam infinitè com-
municat in proceſsione diuinarum perſonarum. Qui-
dam verò per hoc, quod nullius boni ſine cõſortio po-
teſt eſſe iucunda poſſeſsio. Auguſt. * verò procedit ad
manifeſtandum Trinitatem perſonarũ ex proceſsione
verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſe-
cuti ſumus †. ergo per rationem naturalem poteſt co-
gnoſci Trinitas perſonarum.

¶ 3 Præterea. Superfluum videtur homini trade-
re, quod humana ratione cognoſci non poteſt. Sed nõ
eſt dicendum quod traditio diuina de cognitione Tri-
nitatis ſit ſuperflua. Ergo Trinitas perſonarum ratione
humana cognoſci poteſt.

SED contra eſt quod Hilar. dicit in lib. 1. de Tri †. B
Non putet homo ſua intelligẽtia generationis ſacramẽ
tum poſſe conſequi. Ambr †. etiã dicit. Impoſsibile eſt
generationis ſcire ſecretum. Mens deficit: vox ſilet. Sed
per originem generationis & proceſsionis diſtinguitur
Trinitas in perſonis diuinis, vt ex ſupra dictis patet. †
Cùm ergo illud homo non poſsit ſcire & intelligentia
conſequi, ad quod ratio neceſsaria habere non poteſt,
ſequitur quòd Trinitas perſonarum per rationem co-
gnoſci non poſsit.

RESPONDEO dicendũ, ꝙ impoſsibile eſt per
rationẽ naturalem ad cognitionẽ Trinitatis diuinarum
perſonarũ peruenire. Oſtẽſum eſt enim ſupra *, quod C
homo per rationem naturalem in cognitionẽ Dei per-
uenire non poteſt, niſi ex creaturis. Creaturæ autẽ du-
cunt in Dei cognitionem ſicut effectus in cauſam. Hoc
igitur ſolum ratione naturali de Deo cognoſci poteſt,
quòd competere ei neceſſe eſt ſecũdum quod eſt om-
nium entium principium. Et hoc fundamẽto vſi ſumus
ſupra * in conſideratione Dei. Virtus autem creatiua
Dei eſt cõmunis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vni-
tatem eſſentiæ, non ad diſtinctionem perſonarum. Per
rationem igitur naturalem cognoſci poſſunt de Deo
ea quæ pertinent ad vnitatẽ eſſentiæ, non autẽ ea quæ
pertinent ad diſtinctionẽ perſonarũ. Qui autẽ probare D
nititur Trinitatem perſonarũ naturali ratione, fidei du-
pliciter derogat. Primò quidem quantũ ad dignitatem
ipſius fidei, quæ eſt vt ſit de rebus inuiſibilibus quæ ra-
tionem humanam excedũt. Vnde Apoſt. dicit ad He-
bræos 11. quòd fides eſt de nõ apparẽtibus. Et Apoſt.
dicit 1. Cor. 2. ca. Sapiẽtiam loquimur inter perfectos.
Sapientiam verò nõ huius ſeculi, neque principũ huius
ſeculi, ſed loquimur Dei ſapientiam in myſterio, quæ
eſt abſcondita. Secundò quãtum ad vtilitatẽ trahendi
alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probãdam fidem
inducit rationes, quæ nõ ſunt cogentes, cedit in irriſio-
nem infideliũ. Credunt enim quòd huiuſmodi ration-
bus innitamur & propter eas credamus. Quæ igitur E
fidei ſunt, non ſunt tentanda probare niſi per autorita-
tes his qui autoritates ſuſcipiunt. Apud alios vero ſuffi
cit defendere nõ eſſe impoſsibile quod prædicat fides.
Vnde Dion. * dicit, 2. cap. de diuin. nom. Si aliquis eſt
qui totaliter eloquijs reſiſtit, longè erit à noſtra philo-
ſophia. Si autem ad veritatem eloquiorum ſcilicet ſa-
crorum reſpicit, hoc & nos canone vtimur.

AD primum ergo dicendum, ꝙ philoſophi nõ co-
gnouerunt myſterium Trinitatis diuinarũ perſonarũ
per propria, quæ ſunt paternitas, filiatio & proceſsio,
ſecundùm illud Apoſt. 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei ſa-
pientiã, quã nemo principum huius ſeculi cognouit, id
eſt, philoſophorũ, ſecundùm gl. Cognouerunt tamen A
quædã eſſentialia attributa, quæ appropriantur perſo-
nis, ſicut potentia Patri, ſapientia Filio, bonitas Spiritui
ſancto, vt infra patebit. Quod ergo Ariſtot. dicit, per
hunc numerũ adhibuimus noſipſos, &c. nõ eſt ſic intel
ligendũ, ꝙ ipſe poneret ternariũ numerum in diuinis.
Sed vult dicere, ꝙ antiqui vtebantur ternario numero
in ſacrificijs & oratſonibus, propter quandam ternarij
numeri perfectionẽ. In libro etiã Platonicorũ inueni-
tur, In principio erat verbũ, nõ ſecundùm quod verbũ
ſignificat perſonam genitam in diuinis, ſed ſecundùm
quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam
Deus omnia condidit, quæ filio appropriatur. Et licet
appropriata tribus perſonis cognoſcerẽt, dicũtur tamẽ B
in tertio ſigno defeciſſe, id eſt, in cognitione tertiæ per-
ſonæ: quia à bonitate, quæ Spiritui ſancto appropria-
tur, deuiauerũt: dum cognoſcẽtes Deũ, nõ ſicut Deum
glorificauerũt, vt dicitur Rom. 1. vel quia ponebãt Pla-
tonici vnũ primũ ens, quod etiã dicebant eſſe patrẽ to-
tius vniuerſitatis rerũ: conſequẽter ponebant aliã ſub-
ſtantiam ſub eo, quam vocabant mentẽ vel paternum
intellectũ. In qua erant rationes omniũ rerũ, ſicut Ma-
crobius * recitat ſuper ſomnium Scipionis. Non autẽ Lib. 1. non multũ pro-cul à me-dio illius.
ponebant aliquã ſubſtantiam tertiã ſeparatam, quæ vi-
deretur Spiritui ſancto reſpondere. Sic autẽ nos nõ po-
nimus Patrem & Filium ſecundùm ſubſtantiam diffe- Origenes
rentes, ſed fuit error Origenis & Arrij † ſequentiũ Pla- Io. 1. ſuper illud. Et Deus erat verbum. Et idẽ refert Hie. in epi. ad Pãmachium & Oceanum, quæ incipit. Secundæ quæs. tomo. 2.
tonicos. Quòd verò Triſmegiſtus dixit, monas mona-
dem genuit, & in ſe ſuum reflexit ardorẽ: non eſt refe-
rendum ad generationem Filij vel proceſsionẽ Spiritus
ſancti, ſed ad productionem Mundi. Nam vnus Deus
produxit vnum mundum propter ſuiipſius amorem.

AD ſecundum dicendum, ꝙ ad aliquã rem dupli-
citer inducitur ratio. Vno modo ad probandũ ſufficiẽ-
ter aliquam radicẽ. Sicut in ſcientia naturali inducitur
ratio ſufficiens ad probandũ ꝙ motus cœli ſemper ſit
vniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non D
quæ ſufficiẽter probet radicẽ, ſed quæ radici iam poſitæ
oſtẽdat cõgruere conſequẽtes effectus. Sicut in Aſtro-
logia ponitur ratio excentricorũ & epicyclorũ ex hoc,
quod hac poſitione facta poſſunt ſaluari apparẽtia ſen-
ſibilia circa motus cœleſtes: non tamen ratio hæc eſt
ſufficienter probans, quia etiã fortè alia poſitione facta
ſaluari poſſent. Primo ergo modo poteſt induci ratio
ad probandum Deũ eſſe vnum, & ſimilia. Sed ſecundo
modo ſe habet ratio quæ inducitur ad manifeſtationẽ
Trinitatis: quia, ſcilicet Trinitate poſita congruunt hu-
iuſmodi rationes, nõ tamen ita ꝙ per has rationes ſuffi
cienter probetur Trinitas perſonarũ. Et hoc patet per
ſingula. bonitas enim infinita Dei manifeſtatur etiã in
productione creaturæ, quia infinitæ virtutis eſt ex ni- E
hilo producere. Non enim oportet ſi infinita bonitate
ſe cõmunicat, quod aliquid infinitum à Deo procedat,
ſed ſecũdum modũ ſuum recipiat diuinam bonitatem.
Similiter etiã quod dicitur, ꝙ ſine conſortio nõ poteſt
eſſe iucunda poſſeſsio alicuius boni: locũ habet quãdo
in vna perſona non inuenitur perfecta bonitas. Vnde
indiget ad plenã iucunditatis bonitatem bono alicuius
alterius cõſociati ſibi. Similitudo autẽ intellectus noſtri
non ſufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc ꝙ
intellectus non vniuocè inuenitur in Deo & in nobis.
Et inde eſt quòd Auguſt. * ſuper Ioan. dicit, quòd per Tract. 27. in Ioan. cir-ca medium.
fidem venitur ad cognitionem, & non econuerſo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD tertium dicendum, quòd cognitio diuinarum personarũ fuit necessaria nobis dupliciter. Vno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neq; propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Vnde & Moyses postquã dixerat; In principio creauit Deus cœlum & terrã: subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem diuini verbi. Et postea dixit, Vidit Deus lucem quòd esset bona, ad ostendendum probationẽ diuini amoris. Et similiter in alijs operibus. Alio modo & principalius ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per filiũ incarnatum, & per donum Spiritus sancti.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est negatiua. Et ratio est, quia naturali ratione solum potest cognosci de Deo, quod ei competit secundum quòd est principium rerum ad extra: sed hoc principium operandi est vnica essentia, ergo solùm ea, quæ pertinent ad vnitatem essentiæ possunt cognosci ratione naturali.

Secunda conclusio. Qui fidei mysteria nititur naturali ratione probare, fidei dupliciter derogat, scilicet, quantum ad dignitatem ipsius, & quantum ad vtilitatem.

Tertia conclusio. Mysterium Trinitatis sicut omnia quæ sunt fidei, per autoritatem sunt probãda eis, qui autoritatem suscipiunt, apud alios verò sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides.

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa primam conclusionẽ, An sit omninò vera. Arguitur primò contra illam. Mysterium Trinitatis est euidẽter credibile, vt omnes Theologi fatentur, ergo est euidenter possibile. Probatur consequentia. Quia quod est impossibile, nõ potest fieri euidenter credibile. Rursus est euidenter possibile, ergo est. Nam in perpetuis idem est esse, & posse. ¶ Secundò. Deo tribuendum est id quod est optimum & perfectissimum: sed est euidens, q̃ de ratione boni est se communicare, vt docet Diony. 4. c. de diui. no. ergo de ratione infiniti boni est vt infinito modo se communicet, sed non potest infinito modo se communicare ad extra, ergo ad intra, ac per consequens saltim erit euidens esse duas personas in diuinis. ¶ Tertiò. Christus docuit nos hoc mysterium: sed Christus non potuit mentiri, ergo ita est vt prædicauit. Consequẽtia est euidens, maior moraliter etiã est euidens ex historijs. Probatur quòd minor sit euidẽs. Quia miracula quæ Christus faciebat, ostendebant euidenter Christũ esse Deũ, aut saltem Deum testificari veram esse doctrinã Christi, ergo euidens erat, q̃ non poterat mẽtiri. ¶ Quartò. Lumen gloriæ & visio beata sunt creaturæ: & tamẽ ex natura sua euidenter ostendunt mysterium Trinitatis, ergo per creaturas deuenimus in euidentem cognitionem huius mysterij. Et cõfirmatur. Potest Deus creare vnam substantiã intellectualem, cui sit naturale videre Deum sicuti est, ergo saltem de potentia Dei absoluta mysteriũ Trinitatis potest naturaliter cognosci à creatura. Probatur antecedens. Quia de facto creauit vnum accidẽs, scilicet, lumẽ gloriæ, quod ex natura sua ostendit Deum sicuti est, ergo poterit creare vnam substantiam, cui sit naturale videre Deum. ¶ Quintò arguitur ad hominem. Nam D. Tho. ait, quòd apud alios defendimus non esse impossibile, quod fides prædicat, ergo ostenditur esse possibile hoc mysterium. Probatur consequentia. Quia non stat, quòd aliquid sit impossibile, & quòd omnia argumenta, quæ probant impossibilitatem, dissoluantur.

PRO decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Impossibile est ratione naturali veritatem huius mysterij ostendere. Hæc conclusio tenenda est certa secundùm fidem. Et probatur primò ratione articuli, quæ est demonstratio Theologica. Probatur deinde ex illo Matth. 11. Nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem quis nouit nisi Filius & cui voluerit Filius reuelare. & Matth. 16. Cum Petrus cõfessus fuisset Christum Filiũ Dei viui, respondit, Beatus es Simon Bar-Iona, quia caro & sanguis nõ reuelauit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Ac si diceret, quod viribus naturæ nemo potest assequi, pater meus concesit tibi. Item 1. Corinth. 2. capite ab eo loco vbi ait, Sapiẽtiam loquimur inter perfectos, vsque ad illud: Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum sanctum. Hanc cõclusionem docuerũt Hilarius & Ambr. vt refert D. Thomas in argumẽto Sed contra. Et denique si ratione naturali posset ostendi veritas aut possibilitas huius mysterij, iam Apostoli hoc fecissent ad conuincendos philosophos, sicut fecit Paulus circa vnitatem Dei Act. 17. & ad Roma. 1. Inuisibilia enim ipsius &c. aut saltim sancti Patres aduersus hæreticos talem demonstrationẽ protulissent, si possibilis esset. Et denique aliqua mysteria fidei sunt supernaturalia, vt incarnatio, & existentia Christi in sacramento, sed mysteriũ Trinitatis est omniũ maximum, ergo omnino est supra totã naturam.

Secunda conclusio. Non potest ostendi per rationẽ naturalem, mysterium hoc non esse impossibile. Hanc conclusionẽ probant argumenta facta pro prima conclusione. Nam sequitur bene, hoc mysterium non est impossibile, ergo hoc mysterium est possibile, cum nõ impossibile & possibile æquiualeant. Rursus sequitur benè, est possibile, ergo est verum, cum esse & posse in perpetuis sint idem. Perpetua enim non patiuntur aliquam transmutationem.

Tertia conclusio. Nulla ratio naturalis ostendere potest hoc mysterium esse impossibile. Itaq; hoc mysterium est supra rationem naturalem, non tamen cõtra. Probatur. Verum vero consonat, sed si ratio naturalis ostendit, hoc mysterium esse impossibile, verum vero contradiceret, ergo. Minor probatur, nam maior est commune axioma recepissimum. Omne illud quod dictat ratio naturalis, est verum, & omne illud quod quod fides docet, est etiam verum, ergo si ratio naturalis ostenderet mysterium hoc esse impossibile, verum contradiceret vero. Præterea, Deus nec vt autor est naturæ nec vt autor gratiæ nequit mentiri & fallere: sed si ratio naturalis ostenderet impossibilitatem huius mysterij, Deus vel vt est autor naturæ, vel vt est autor gratiæ mentiretur, ergo ratio naturalis nequit ostendere impossibilitatem. Maior probatur. Deus est summe sapiens, ac proinde non potest decipi & falli. Rursus, est summè

summè bonus, vnde nos non possumus falli ab eo; sed mendacium ex altero horũ capite prouenit, ergo. Minor probatur. Quia Deus idem est autor naturæ fidei & gratiæ. Sed contra hoc arguitur. Hoc mysteriũ destruit totam artẽ syllogisticam; sed ars syllogistica fundatur in ratione naturali, ergo hoc mysterium contradicit rationi naturali. Probatur maior. Nam si tantum attendamus rationẽ naturalem, hic syllogismus est bonus, omnis Essentia diuina est Pater, Filius est Essentia diuina, ergo Filius est Pater. Rursus hic est bonus, hæc Essentia diuina est Pater, hæc Essentia diuina est Filius, ergo Pater est Filius. Sed ad saluandum hoc mysteriũ, vnam & alteram consequentiam negamus. Ad argumentum respõdetur negando maiorem, imo maximè perficit illam, dum ratione huius mysterij ostenduntur multorum paralogismorum defectus. Ad probationẽ vero respondetur, in prima consequentia medium non distribui completè. Vnde ad hoc quòd sit bona, distribuendum est subiectum maioris hoc modo, omnis res quæ est Essentia diuina est Pater. Ad secundã respõdetur, mediũ nõ particularizari cõpletè. Vnde in maiori est dicendũ quicquid est hæc Essentia diuina est Pater.

Secundo arguitur. Hoc mysteriũ destruit hoc principium vniuersalissimum, idem de eodem affirmari & negari est impossibile: sed in hoc mysterio idem affirmatur & negatur de eodẽ: ergo. Probatur minor. Nam admisso hoc mysterio, hæc est vera, Essentia diuina est Pater, & hæc etiam est vera; Essentia diuina non est Pater, ergo destruit principium. Probo negatiuã esse veram. Primò, bene sequitur hæc Essentia diuina est non Pater, ergo hæc Essentia diuina non est Pater. Tenet consequentia ab affirmatiua ad negatiuã variato prædicato penes finitum & infinitum, sed antecedens est verum scilicet est non Pater. Nam hæc essentia diuina est Filius, sed Filius est non Pater, ergo hæc essentia diuina est nõ Pater. Vel aliter probatur illud antecedẽs. Non Pater supponit determinatè, sed datur vna singularis vera ostendendo Filium: ergo verum est illud antecedens. Probatur secundò antecedens principalis argumenti. Benè sequitur, Filius est nõn Pater, Filius est essentia diuina, ergo essentia diuina est nõ Pater. ¶ Ad hoc argumentum respondetur nego antecedens. Ad primam probationem respondetur, quòd illa est falsa hæc Essentia diuina non est Pater. Ad primam probationẽ respondetur quòd illa propositio Essentia diuina est non Pater distinguenda est. Potest enim duplicem sensum facere; alter est, hæc Essentia diuina est ens non Pater & ita falsa est, eo quod ens dicitur ab esse, & cum non sit nisi vnicum esse in Deo, dici non potest quòd Essentia diuina est ens non Pater, aliàs etiam possemus dicere, quòd esset essentia non Pater. Alter sensus esse potest Essentia diuina est aliqua res non Pater, & hic sensus est verus. Quia in Deo ponimus tres res realiter distinctas, non autem tria entia. Et sic argumentũ probat quòd Essentia diuina est hæc res ostendendo Filiũ, quæ res non est Pater. Dicamus ergo in forma ad duplicem illam probationem. Ad primam respondetur, quòd si in minore illa, Filius est non Pater, esset sensus, Filius est ens nõ Pater, falsa est. Sicut hæc, Filius est esse quod non est Pater. Sed reuera illa propositio absolutè cõcedatur, Filius est non Pater, propter oppositionem relationum quæ significantur ex parte extremorum. Nam filiationi intrinseca est negatio paternitatis quæ significatur per prædicatum. Sed quãdo infertur, ergo hæc essentia est non Pater, nego consequentiam. Quia argumentamur à formali ad identicam virtualiter negatiuè, ac si diceremus in terminis humanis. Hæc actio est non passio, & hæc actio est hic motus, ergo hic motus est non passio. ¶ Ad secundam probationẽ respondetur, quòd in illo syllogismo mutatur ad aliquid in quid negatiuè. Respondetur secũdò, quòd in præmissa affirmatiua medium non ita formaliter tenetur sicut in negatiua. Tertio aliqui dicunt, quòd argumentamur à non distributo ad distributũ virtualiter ex parte illius vocis Essentia diuina, eo quod argumentãdo ex opposito consequentis cum altera præmissarum mediũ non distribuitur completè. v. g. omnis Essentia diuina est Pater, Filius est Essentia diuina: ergo Filius est Pater, nõ distribuitur completè medium, cum non æquiualeat huic, omnis res quæ est Essentia diuina est Pater, quæ solutio est Magistri Soto lib. 5. Sumularum cap. 2.

Quarta conclusio. Euidenter sunt solubilia omnia argumenta quæ excogitari possunt contra hoc diuinissimum mysterium. Probatur, omne argumentum non conuincens est euidẽter solubile, sed nullum argumentum militans contra hoc mysterium conuincit: ergo. Maior probatur. Omne argumentum quòd non conuincit ex eo est, vel quia antecedens est falsum, vel consequentia non est bona; sed potest ostendi falsitas antecedentis, vel malitia cõsequẽtiæ, ergo. Minor probatur. Nullum argumentum quod fit cõtra veritatem conuincit: sed omne argumentum quod fit contra hoc mysterium est contra veritatem, ergo. Secundo: tunc argumenta euidenter soluuntur, quando respondens non cogitur admittere aliquod impossibile falsum & improbabile euidẽter, sed qui pro hoc mysterio respondet, potest respondere non admittendo aliquid impossibile, falsum, aut improbabile ergo. Ex hoc colligitur, quòd quanuis ratio naturalis non attingat hoc mysterium, diuina tamen reuelatione suppolita excogitare possumus rationes aliquot naturales quibus veritatem huius mysterij illustremus magis & explicemus, vt Sancti fecerunt.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum nego consequentiam, & ad probationẽ nego antecedẽs. Imo vero aliqua falsa & impossibilia secũdùm se, possunt esse probabiliora veris. ¶ Ad secundum respondetur quòd non est euidens quòd de ratione summi boni sit communicare se, sed quòd sit communicatiuum sui. Cæterum quod ad rationẽ summi boni pertineat vt infinito modo se communicet aut posit communicare, non est euidens ratione naturali. Quanuis de facto se communicauerit humanitati per vnionem hypostaticam infinito modo. ¶ Ad tertium respondetur, q̃ in illo discursu maior non est euidens nobis, sed ex fide scripturarum credimus ita Christum docuisse. Deinde, estò maior esset euidẽs, adhuc minor non est euidens rationi naturali, scilicet q̃ Christus nõ potuit mentiri. Ad probationẽ minoris poterat responderi, q̃ miracula erant supernaturalia testimonia: cõclusio autẽ articuli negatiua loquitur de ratione naturali nõ adiuta aliquo supernaturali. Cæterum an miracula quæ Christus faciebat essent causa euidentiæ doctrinæ in attestante, opinio est inter Theologos, quibusdam affirmantibus cum Caietano euidentiam in attestante non destruere rationem fidei, quibusdam negantibus

talem

Universidad de Deusto
Biblioteca

talem euidentiam consurgere ex miraculis Christi: est enim posibile de potentia Dei absoluta vt permittēte Deo aliquis habēs gratiam faciendi miracula abutatur illa ad malum finem, & confirmādam falsitatem, & idcirco quanuis sit euidenter credibile, id quod ex miraculis testimonium accipit: non tamen est cuidēs, quòd Deus illud testificetur. Sed de hac re plura diximus in 2.2. quæst. 5. ¶ Ad quartum respōdetur quod lumen gloriæ & visio beata sunt supernaturalis ordinis, & cōcurrente Deo vt autore supernaturaliter operante afficiuntur, & attingunt ad manifestationem Trinitatis. Vnde nihil valet consequentia. Ad confirmationē nego antecedens. Ad probationem nego cōsequentiam. Est enim insignis ignorantia existimare, q̄ quia Deus producat vnum lumē quod est accidens manifestatiuum diuinæ essentiæ cum supernaturali concursu Dei, posit propterea facere vnam substantiam, cui esset naturale tale lumen, aut posse videre Deum per naturam. Est enim ratio differentiæ multiplex. Primò quidem quia pari ratione colligeretur: quod si Deus mediante gratia, quę est qualitas infusa, facit sibi filios adoptiuos consortes diuinæ naturæ, posit etiam creare quasdam substātias intellectuales tam sublimes, vt ex natura sua tanquam propriam passionem habeant gratiam, per quam sint consortes diuinæ naturæ, & hæredes beatitudinis. Quod quidem quàm sit absurdū videtur probari ex illo 2. Pet. 1. Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ. Et ex illo Ioan. 1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, & ex Deo nati sunt. Esset autem non ita sublimis gratia hæc filiorum Dei, si quæ creatura proprijs viribus posset illam habere, & videre Deum sicuti est. Et confirmatur. Quia hæc gratia filiorū Dei per adoptionem esset per accidens supernaturalis ordinis: siquidem aliqua creatura naturaliter poterat illā habere ex proprijs viribus naturalibus. Quemadmodum si Deus homini concederet facultatem volandi, quod est naturale aquilæ, talis facultas non esset ex natura sua ordinis supernaturalis sed per accidens ex parte subiecti, est autē valde absurdum dicere, quod gratia Dei aut visio beatifica secundùm se & per se non sit ordinis supernaturalis. Secundo quia propterea beatitudo dicitur supernaturalis omni creaturæ beatæ, quia beatificatur per participationem diuinæ beatitudinis, quæ soli Deo est naturalis & cuius natura est extra totum ordinē & supra totum ordinem omnis substantiæ intellectualis nō solum creatæ sed etiam creabilis, ergo cuicunq; creaturæ intellectuali conuenerit visio beatifica, non potest ei conuenire ex propria substantia, aut ex potentia quæ naturaliter oriatur ex propria substantia, sed ex aliquo accidente participato ex diuina substantia, quæ sola sit causa & radix illius luminis gloriæ. Et hæc mihi demōstratio est. Sed & alia potest desumi ex parte obiecti. Nam Deus clarè visus non potest esse obiectum naturale alicuius intellectus creati, ergo nulla substātia creata potest esse, cui sit naturale videre tale obiectū. Cōsequentia est euidens. Probatur antecedens. Quia obiectum naturale & proportionatū intellectus creati debet proportionari cum modo essendi substantiæ intellectualis, sed Deus clarè visus non potest habere talem proportionem: quia excedit omnem modum essendi substantiæ creatæ, ergo non potest esse obiectum naturale intellectus creati. Probatur minor. Quia modus essendi cuiuslibet substantiæ creatæ est limitatus, sicut ipsum esse est receptum & limitatum in essentia: esse autem diuinum est esse nō receptum & ideo infinitum & illimitatum, ergo Deus clare visus nō potest habere naturalem proportionē cum intellectu creato. Et hæc similiter est egregia demonstratio. Sed de hæc re plura tractantur supra quæst. 12. ¶ Ad vltimum respōdetur, quòd D. Tho. non ait, nos probare, nō esse impossibile quod fides prædicat, sed quod defendimus nō esse impossibile; & hoc facimus respondentes ad argumenta quibus infideles contendunt probare esse impossibile. Neque mirū est, q̄ aliquid secundùm se sit impossibile, & nihilominus argumenta omnia, quæ contendunt probare impossibilitatem dissoluātur. Vt v.g. si ita res habet quod quātitas distinguitur à re quāta, impossibile est, q̄ non distinguatur, & tamen opinio quæ tenet, quòd non distinguitur dissoluit argumenta cōtraria.

DVbitatur secundò, An de potētia Dei absoluta possit fieri, vt homo seclusa visione beatifica habeat notitiam euidentem mysterij Trinitatis. ¶ Pro parte negatiua arguitur primò. Scientia infusa animæ Christi non præstabat ei euidentem notitiam Diuinæ essentiæ ergo impossibile est, q̄ alius homo viator habeat euidentem notitiam huius mysterij Trinitatis. Consequētia probatur. Quia scientia infusa animæ Christi habuit omnes perfectiones possibiles reuelationi creatæ, vt docet D. Tho. 3.p.q. 11. art. 1. Antecedens vero probatur. Quia ibidem dicit; Ipsam tamē Dei essentiam per hanc scientiam nō cognouit, sed solum per primam, scilicet beatificā. ¶ Arguitur secūdo. Nam vel illa notitia euidens erit ipsius mysterij immediate secundùm quod in se est, aut erit alicuius effectus per cuius cognitionē euidenter colligatur notitia Trinitatis. Primum non potest dici quia non potest dari species creata quæ repræsentet Deum sicuti est, vt in superioribus diximus. Neque vero secūdum. Quia nullus effectus est possibilis, qui repræsentet Deum vt trinū, sed vt est vnus vt docet D. Tho. in hoc artic. Et ratio est, quia ad extra ratio agēdi in ipso Deo est ipsius esse commune tribus personis, ergo. ¶ Arguitur tertio & confirmatur. Quia vt supra diximus quæst. 12. artic. 2. per solam Diuinam essentiam vnitam intellectui in ratione speciei potest haberi notitia euidens ipsius Dei vt in se est, ergo omnis alia cognitio est enigmatica, & non facialis qualis habetur à beatis. ¶ Quartò. Fides est de ratione viatoris, sed prædicta euidētia destruit fidē, ergo impossibile est, q̄ communicetur puro viatori.

Sed pro parte affirmatiua arguitur primò. Angeli cognouerunt euidēter, cum erant viatores, Deum esse qui illis reuelabat mysteria fidei: ergo habebāt euidentiam illorum. Consequentia patet. Quoniam euidens erat illis Deū non posse mentiri. Antecedens probatur. Quia erat illis euidens talem reuelationem nō sibi fieri ab homine aut ab alio Angelo, ergo euidenter cognoscebant fieri à Deo. ¶ Arguitur secūdo & cōfirmatur. Quia Angelus saltem supremus euidēter cognoscebat se supremum esse in naturalibus & supernaturalibus, ac per consequens quod nullus alius Angelus illuminaret illum, sed potius ipse reliquos illuminaret, ergo euidenter iudicabat se à Deo immediatè illuminari. ¶ Tertiò. Angelus euidenter cognoscit omnes habitus suos etiam infusos v.g. fidei & spei &c. sed fides infusa ex natura sua & intrinsecè habet quòd semper inclinet ad verum,

ad verum, ergo Angelus euidenter cognoscebat esse verum mysteriū Trinitatis. ¶ Quartò. Si hæc euidentia repugnaret puro viatori, maximè esset, quia destruit fidem: sed nō destruit fidem, ergo posibile est vt communicetur puro viatori. Probatur minor. Quia sola visio beatifica repugnat esse cū fide: sed huiusmodi euidentia non est visio beatifica, ergo potest simul esse cū fide. Confirmatur quia sola euidentia à priori in causa vel à posteriori in effectu destruit fidem, sed euidentia quam ponimus non oportet quòd sit à priori vel à posteriori, sed sufficit quòd sit in attestante quæ simul esse potest cum fide ergo.

Circa hanc difficultatem sunt tres sententiæ. Prima sententia est Capre. in 2. sent. dist. 23. q. vnica asserētis, puro viatori posse communicari euidentiam mysterij Trinitatis, & citat Scotum in hanc sententiā. ¶ Secunda sententia est Durandi in 1. sent. in Prologo q. 3. & in 2. sent. d. 23. q. 2. vbi ait, impossibile esse vt purus viator habeat huius mysterij euidentiam: imo vero in 3. sent. d. 14. q. 3. ait, Christum dominum per scientiam infusam non habuisse euidētiam mysteriorum gratiæ, quia hæc euidentia tantum est per visionem beatificam. Et nihilominus in dist. 23. q. 9. asserit rationabiliter dici Angelos non habuisse fidem, quia habuerunt euidentiam quòd Deus erat qui reuelabat mysterium Trinitatis. ¶ Tertia sententia est Caietani. 2.2. q. 1. artic. 4. & q. 5. art. 1. & q. 171. artic. 5. qui tenet Angelos & Apostolos & Adam & Prophetas habuisse quidem fidem huius mysterij, quia nō sicut beati per speciē propriam sed cognitione enigmatica & obscura assentiebāt huic veritati, Deus est trinus in personis. Nihilominus asserit secundò Caietanus, quòd omnes prædicti habuerūt euidentiam in attestante Deo, quia illis erat euidens, q̄ Deus reuelabat illa mysteria sibi. Et in 3.p.q. 11. art. 1. inquit quòd Christus dominus habuit per scientiam inditam euidentiam mysterij Trinitatis, quanquā huiusmodi euidentia non erat in attestante, siquidem excludebat fidem: euidētia autē in attestante secundùm Caietanum nō excludit fidē. Sententia Caietani quibusdā Thomistis nostri tēporis placet, quibusdam displicet.

PRO decisione huius difficultatis sit prima cōclusio. Fieri non potest, etiam de potentia absoluta, vt detur homini species creata per quam posit euidenter cognoscere Deum sicuti est. Hanc probant argumenta facta pro parte negatiua. Et videtur esse contra Caietanum in 3. parte vbi supra. Vide D. Thomam in 1. parte quæst. 12. art. 2. vbi hanc sententiam latiùs confirmauimus.

Secunda conclusio. Probabiliter potest sustineri, q̄ seclusa visione beatifica posit Deus conferre speciem intelligibilem, per quam homo euidenter iudicet Deū esse qui loquitur & reuelat hæc mysteria, ac per consequens euidēter iudicet esse vera quæ reuelantur, & hæc est euidentia in attestante. Hæc conclusio probatur argumēto tertio facto pro parte affirmatiua. Potest enim Deus (siquidem habitus fidei est quædam creatura) infundere speciem intelligibilem quæ illum habitū euidenter repræsentet, ac per consequens euidenter cognoscetur, quòd sit effectus Dei reuelantis.

Tertia conclusio. Probabile etiam est q̄ huiusmodi euidentia non potest esse simul cū fide. Probatur. Quia per hanc euidentiam cognoscitur connexio prædicati cum subiecto euidenter, ergo excluditur fidei obscuritas. Probatur secundo. Quia scientia à posteriori, per quam demonstratur naturaliter, quòd Deus est excludit fidem eiusdē conclusionis: nō enim per fidē formaliter loquendo assentit philosophus Christianus huic, Deus est quamuis certitudo sit de illa veritate Christianus philosophus quàm non Christianus, quia quantum ad certitudinem non repugnat fides cum scientia: Sed etiā ille qui haberet talem euidentiam cognosceret euidenter effectum supernaturalem autoris fidei, ergo euidenter iudicaret, quod ita est sicut autor fidei dicit, ac per consequens non haberet fidem.

Nihilominus sit quarta conclusio. Mihi probabilius est, quòd seclusa visione Dei sicuti est non posit mysterium Trinitatis euidēter cognosci nec notitia intuitiua nec abstractiua. Hanc probant tria argumenta facta pro parte negatiua. Et præterea probatur ratione D. Tho. qua probat conclusionem principalem huius articuli: quæ ratio etiam procedit de potentia Dei absoluta. Et confirmatur, quia illa species creata non potest repræsentare Deum euidenter, sed effectum eius aut in effectu illius, sed nullus potest esse effectus qui repræsentet Deum sicuti est trinus, vel q̄ sit trinus, ergo.

Quinta conclusio. Quanuis sententia Caietani quòd euidentia in attestante possit esse simul cum fide possit defendi: mihi tamē probabilius est, quòd nemo potest habere euidentiam in attestante nisi euidenter cognoscat Deū qui reuelat, vt v.g. Beati possunt habere euidentiam futuri contingentis, quod sibi specialiter reuelatur à Deo quem clarè vident, & talis euidentia non potest esse cum fide. Ratio huius assertionis mihi potissima est, quòd apud D. Thomā solum inuenitur, fidem posse simul esse cum euidentia eiusdem obiecti in ratione communi credibilis, non autem in ratione veri, vt patet. 2.2. q. 1. art. 4. & 5. Deinde, quia videtur valde difficile intelligere, quomodo aliquid iudicetur euidenter verum, & non iudicetur euidenter ita esse. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa: ergo qui euidenter iudicat aliquā propositionem esse veram, necesse est vt iudicet euidenter ita esse. Deinde scientia à posteriori, quòd Deus est non potest esse cum fide eiusdem obiecti: sed non minus euidenter iudicat homo ex euidenti testimonio Dei dicentis aliquid ita esse: ergo etiam euidentia in attestante Deo non potest esse cum fide. Confirmatur. Quia omnis effectus creatus magis extrinsecus est respectu ipsius esse Dei, quàm testimoniū euidens Dei reuelantis respectu articulorum fidei, ergo si effectus naturales faciūt euidentiam circa hoc quod est Deum esse, multò magis testimonium Dei euidens faciet euidentiam huius testificati, scilicet Deus est trinus & vnus. Præterea, si euidentia in attestante Deo nō excludit fidem, ergo beati habent fidē de perpetuitate suæ gloriæ. Probatur, quia non aliunde sciunt hanc perpetuitatē nisi ex Deo clarè viso reuelante, non enim eo ipso quo vident essentiam Dei, sciunt perpetuitatē suę beatitudinis, nam & Paulus vidit (vt habet opinio probabilis) Essentiam diuinam, & tamen non vidit perpetuitatem illius visionis, quia hoc pendet ex diuina voluntate & promissione Dei, si igitur non aliunde sunt certi, nisi quia Deus promittit & dicit eis in æternum meecum regnabitis, habent euidentiam solum in attestante Deo, & per cōsequens haberent fidem iuxta sentētiam Caietani. Et deniq; nulla ratio Caietani cōcludit necessario, quod aliquis habeat euidentiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

euidentiam in attestante simul cum fide: sed solum cō-
cludit certitudinem magnam circa id quod creditur,
ergo eius sententia non est necessaria. Antecedens non
aliter probatur quàm soluendo argumenta Caietani.
Confirmatur. Quia videtur contradictio habere eui-
dentiam in attestante, & non habere euidentiam ipsius
attestantis, quod sine lumine gloriæ fieri non potest.
Nec sufficit dicere, quod est euidentia attestationis di-
uinæ, quanuis non sit euidentia ipsius Dei sicuti est.
Quoniam si non videt Deum dicentem & loquentem,
quomodo potest habere euidentiam, quod hæc loqui
tio sit diuina? Ex dictis sequitur, quod sententiâ Du-
randi probabilior nobis videtur, præterquam in eo
quod dixit, Angelos non habuisse fidem, quia habue-
runt euidentiam in attestante. Debuisset enim potius
negare talem euidentiam in attestante, quàm negasset
illos habuisse fidem: debuisset etiam scientiæ inditæ
animæ Christi euidentiam tribuere, quam Angelis tri-
buit antequam essent beati.

Ad argumenta in oppositum pro parte affirmatiua
respondetur. Ad primum nego antecedens, & ad pro-
bationem respondetur nego antecedens. Nam quā-
uis Angeli essent certi per fidem & dona Spiritus san-
cti, quòd mysteriū Trinitatis erat sibi reuelatū à Deo:
tamen nō habebant euidentiā reuelationis. ¶ Vnde ad
secundum argumentum & confirmationem respon-
detur, quòd quātumlibet supremus Angelus esset per-
fectus etiam in supernaturalibus, non tamen habebat
euidentiam quod talis reuelatio erat sibi facta à Deo.
Neque enim euidenter cognoscebat non esse aliā crea-
turam, quæ illi de supernaturalibus loqueretur & per-
suaderet occultè. Et si quis dicat, quòd illa creatura nō
poterat latere supremum Angelum: Respondebitur, q
quanuis non posset latere in esse naturæ, poterat tamē
latere in operatione supernaturali. Et si rursus contra
obijciatur, quòd adhuc euidens erat Angelo, q Deus
reuelaret illa credibilia: sciebat enim quod nulla crea-
tura poterat sine virtute supernaturali Dei talia sibi
persuadere; Respondetur, quòd quanuis virtus persua-
dendi supernaturaliter esset in creatura inferiori, tamē
permittente Deo illa creatura poterat malè vti huiusmodi virtute supernaturaliter sibi collata, & non erat
euidens Angelo se non falli, quānuis esset certus per fi-
dem & per piam affectionem quòd non falleretur. Et
hanc certitudinem probant vniuersa argumenta quæ
fiunt pro sententia Caietani. ¶ Ad tertium respon-
detur, quod neque homo neque Angelus cognoscit eui-
denter habitum fidei quem habet, quanuis sit certus
aut possit esse certus se habere talem habitum: imò ve-
rò existimo quòd non potest dari species creata quæ
euidenter repræsentet habitum fidei quatenus habitus
fidei est certò iudicatiuus mysterij Trinitatis. Volo di-
cere, quòd quanuis possit dari species creata, quæ re-
præsentet illum habitum quatenus est quædam quali-
tas supernaturalis, tamen non potest facere euidentiam
certitudinis illius circa mysterium Trinitatis, nisi in ha-
bente lumen gloriæ & videte Deum. Et ratio est. Quia
lumen fidei sicut & habitus gratiæ & charitatis sunt
veluti semina quædam gloriæ, ergo quemadmodum
virtus alicuius seminis non potest distincte & euiden-
ter cognosci, nisi cognoscatur distincte & euidenter
fructus: ita neque gratia Dei aut charitas, aut fides, pos-
sunt distincte & euidenter cognosci, nisi cognoscatur
euidenter vita æterna, ac per consequens sine lumine
gloriæ nulla species creata potest pertingere ad repræ-
sentandum euidenter fidem aut charitatem nisi adiun-
cto lumine gloriæ. Huic doctrinæ consonat quod dici-
tur 1. Ioan. 3. Nunc filij Dei sumus, sed nondum appa-
ruit quid erimus. Scimus autem, quoniam cum appa-
ruerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti
est. Non ita que negamus possibilem esse speciē repræ-
sentantem habitum fidei, aut gratiæ, sed dicimus, quòd
nunquam illa species causabit euidentem notitiam &
distinctam circa huiusmodi habitus nisi adiuncto lu-
mine gloriæ. Quemadmodum etiam nemo potest di-
stinctè cognoscere habitum Geometriæ quatenus est
scientificus & iudicatiuus circa tale obiectum nisi aliàs
habeat notitiam euidētem circa talem obiectum. ¶ Ad
quartum respondetur nego minorem. Ad probatio-
nem nego antecedens, imò non solum visio beatifica,
sed etiam euidentia, quæ naturaliter potest haberi siue
à posteriori siue à priori, non potest esse cum fide eius-
dem obiecti de quo est talis euidentia. Ad confirma-
tionem respondetur, quòd euidentia in attestante cau-
satur à posteriori & quasi ab effectu. Nam ex eo quod
aliquis experitur in se assensum alicuius supernaturalis
obiecti, & aliàs euidenter iudicat quòd talis reuelatio
non fit sibi ab aliqua creatura, consequenter iudicat
euidenter q fit à Deo. Ad testimonium D. Tho. ex 3.
parte quod adducit Caiet. in confirmatione suæ sen-
tentiæ, quo testimonio multi sua sponte falluntur no-
lentes aduertere verba D. Tho. respondetur, quòd ibi-
dem expresè excipit Diuinam essentiā, quam inquit,
non cognouit Christus nisi per scientiam beatam. De
qua dixerat in quæst. 10. Ex quo planè colligitur, q
non potuit cognoscere per scientiam infusam mys-
terium Trinitatis: quia hoc euidenter cognosci non po-
test nisi cognita euidenter Deitate, quę est vnitas trium
personarum in essentia. Item, quia impossibile est dari
speciem creatam quæ repræsentet tres personas diui-
nas sicuti sunt, & non repræsentet Diuinam essentiam
sicuti est. Aut certè eo modo quæ repræsentat Trini-
tatem necesse est repræsentet vnitatem essentiæ. Sed
D. Thomas expresè negat, Dei essentiam cognitam
esse à Christo per scientiam infusam, ergo plane colli-
gitur, quòd neque Trinitatem per illam scientiā cogno
uerit. Cæterum quod ibidem ait D. Tho. quòd Chri-
stus per scientiam inditam omnia illa cognouit, quæ
per reuelationē diuinam hominibus innotescunt, siue
pertineant ad donum sapientiæ, siue ad donū prophe-
tiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti intel-
ligendum est de obiectis quæ repræsentari possunt vt
effectus ipsius Dei aut aliquid extra Deum, ipsum ta-
men Deum in se siue vt vnum siue vt trinum non co-
gnouit per talem scientiam euidenter & sicuti est. Ad-
uertendum tamen, quòd omnes conclusiones Theolo
gicas & non solum Philosophicas, quas nos possumus
deducere ex principijs naturalibus aut fidei, Christus
etiam per hanc scientiam inditam cognouit euidenter.
Hæc tamen euidentia circa conclusiones Theologicas
oriebatur ex cognitione euidenti beatifica. Sicut &
Theologia beatorum dicitur esse euidens propter eui-
dentiam, quam beati habent principiorum.

DVbitatur deniq; in hoc articulo, An hoc mysterium Trinitatis possit efficaciter probari ex veteri testamēto aduersus Iudæos, qui illud admittūt, an solum

an solum ex nouo testamento possit comprobari aduersus hæreticos qui admittunt illud? ¶ Hoc dubium mouetur à nobis, eo quòd Abulensis in quadam repetitione, quæ de Trinitate inscribitur, dicit quoddā propter quod vehementer reprehenditur à Theologis nostri temporis. Ait enim primo (id quod ab omnibus admittitur) in nouo testamento esse efficacissima testimonia ad mysterium Trinitatis comprobandū, qualia nos retulimus in quæst. 27. art. 1. Dicit secundò quòd ex veteri testamento nullum potest proferri testimonium, quo efficaciter probetur mysterium Trinitatis aduersus Iudæos, & ipse nititur respondere pro Iudæis (qui tantum recipiunt vetus testamentum) ad decem testimonia quæ solent adduci pro confirmatione mysterij Trinitatis. Dicit tertiò quòd aduersus Iudæos vnicum est medium ad probādum mysterium Trinitatis, videlicet, quòd ex veteri testamento efficaciter colligitur Iesum fuisse Messiam, redemptorem, legislatorem, atque doctorem omniū. Vnde rursus colligitur quòd nouum testamētum à Deo est, ac per cōsequens omnia sunt vera, quæ in illo continentur. Abulensis itaque propter secundum dictum solet à quibusdam Theologis notari erroris censura. Et probant ex illo Matth. 22. vbi Christus dominus cum Iudæos interrogasset; Quid vobis videtur de Christo cuius filius est? & ipsi respondissent Dauid, adiunxit: Quomodo ergo Dauid in spiritu vocat eum dominum dicens; Dixit Dominus Domino meo sede à dextris meis. Si ergo Dauid in spiritu vocat eum Dominū, quomodo filius eius est? Quo loco Christus dominus visus est docere, quod ex illo Psalmo probaretur Messias filius Dei esse. Præterea ad Hebr. 1. Apostolus ex testimonijs veteris testamenti probat Christum esse Deum & filium Dei. Et denique sancti Patres & sacra concilia à nobis supra citata q. 27. adducunt ex veteri testamento plurima testimonia in confirmationem mysterij Trinitatis. Vide Magist. sent. in 1. dist. 2. vbi in vnum colligit huiusmodi testimonia. Vide etiam Nicolaum de Lyra in libro vnico cōtra Iudæos, qui habetur in fine glossæ ordinariæ. Ambrosius item Catherinus lib. 4. annot. contra Caietanum vehementer inuehitur in illū, quoniam in suis commentarijs super illud Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terrā, aduertit Caietanus, quòd in Hebræo dicitur; In principio creauit Elohim, quod est quidem numeri pluralis. Sed inde non colligitur (vt aliqui volunt) pluralitas personarum, eò quod illud nomē positum est in plurali, quia caret singulari. Quod dictum reprehendit Catherinus tāquam Iudaicum & Iudæis fauens. ¶ Sed pro decisione veritatis, notandum est, quòd nouum testamentum explicatio est veteris testamēti, & multa obscura aut nō ità apertè dicta sunt in veteri testamēto circa mysteria fidei, quæ iam in nouo testamento explicata sunt.

Sit prima conclusio. Sententia Abulens. plus nimio reprehenditur à modernis. Probatur quia ille nō negat illa testimonia esse intelligenda de mysterio Trinitatis sed asserit, quòd seclusa autoritate noui testamenti non datur aliquod testimoniū in veteri vnde apertè possit conuinci de mysterio Trinitatis infidelis Iudæus qui admittit vetus testamentum. Aliud enim est negare testimonia veteris testamenti esse necessariò intelligenda de mysterio Trinitatis à catholicis, & aliud quòd illa possint apertè cōuincere Iudæum. Nam primum non negat Abulens. negat vero secundum, sed ait probabiliter aduersus Iudæum posse probari ex veteri testamento Trinitatis mysterium. In qua sententia ego nihil erroris aut temeritatis inuenio.

Secunda conclusio. Multò irrationabiliùs reprehenditur Caietanus ab Ambrosio Catherino. Quia quanuis piè Magist. sent. vbi supra & Burgensis super illum locum Genes. 1. tale mysterium obseruauerint in litera Hebraica, videlicet quòd creauit dicatur in singulari, & Elohim in plurali, ad significandam vnitatē essentiæ & pluralitatem personarum: tamen neque autoritas istorum est tanta, neque loci explicatio tam necessaria vt conuincat sententiam Caietani Iudaicam esse, præsertim cùm in editione vulgata dicatur; In principio creauit Deus. Vbi pluralitas subiecti non est significata ab interprete Latino.

Ad argumenta contra Abulensem respondetur, q Christus dominus nobis quidem explicuit locū illum intelligendum de Messia quatenus erat naturalis filius Dei & verus Dominus & aliquid superius quàm Dauid: sed tamen seclusa autoritate Christi dicentis non apertè conuinceretur ex illo loco, quòd Messias futurus esset naturalis filius Dei eiusdem essentiæ cum Patre, & distinctus in persona. Et quando hoc conuinceretur; vbi est expresio Spiritus sancti? ¶ Ad alium locum Apostoli ad Hebr. 1. similiter conceditur, illa testimonia veteris testamenti quæ adducit Apostolus intelligenda esse necessariò de filiatione naturali Christi domini ex Deo, sed tamē non ita apertè cōuincunt veritatem mysterij Trinitatis contra Iudæum, vt non possit tergiuersatione negari, quanuis persuasibiliter inde possit colligi etiā aduersus Iudæos. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd sancti Patres & sacra concilia adducunt testimonia ex veteri testamento in confirmationem mysterij Trinitatis explicando illa de hoc mysterio, & eatenus sunt à nobis acceptanda & intelligenda; sed tamen inde non colligitur q illa testimonia apertè & immediatè conuinceant cōtra Iudæos propter locorum eorum obscuritatem & difficilem intelligentiam. Et tandem quanuis ex aliquo testimonio veteris testamenti conuincatur generatio Filij; tamē distinctio realis trium personarum & ipsa processio Spiritus sancti à Patre & Filio non ita apertè colligitur ex litera veteris instrumenti, vt Iudæos non admittentes nouum possimus conuincere vt credant tam distinctè sicut nos credimus. Vnde optimum remedium est quod Abulensis asseruit, vt prius ostendamus illis ex veteri testamento Iesum esse verum Messiam, quod apertè conuincitur, & deinde credant esse vera quæ Christus prædicauit, & tunc auferetur velamen ab oculis eorum, & intelligent mysteria quæ latent in veteri testamento.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm sint ponendæ notiones in diuinis.

182 Inf. q. 40. art. 1. cō. & 1. dist. 26. q. 1. artt. 1. Et dist. 33. artt. 2. con. † Ca. 1. patum à principio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non sint ponēdæ notiones in diuinis. Dicit enim Dion. in 1. cap. de diu. no †. q non est audendū dicere aliquid de Deo, præter ea quę nobis ex sacris eloquijs sunt expressa. Sed de notionibus nulla fit mētio in eloquijs Sacræ scripturæ. Ergo nō sunt ponēdæ notiones in diuinis.

¶ 2 Præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea. Quicquid ponitur in diuinis, aut pertinet ad vnitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad vnitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarũ. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ: non enim dicimus quòd paternitas sit sapiens, vel creet. Neque etiã ea, quæ sunt personæ. Non enim dicimus quòd paternitas generet & filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 3 Præterea. In simplicibus nõ sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis: sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in diuinis personis notiones.

H. 3. ortho. fi. c. 5. circa principiũ.

SED contra est quod dicit Ioan. * Damasc. differentiam hypostaseon, id est, personarum in tribus proprietatibus, id est paternali & filiali & processionali, recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in diuinis.

RESPONDEO dicendũ, q̃ Præpositiuus attendens simplicitatem personarum dixit non esse ponendas proprietates & notiones in diuinis. Et licubi inueniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consueuimus dicere, rogo benignitatem tuam, id est, te benignum: ita cùm dicitur in diuinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed sicut ostensum est supra *, diuinæ

Q. 3. ar. 3. ad 1. præcipuè & q. 13 art. 1.

simplicitati nõ præiudicat, quòd in diuinis vtamur nominibus concretis & abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster nõ potest pertingere ad ipsam simplicitatem diuinam secundum quod in se est cõsiderandam: & ideo secũdum modum suum diuina apprehendit & nominat, id est, secundum quod inuenitur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis vtimur: ad significandum verò res subsistentes vtimur nominibus concretis. Vnde & diuina, sicut supra dictum est †, ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione verò subsistentiæ & complementi, per nomina concreta. Oportet autem nõ solum nomina essentialia in abstracto & in concreto significare (vt cùm dicimus Deitatem & Deum, vel sapientiam & sapientem) sed etiã personalia, vt dicamus paternitatem & patrẽ. Ad quod duo præcipuè nos cogunt. Primò quidem hæreticorũ instantia. Cùm enim confiteamur Patrem & Filium & Spiritum sanct. esse vnũ Deum & tres personas, quærentibus quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres, sicut respondetur q̃ sunt essentia vel deitate vnũ: ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi posset personas distingui: & huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, vt paternitas & filiatio. Et ideo essentia significatur in diuinis vt quid, persona verò vt quis, proprietas autẽ vt quo. Secundò, quia vna persona inuenitur in diuinis referri ad duas personas, scilicet, persona patris ad personã filij & personam Spir. sanct. Non autẽ vna relatione, quia sic sequeretur, q̃ etiam Filius & Spiritus sanctus vna & eadẽ relatione referrentur ad patrem. Et sic, cùm sola relatio in diuinis multiplicet Trinitatem, sequeretur q̃ Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (vt Præpositiuus dicebat) q̃ sicut Deus vno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diuersimodè se habeãt ad ipsum, sic pater vna relatione

Locus nunc proximè citatus.

refertur ad Filium & ad Spir. sanct. cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cùm ratio specifica relatiui consistat in hoc quod ad aliud se habet: necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diuersæ secundùm speciem, si ex opposito vna relatio eis correspõdeat. Oportet enim aliam speciẽ relationis esse domini & patris secundum diuersitatem filiationis & seruitutis. Omnes autẽ creaturæ sub vna specie relationis referũtur ad Deum vt sunt creaturæ ipsius. Filius autem & Spiritus sanctus nõ secũdum relationes vnius rationis referuntur ad patrem, vnde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturã, vt supra dictum est †. Relationes autẽ rationis in Deo multiplicare non est incõueniens. Sed in patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium & Spir. sanct. Vnde secũdum duas relationes Filij & Spir. sanctum quibus referũtur ad patrẽ, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium & Spir. sanct. Vnde, cùm nõ sit nisi vna patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

Q. 28. art. 2. ad 3.

AD primum ergo dicendum, quòd licet de notionibus non fiat mentio in Sacra scriptura, fit tamẽ mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Q. 28. art. 2.

AD secundum dicendum, quòd notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, vt supra dictum est †. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actũ aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Vnde non possumus dicere quòd paternitas generet, vel creet, sicut sapiẽs vel intelligẽs. Essentialia verò, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus: possumus enim dicere q̃ paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcunque huiusmodi. Et similiter propter identitatẽ rei possunt substãtiua personalia & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, & Deitas est Pater.

AD tertiũ dicẽdũ, q̃ licet personæ sint simplices, tamen absq; præiudicio simplicitatis possunt propriè rationes personarũ in abstracto significari, vt dictũ est.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua.

RAtio potest desumi ex D. Thoma, quia vt ait articulo 3. cum notio dicatur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personã, necessarium fuit ponere huiusmodi notiones in Deo propter duo. Primò propter instantiam hæreticorum quærẽtium, quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres? Et tunc respõdemus, quòd sicut vna Deitate sunt vnus Deus, ita distinctis proprietatibus sunt tres. v. g. paternitate est Pater, filiatione Filius, & processione Spiritus sanctus. Secũdò, quia inuenitur vna persona in diuinis referri ad duas personas, nõ autem vna relatione: quia aliàs relationes ex opposito respõdentes essent eiusdem rationis, ac per consequens Filius esset Spiritus sanctus. Vnde necessarium fuit, cùm non sit nisi vnica persona Patris, quòd seorsum significarentur relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

Secunda

Secunda conclusio ad secundum. Notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ.

Ex hac infertur corolarium, quod ea quæ habẽt ordinem ad actum aliquem essentialem vel notionalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum, id est, quo significantur. Vnde non possumus dicere, paternitas generat vel creat. Essentialia verò, quæ non habent ordinem ad actum, prædicantur de notionibus, vt paternitas est æterna, immensa. Et similiter substantiua personalia & essentialia prædicantur de notionibus, vt paternitas est Deus, & paternitas est Pater.

COMMENTARIVM.

† DE materia huius articuli disputant Scholastici in 1. dist. 26. vsque ad 29.

Aduerte primo circa hũc articulum & circa solutionem ad primum in articulo præcedenti, quàm parũ autoritatis & veritatis attribuat S. Thomas dictis Philosophorum circa mysteria fidei, quæ illi videntur suis scriptis celebrasse. Nihilominus sunt Theologi, qui pie contendant Philosophorum quosdam non omnino alienos fuisse ab aliquali horum mysteriorum cognitione. Non enim proprijs naturæ viribus, & sine aliqua reuelatione, sed per diuinæ sapientiæ traditionem, huiusmodi cognitionem comparatam fuisse asserunt. Cum enim humani generis primus parens Adam affatim edoctus à Deo de fidei nostræ mysterijs fuerit, metitò arbitrantur filios & nepotes & pronepotes, cunctamq; posteritatem, quæ ipso viuente nata est, præcipuè Mathusalem docuisse huiusmodi mysteria. Deinceps ipse Mathusalem meritò creditur nepotem suum Noe eadẽ mysteria docuisse: vixit enim cum illo sexcentis annis. Rursus ipse Noe filios & nepotes erudiuit per annos tercẽtos quinquaginta, quos post diluuium transactum vixit: erat enim vir iustus atque perfectus in generatione ipsius. Ab his deniq; filijs Noe mysteriorum nostræ fidei cognitio deriuata est ad posteros etiam ad eos qui à veri Dei cultu discesserunt. Semper enim apud eos diuinæ veritatis vestigia quædam relicta sunt. Vnde non mirum est vt antiquissimi quidam Philosophorum, quales fuerũt Berosus, Trismegistus, Proclus, Phylo, Socrates, Plato, Plotinus, quædam de fidei nostræ mysterijs non quidẽ pura & integra, sicut primo parẽti data sunt, sed plurimùm obscurata & diminuta suis scriptis inserta reliquerint. Quibus de rebus cui multa videre placuerit, legat Augustinum Eugubinum lib. 1. de Perenni Philosophia per totum, vbi plurima Philosophorũ dicta de Patre & Filio suo æterno, de verbo & mente diuina, æternaq; generatione refert. Videatur etiam Lactantius Firmianus, qui prædictam sententiam sequitur in septem libris diuinarum institutionũ, præsertim lib. 4. cap. 27. Sic ait; Ego verò non dubito, quin ad veritatem Trismegistus aliqua ratione peruenerit, qui de Deo Patre omnia, de Filio loquutus est multa, quæ diuinis cõtinetur arcanis. Mitto nunc Sibyllarum oracula, quæ meritò diuina luce instructæ prophetasse creduntur, de quibus videndus erit Lactantius Firmianus lib. 1. de religione ca. 6. Et Diuus Augustinus lib. 18. de Ciuit. cap. 23. Habemus igitur ex prædictis alteram ad primum D. Thomæ argumentũ solutionẽ, si dicamus, quòd quãuis quidam Philosophi de Trinitatis mysterio aliqua dixerint, hæc tamen non ratione naturali, sed fidelis populi antiqua traditione didicerunt.

Aduertendum est secundò circa ipsum nomen Notionis, quòd Cicero lib. 3. officiorũ vtitur hac voce pro definitione & cognitione rei. Verumtamen acceptio huius vocis apud Theologos desumpta est ex Augustino lib. 5. de Trin. ca. 6. vbi ait. Alia notio est, qua intelligitur genitor, & alia, qua intelligitur genitus. Diuus autem Dionys. cap. 1. de diui. nom. appellat nominationem, quod D. Augustinus vocauit notionem. Aduerte tertiò, q̃ notio in diuinis est forma seu proprietas in abstracto significata, qua persona dignoscitur & distinguitur ab alia: siue personæ duæ distinguuntur ab alia, vt v. g. Paternitas distinguit Patrem à filio, & spiratio actiua distinguit Patrẽ & Filium à Sancto spiritu. Hæc descriptio notionis planè colligitur ex D. Tho. in hoc artic. & sequenti. Ex eo enim q̃ notio est ratio propria cognoscẽdi diuinam personã, colligitur q̃ in abstracto debet significari: eò quòd talis proprietas significatur vt quo, scilicet, vt principiũ formale quo aliquid cõstituitur. Aduerte quartò, q̃ quemadmodum Gilbertus Porret. errauit nolens admittere terminos essentiales in abstracto proprie dici de Deo: sed explicabat testimonia scripturæ, in quibus asseritur Deus esse veritas aut vita, aut aliquid huiusmodi, ita vt abstractum acciperetur pro concreto, id est, est verus & viuẽs: sic etiam errauit Præpositiuus nolens admittere nomina personalia in abstracto proprie dici de Deo. Et vterque mouebatur, quia vterque putabat diuinæ simplicitati repugnare, vt aliquid significaretur vt forma qua cõstitueretur Deus aut personæ diuinæ. Sed hæc sententia cum sua ratione satis abundè in hoc articulo confutatur à D. Tho. Et quidem error Gilberti damnatus est ab Ecclesia in Concilio Remensi, vnde eadem ratione posset damnari error Præpositiui, si ad Ecclesiæ iudicium deferretur, & ita sentit communis opinio Theologorum, qui ita loquuntur quòd Pater paternitate constituitur absque aliqua compositione. Denique aduerte, quòd notiones distinguũtur à personis quarum sunt notiones eo modo quo diximus quæst. 28. artic. 2. distingui diuina attributa & naturam à suppposito: ita sanè quòd paternitas & Pater distinguuntur ratione ratiocinata, & non formaliter ex natura rei (vt aiebat Scotus) sed virtualiter & eminenter: quia licet sit eadem simplicissima relatio: inuenitur tamen in illa proprietas personalis: & idcirco vocatur paternitas. Et quia inuenitur quod pertinet ad rationem subsistentis personæ: ideò appellatur Pater. Hanc autem distinctionem comprehendit D. Tho. in hoc articulo sub distinctione rationis: non tamen propterea negat esse distinctionem rationis ratiocinatæ & formalem eminenter.

DVbitatur autẽ primò circa secũdã rationẽ primæ cõclusionis, vbi ait D. Tho. q̃ persona nõ potest vna relatione referri ad duas personas. Et ratio dubitãdi est, quia ipse D. Tho. in 3. p. q. 35. art. 5. ad 1. ait, quòd bene potest esse in vno extremo vnica relatio: & tamen in alio extremo correspondeant multæ relationes, vt v. g. in humanis filiationi respondent paternitas & maternitas, quæ sunt duæ relationes specie differentes. Caietanus in hoc articulo aduertit sententiam D. Tho. desumptam esse ex Arist. in 5. Meta. c. de Ad aliquid, vbi ait vnũ relatiuũ non referri bis, hoc est,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnica relatione non referri ad duo correlatiua, sed ad vnum tãtum. Quæ doctrina explicatione opus habet. Respondetur ergo, & sit prima conclusio. Vnum relatiuum mediante vna relatione referri potest ad multos terminos materialiter & numericè distinctos. Hæc patet. Quia vt D. Tho. ait 3. parte vbi supra, pater eadem paternitate potest referri ad multos filios, & magister ad multos discipulos; quoniã omnes illi termini, licet sint materialiter & per accidens distincti, tamen formaliter habent rationem vnius termini. Et idcirco sententia Aristotelis intelligenda est de terminis formaliter sumptis.

Secunda conclusio. Vnum relatiuum mediante vna & eadem relatione referri potest ad plura correlatiua distincta formaliter, si tamen illa plura sint partialia & ex illis fiat vnum totale extremum. Probatur ex dicto D. Tho. 3. parte suprà. Nam paternitas & maternitas censentur partialia correlatiua, propterea quòd ratio fundandi completa consurgit ex actione maris & fœminæ, quia neutra sine altera sufficit generare.

Tertia conclusio. Impossibile est q̃ vnũ relatiuum mediante vna & eadem relatione referatur ad duo correlatiua totalia formaliter & specifice distincta: & hoc est quod probat D. Thomas & docet Aristot. Aduertendum tamen est hic & obseruandum maximè, quomodo D. Thomas doceat, quòd Filius & Spiritus sanctus non secundùm relationes vnius rationis referantur ad Patrem; vbi ex antecedentibus insinuat, quod proprietates personales distinguantur secundum speciem, eo modo quo in diuinis species reperitur.

DVbitatur secundò circa corolarium illatum ex secunda conclusione, an sit verum. Et arguitur pro parte negatiua. Nam istæ propositiones sunt veræ, Deitas intelligit, Deitas creat, sapietia gubernat, disponit, ergo hæc etiã erit vera, paternitas generat, paternitas creat. Probatur consequentia. Quia si ratio D. Tho. aliquid valeret, videlicet, quia repugnat modo significãdi ipsarũ notionũ, vt de eis dicatur actus essentialis vel personalis, eò q̃ notiones significantur nõ per modum suppositi, sed in abstracto per modũ formæ; eadem esset ratio de Deitate, & tamen hoc nõ obstante illæ propositiones prædictæ sunt veræ, ergo & aliæ in quibus subiectum est notio in abstracto significata. Hoc dubium mouet Caiet. in solutione ad secundum. Et respondet, quòd licet omnibus abstractis, quantum est ex modo significandi, commune sit nõ congruere operationibus: tamen inter ipsa abstracta est latitudo ex parte rationis formalis significatæ. Nam quorũdam ratio formalis secundùm se nullum habet ordinem ad operationem, vt patet in relationibus, quorundam autem ratio formalis significata habet ordinem ad opus, vt sapientia ad actum ordinãdi, iustitia ad reddendum vnicuique ius suũ. Dicit ergo, quòd illa abstracta quæ ratione rei formaliter significatæ respiciunt opus, admittunt congruam enũciationem, in qua operatio aliqua prædicatur de abstracto. Alia verò vt paternitas & reliquæ notiones, quia neque ex modo significandi, neq; ex propria ratione formali sunt principia operationis, non habent congruas enunciationes circa operationes. ¶ Quidam etiam viri docti nostri temporis respõdent, q̃ doctrina D. Tho. in solutione ad secundũ non debet extendi ad abstracta essentialia, sed limitãda est ad notionalia, de quibus loquitur D. Thomas. Et hæc doctrina videtur fundamentum habere in ipsa litera, vbi D. Thomas inquit, non possumus dicere, q̃ paternitas generet vel creet sicut sapientia vel intellectus, vbi videtur insinuare, q̃ possumus dicere, quòd sapiẽtia vel intellectus creat. Quidam verò aiunt mendum esse in litera D. Thomæ, & legendũ esse sicut sapiens vel intelligens, & quod ita habetur in originali Tarraconensi manuscripto. Sed nihilominus bonum sensum habet si legatur sicut sapiẽtia vel intellectus, & referantur ad verbum creat, nõ ad verbũ generat. Non enim proprie dicemus, q̃ sapientia generat, sicut neq; dicitur, Deitas vel essentia generat. ¶ Aliis verò Theologis non placet solutio Caiet. & adhuc instant contra illam dupliciter. Primò, quia quemadmodũ in Deo idẽ est quod agit & quo agit, scilicet idem est Deitas & Deus, & idcirco vtraque istarũ conceditur, Deus creat, Deitas creat: ita similiter videtur concedendum, q̃ paternitas generat vel creat, sicut cõceditur q̃ Pater generat & creat. ¶ Secundò, quia quemadmodum paternitas importat formaliter relationem: ita Pater, ergo si propterea negatur illa, paternitas generat, negãda esset hæc, Pater generat, quod est hæreticum.

Ad hæc alij respondent pro Caietano, quòd principium formale quo Deus creat, est Deitas, principium autem formale quo Pater generat, non est paternitas: quia relatio vt sic nõ est principium formale actionis. Quapropter hæc est falsa, paternitas generat; quia sit sensus, q̃ paternitas vt sic est ratio generandi. Hæc autem est vera, Deitas creat, quia explicatur in subiecto principiũ formale quo Deus creat, vnde nõ est eadem ratio. ¶ Ad secundum respondent esse differentiã maximam inter illas propositiones, eò q̃ Pater significat suppositũ habens relationẽ: actiones autẽ sunt suppositorum. Et ita verificatur, q̃ Pater generat. Paternitas autẽ significatur vt ratio quædã relatiua vt qua, & non vt quod subsistit, propterea quod non est eadẽ ratio.

Sed contra vtramque solutionem adhuc replicatur. Contra primam quidem, quia pari ratione esset hæc propositio concedenda Deitas generat, sicut hæc conceditur, Deitas creat, siquidem Deitas est principium quo Pater generat. ¶ Contra secundam verò, quia hæc propositio, paternitas generat, nõ significat quod paternitas est principium quo generationis, sed quod est id quod generat. Sed iste sensus est verus, ergo solutio nulla. Probatur maior. Nam hæc propositio, Deitas generat, non facit hunc sensum, quòd Deitas est principium quo generandi: si enim hunc sensum faceret, esset propositio catholica, quæ tamen est hæretica. Quia reuera facit sensum hæreticum, scilicet q̃ Deitas est id quod generat aliquid à se distinctũ, vt postea dicetur, ergo maior assumpta est vera. Similiter & minor: nam paternitas formaliter est ipse Pater qui generat.

Pro solutione huius difficultatis aduertendum est, quòd veritas aut falsitas propositionum, in quibus aliquæ actiones prædicantur de abstractis in diuinis, non solum consideranda est ex modo significandi ipsius abstracti: sed etiam ex propria ratione ipsius actionis. Pertinet enim ad rationem actionis, per quam aliquid procedit, quod procedens sit distinctum realiter ab eo à quo significatur procedere tanquàm à supposito, pro quo supponit subiectum propositionis. Et ex hac radice iudicabimus de veritate aut falsitate istarum propositionum, Deus creat, Deitas creat, Deus generat, Deitas generat, Deus generatur, Deitas generatur. Nam primæ duæ veræ sunt, quia quod procedit per creationem realiter distinctum est, nõ solum à Deo, sed etiam à Deitate. Tertia autem vera est & catholica, quia nomen Deus propterea quòd significat Deitatem in concreto, non solum verificatur, sed etiam supponit pro Patre, à quo realiter distinguitur, quod procedit per generationem. Sed quarta propositio & falsa & hæretica est, quia quod procedit per generationem, nõ distinguitur realiter ab eo pro quo subiectum accipitur & supponit. Etenim Deitas quamuis verificetur de Patre, tamen propter modum significandi quia non importat suppositum, nõ supponit pro Patre, sed solum accipitur pro ipsa Deitate: & ita fit sensus æquiualenter, quòd id quod procedit per talem generationem distinguitur à Deitate. Proportionabiliter dicendum est, quòd quinta propositio est vera: quia Deus supponit pro Filio. Et sexta est hæretica, quia fit sensus quod Deitas distinguitur realiter à Deo à quo procedit. ¶ Cæterum de istis propositionibus, paternitas generat, paternitas creat, potest assignari specialis ratio. Prima quidem ex parte incongruitatis & improprietatis loquutionis, eò quòd paternitas significatur per modum relationis: relationes autem non concipimus vt principia agendi, neque vt suppositа quæ agũt, sicut neque illas concipimus vt terminos per se actionis. Deinde est alia ratio falsitatis illius, paternitas generat: quia id quod procedit per generationem, debet esse simile ei à quo procedit tanquàm à supposito pro quo accipitur subiectum: & quia paternitas propter modum significandi in abstracto nõ supponit pro Patre, quamuis verificetur de illo, ideò illa propositio, paternitas generat æquiualenter facit hunc sensum, quòd generat aliquid simile paternitati in eadẽ specie proprietatis, & ita generaret aliam paternitatem, qui sensus est hæreticus. ¶ Cæterum ista propositio paternitas creat, non potest censeri erronea, nec temeraria, quamuis nostro modo intelligendi sit impropria loquutio, & contra mentem D. Tho. Et per hæc patet ad argumenta in oppositum obiecta, & alia quæ obijci possunt.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sint quinque notiones.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd nõ sint quinque notiones. Propriè enim, notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in diuinis non sunt nisi quatuor, vt supra dictum est †. Ergo & notiones sunt tantum quatuor.

¶ 2 Propterea. Propter hoc q̃ in diuinis est vna essentia, dicitur Deus vnus: propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in diuinis sunt quinque notiones, dicetur quinus. Quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea. Si tribus personis existentibus in diuinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint aliquæ notiones duæ vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, & paternitas & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non: Si differunt re, sequitur quòd persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quòd vna earũ possit de alia prædicari, vt dicamus, quòd sicut bonitas diuina est eius sapientia propter indifferentiam rei: ita communis spiratio sit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

SED contra. Videtur q̃ sint plures. Quia sicut pater à nullo est, & secũdùm hoc accipitur notio, quæ dicitur innascibilitas: ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hæc oportebit accipere sex notiones. Præterea. Sicut patri & filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus: ita commune est Filio & Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut vna notio ponitur communis Patri & Filio: ita debet poni vna notio communis Filio & Spiritui sancto.

RESPONDEO dicendum, q̃ notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personã. Diuinæ autẽ personæ multiplicãtur secũdum originẽ. Ad originẽ autem pertinet à quo alius, & qui ab alio: & secũdum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc q̃ à nullo est. Et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. Sed in quantũ aliquis est ab eo, innotescit, dupliciter. Quia in quantum filius est, ab eo innotescit notione paternitatis: in quantum autẽ Spiritus sanctus est, ab eo innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio nascẽdo, & sic innotescit per filiationẽ. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet, Spiritus sanctus, & per hoc innotescit eodẽ modo sicut & pater, scilicet cõmuni spiratione. Spiritus sanctus autẽ innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab alijs, & sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo: quia nulla diuina persona procedit ab eo. Sũt igitur quinque notiones in diuinis, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio & processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas nõ est relatio nisi per reductionem, vt infra dicetur *. Quatuor autem tãtum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituẽtes personas, scilicet paternitas, filiatio & processio. Nam communis spiratio & innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales vt infra magis patebit †.

Q. 33. ar. 4 ad 3.

AD primum ergo dicẽdum, quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliã notionẽ, vt dictũ est *.

Q. 40. ar. 1 ad 1.

In corp. ar.

AD secũdum dicendũ, q̃ essentia in diuinis significatur vt res quædã, & similiter personæ significãtur vt res quædã, sed notiones significãtur vt rationes notificãtes personas. Et ideo licet dicatur Deus vnus propter vnitatẽ essentiæ, & trinus propter trinitatẽ personarũ: non tamẽ dicitur quinus propter quinque notiones.

AD tertiũ dicendũ, q̃ cum sola oppositio relatiua faciat pluralitatẽ realem in diuinis, plures proprietates vnius personæ cum nõ opponantur adinuicẽ relatiuè, non differunt realiter. Nec tamen de se inuicem prædicantur: quia significãtur vt diuersæ rationes personarũ. Sicut etiã nõ dicimus quòd attributũ potentiæ sit attributum scientiæ: licet dicamus q̃ scientia sit potentia.

AD quartum dicendum, q̃ cum persona importet dignitatem, vt supra dictũ est †, nõ potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad autoritatem patris, quod sit à nullo.

Q. 39. ar. 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD quintum dicendum, quòd Filius & Spiritus A
sanctus non cõueniunt in vno speciali modo existendi
à Patre: sicut Pater & Filius conueniunt in vno speciali
modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod
est principium innotescendi, oportet esse aliquid spe-
ciale. Et ideo non est simile.

SVMMA ARTICVLI.

PRima cõclusio est affirmatiua. Videlicet innascibilitas, paternitas, filiatio & communis spiratio & processio. Ratio est, quia tot modis potest innotescere diuina persona.

Secunda conclusio. Ex his quinq; notionibus tantum quatuor sunt relationes. Probatur. Quia innasci B
bilitas non est relatio nisi per quandam reductionẽ, videlicet, quatenus importat negationem relationis quæ cõsurgit ex processione alicuius personæ ab alia.

Tertia conclusio. Ex quinque notionibus tantum quatuor sunt proprietates. Probatur. Quia spiratio non est proprietas singularis personæ, cum sit communis Patri & Filio.

Quarta conclusio. Ex quinque notionibus tãtum tres sunt proprietates personales, hoc est, constituentes personas, scilicet, paternitas, filiatio & processio. C
Distinguit enim D. Tho. aliud esse dicere proprietatẽ esse personæ seu personarum, & aliud dicere esse proprietatẽ personalem, quia innascibilitas est proprietas personæ Patris & non est personalis.

Quinta conclusio ad secundum. Non est dicendus Deus quinus propter quinque notiones, licet dicatur vnus propter vnitatem essentiæ, & trinus propter Trinitatem personarum. Ratio est, quia in diuinis tam essentia quàm personæ significantur vt res quædam, sed notiones significantur vt rationes notificantes personas: ad hoc autem quòd esset quinus, requi- D
rebatur quòd essent quinque res. Cæterum bene possunt esse nobis quinque rationes cognoscendi tres personas, quasi tres res distinctas realiter.

Sexta conclusio ad tertium. Plures proprietates vnius personæ non differunt realiter: nec tamen de se inuicem prædicantur. Prima pars probatur, quia non opponuntur adinuicem relatiuè. Secunda pars probatur, quia significantur vt distinctæ rationes personarum.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam conclusionem, E
An sit licitum assignare plures notiones quàm quinque. Arguitur primò pro parte affirmatiua. Quia sicut Patri cõpetit innascibilitas, quia ipse nõ nascitur, ita Filio videtur tribuenda notio inspirabilitatis, quia ipse non spiratur. ¶ Secundò. Generatio actiua & generatio passiua sunt rationes cognoscendi personas, scilicet Patrem & Filium, ergo sint notiones præter illas quinque numerandæ. Similiter etiam spiratio passiua est ratio cognoscendi Spiritum sanctum, & tamen non numeratur inter quinque notiones. Neque valet respondere, quòd generatio actiua nõ distinguitur à paternitate, nisi secundum rationem, & generatio passiua non distinguitur à filiatione, & spiratio passiua à processione, & quòd propterea non oportuit numerare illas: quia pari ratione non oporteret numerari innascibilitatem, quæ non distinguitur à paternitate, nisi ratione. Et similiter spiratio actiua non distinguitur à paternitate & filiatione, nisi secundùm rationem, ergo non esset numeranda inter notiones. ¶ Tertiò. Spiritui sancto conuenit non esse ab alio per generationem, ergo innascibilitas non solum est notio Patris, sed etiam Spiritus sancti. Hoc argumentum directè militat contra tertiam conclusionem. ¶ In hac quæstione Scotus in 1. Sent. dist. 28. q. 2. valde dubitat an inspirabilitas debeat poni notio Filij, non tamen audet hoc diffinire, ne à cõmuni sanctorum sentẽtia discedat.

Pro decisione sit vnica conclusio. Temerarium est plures aut pauciores præter illas quinque numeratas in prima conclusione asserere. Probatur. Quia temerarium est in re grauissima discedere absque euidenti ratione à communi sententia Patrum & Theologorum: sed Patres & Theologi illas tantum quinque notiones asseruerunt, cùm tamen propter instantiam hæreticorum fuerint valde soliciti ad inuestigandas notiones, quibus diuinas personas exprimerent atque distinguerent, ergo.

Ad argumenta in oppositum vt respondeamus notandum est primò cum D. Tho. in hoc artic. quòd notio importat rationem ad dignitatem personæ pertinentem. Item quòd notio debet esse ratio cognoscendi & distinguendi, vt ait D. Tho. in artic. 6. Notandum est secundò, quòd negatio secundùm se nullam importat dignitatem, neque potest esse ratio cognoscendi, cum ipsa per se non sit cognoscibilis. Ex dictis sequitur quòd negatio secundùm se non potest accipi pro notione alicuius personæ, nisi forte propter aliquid adiunctum cum ipsa negatione in tali persona, quod pertineat ad dignoscendum personam & dignitatem eius. Notandum est tertiò, quòd innascibilitas, quæ negationẽ importat, ponitur nihilominus notio & proprietas Patris propter tria. Primum est, quia sola persona Patris se habet in Trinitate tanquàm principium, non de principio, quòd est esse primum principium ad intra: & quia hoc non potest commodiùs quàm per negationem explicari: ideirco innascibilitas ponitur notio Patris: non est autem eadem ratio de negatione generationis quæ competit Spiritui sancto, & de negatione spirabilitatis quæ competit Filio: quia talis negatio non negat esse ab alio simpliciter, sed secundùm quid. Vnde hoc quod est non esse ab alio hoc modo vel illo non pertinet ad dignitatem alicuius personæ. Et ideirco inspirabilitas & innascibilitas non debent poni notiones Filij & Spiritus sancti. Cæterum nõ esse ab alio absolutè & simpliciter, sed esse principium à quo est processio omnis, magna est dignitas & perfectio, vel præsupponit magnam dignitatem, vel perfectionem in ipsa persona, & sic innascibilitas ponitur notio Patris. Hæc doctrina colligitur ex D. Tho. in 1. dist. 28. quæst. 1. art. 1. ad quartum. Secũdum est, quod in creaturis omnis pater procedit ab alio, siue per generationem siue per creationẽ, sicut Adam. Quapropter vt explicaretur specialis prærogatiua Patris æterni, scilicet quòd non est ab aliquo principio, sicut sunt alij patres, conuenienter ponitur tanquàm specialis notio Patris innascibilitas. At verò Filius in eo quòd Filius est, intelligitur non procedere per spirationem, & similiter Spiritus sanctus eo ipso quòd spiritus est, intelligitur non procedere per generationem: & propterea neque inspirabilitas ponitur notio Filij, neque innascibilitas ponitur notio Spiritus sancti, tanquam explicans dignitatem Filij, aut Spiritus sancti. Et hæc ratio colligitur ex D. August. lib. 1. de Trinit. cap. 8. Tertia ratio est D. Hilarij in lib. de Synodis, quòd propterea ponitur innascibilitas notio Patris, & non Spiritus sancti, vt commendetur vnitas naturæ diuinę. Dum enim ponimus vnicam personam innascibilem asserimus vnum primum principium etiam ad intra. Si autem poneren tur plures innascibiles, esset ponere plures deos. Et per hoc patet ad primum & tertium argumentum. ¶ Ad secundum respondetur, quòd nomine notionis sancti Patres & Theologi semper intellexerũt potissimas rationes cognoscendi diuinas personas secundum quod in seipsis vel constituuntur vel inter se distinguuntur. At diuinæ personæ, quanuis aliquo modo distinguantur per origines, scilicet fundamentaliter, sed formaliter per notiones vel constituuntur vel distinguuntur, aut constituuntur & distinguũtur simul. Et ideò origines non sunt appellandæ notiones: quanuis sint quasi fundamenta notionum.

DVbitatur secundò circa sextam conclusionem, C
quæ habetur in solutione ad tertium. Vtrum illæ relationes quæ sunt in Patre, scilicet paternitas & spiratio, distinguantur inter se realiter? Et eadẽ est quæstio de filiatione seu generatione passiua & spiratione actiua quæ sunt in Filio. ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Generare & spirare in Patre habent inter se ordinem originis, ergo distinguuntur realiter, & ex consequenti relationes, quæ sequũtur istas actiones, distinguuntur realiter. Probatur consequentia ex dictis suprà, quòd tota distinctio realis in diuinis sumitur radicaliter ex ordine originis. Antecedens probatur. Quia generare est operatio intellectus, per quam producitur verbũ: spirare verò est voluntatis: sed actio voluntatis originem habet ab actione intellectus, ergo &c. Confirmatur. Processio Spiritus sancti distinguitur realiter à processione Filij, eo quod habet originem ab ipsa, ergo similiter spiratio actiua quæ est in Filio & in Patre distinguitur realiter à generatione actiua Patris, & passiua Filij, à quibus originatur. ¶ Secundò. Sicut se habet generare ad generari, ita se habet spirare ad spirari, ergo à permutata proportione, sicut se habet generari ad spirari, ita se habet generare ad spirare: sed generari & spirari distinguuntur realiter secundum fidem, ergo generare & spirare. ¶ Tertiò. Paternitas & spiratio distinguuntur specie, ergo realiter. Consequentia videtur bona: nam distinctio specifica est distinctio realis. Et probatur antecedens tripliciter. Primò, paternitas & spiratio terminant actualiter duas relationes specie differentes, scilicet filiationem & processionem Spiritus sancti: sed impossibile est (vt dictum est articulo præcedenti) quòd duæ relationes totales & formaliter distinctæ, quales sunt filiatio & processio, terminentur ad vnam relationem, ergo. Secundò probatur antecedens. Distinctio specifica relationis sumitur ex termino ipsius relationis, sed paternitas & spiratio habent terminos specie differentes, imò & realiter in esse relatiuo, scilicet filiationem & processionem Spiritus sancti, ergo &c. Quòd si quis respondeat, terminos harum A relationum realiter distingui & specie inter se, propterea quòd relatiuè opponuntur, at verò paternitas & spiratio actiua, quanuis respiciant terminos oppositos, non tamen inter se relatiuè opponuntur, & idcirco neque distinguuntur specie, neque realiter. Contra hanc solutionem replicatur: quòd relationes non opponantur relatiuè, impertinens est ad hoc quòd non distinguantur specie: siquidem distinctio specifica non attenditur ex oppositione relatiua. v. g. filiatio & paternitas differunt specie, & non opponuntur: sed magis ex terminis distinguuntur, quos relationes formaliter respiciunt. Et confirmatur. Nam paternitas & processio Spiritus sancti, siue filiatio & processio Spiritus sancti B
distinguuntur specie & realiter, eò quod habent terminos realiter distinctos, & tamen inter sese nõ opponuntur, ergo. Probatur tertiò illud antecedens principale. Paternitas & spiratio differunt definitione, ergo specie. Probo antecedens. Quia definitio Paternitatis est, cuius totum esse est ad Filium seu ad filiationem: definitio verò relationis, quæ est spiratio, est diuina relatio, cuius totum esse est ad Spiritum sanctum. Istæ autem definitiones distinctæ sunt, ergo. ¶ Arguitur quartò principaliter. Paternitas & spiratio sunt duæ relationes reales, vt docet D. Tho. artic. præcedenti, ergo distinguuntur realiter. Et confirmatur. Quia aliàs non ponerentur quatuor relationes reales in Deo. ¶ Quintò. Ea C
quæ non possunt eidem conuenire respectu eiusdem, non sunt idem specie aut realiter: sed paternitas & spiratio non possunt conuenire, neque conueniunt Patri respectu eiusdem, ergo. ¶ Sextò. Si paternitas & spiratio nõ distinguũtur realiter, sequitur q̃ paternitas est filiatio. Probatur sequela. Nam hic est bonus syllogismus. Paternitas est hæc spiratio, & filiatio est hæc spiratio, ergo filiatio est paternitas. Maior & minor videntur veræ si nõ distinguuntur nisi ratione paternitas & spiratio. Et confirmatur. Quia non videtur intelligibile, quòd duæ relationes realiter distinctæ sint idem cum quadam relatione, & non identificẽtur in se. ¶ Deniq; D
arguitur. Non potest esse vna & eadem relatio producentis & producti: sed relatio Filij est relatio producti, relatio verò spirantis est relatio producentis, ergo realiter distinguuntur. Et confirmatur. Quia multa conueniunt filiationi, quæ spirationi competere nequeunt, ergo realiter distinguuntur. Probo antecedens. Quia filiationi competit constituere personam Filij, non autem spirationi: & viceuersa spirationi competit distinguere Patrem & Filium à Spiritu sancto, quòd nõ competit filiationi aut paternitati, ergo. De hac difficultate sunt variæ sententiæ. Durandus in 1. d. 13. q. 2. docet, huiusmodi relationes realiter inter sese distingui. Itaq; E
paternitas & spiratio actiua secũdum Durandum sunt duæ res relatiuæ. & dicit Duran. q̃ istã sententiã secuti sunt viri magni. Sed certè præter Durandum vnicus est Basolis, qui in 1. dist. 13. eandem sententiam secutus est. Cæteri omnes Theologi vnanimiter fatentur cum D. Tho. in hac solutione ad tertium non distingui realiter huiusmodi relationes.

Sed tamẽ quo pacto distinguãtur, num sola ratione, an potius formaliter in esse relationis vix potest colligi ex aliquo doctore. Caietanus artic. præced. docet, quòd distinguuntur ratione, aut formaliter eminẽter, vt ipse dicit de perfectionibus diuinis. At in hac solutione docet, quòd distinguuntur proprijs differẽtijs relationis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ex quo videtur colligi, quòd distinguuntur formaliter in esse relationis. Capreolus in 1. distin. 13. quæstione vnica articulo. 2. solutione ad quintum contra primam conclusionem docet expresè quòd paternitas & spiratio distinguuntur specie. Et quidem hoc videntur docere alij Theologi etiã discipuli D. Tho. Nam exempla quibus vtuntur hoc ostendunt. Dicũt enim quòd sicut Petrus per eandem albedinem est similis Ioanni & dissimilis Paulo ita Pater per eandem entitatem & per eandem rem refertur ad Filium relatione paternitatis, & refertur ad Spiritum sanctum relatione spirationis. At certum est quòd similitudo & dissimilitudo in Petro licet sint eadem albedo, sunt tamen relationes distinctæ formaliter. Aliud exemplum est Magistri Cano. Sicut idem calor ignis est in prima specie qualitatis, & ponitur simul in tertia specie, & tamẽ vnica res est ille calor: ita paternitas & spiratio sunt duæ relationes, & tamen vnica res formaliter distinguitur secundùm quod habet illas duas rationes diuersarum specierum. Quidam Thomista vt refert Torres super hunc articulum dicebat, quòd huiusmodi relationes distinguuntur realiter non in esse rei, sed in esse relationis. Alius autem Thomista vt euitet distinctionem realem etiam in esse relationis, confugit ad illam sententiam, quam nos supra q. 28. art. 1. impugnauimus, videlicet quod relatio prout dicit ad non importat aliquid reale. In quam sentẽtiam refertur Soncinas 5. Meta. q. 26. Sed tamen hæc sententia cuiuscunque autoris sit est intolerabilis: quoniam ex illa sequeretur, quòd Pater & Filius in diuinis non distinguerentur realiter, quod est hæresis. Probatur sequela. Pater distinguitur à Filio relatione paternitatis dumtaxat prout dicit ad, ergo si paternitas prout dicit ad nõ est aliquid reale, sequitur quod Pater non distinguatur per aliquid reale à Filio, atque adeo non distinguuntur realiter.

Pro decisione huius difficultatis sit prima cõclusio. Paternitas & spiratio actiua sunt duæ relationes reales: & similiter filiatio & spiratio actiua. In hac conclusione duo asserimus, alterum est quòd sunt reales relationes, alterum vero est quòd sunt duæ relationes. Primũ probatur. Quia absque omni operatione intellectus in Patre est paternitas & spiratio. Non enim quia intelligitur esse Pater conuenit ei paternitas, aut quia intelligitur spirare, conuenit ei spiratio relatio, quæ sequitur actionem spirandi. Hoc enim nomine spirationis intelligimus. Et confirmatur. Quia si spiratio non esset realis relatio, sequeretur, quòd Pater non realiter, sed sola ratione distingueretur à Spiritu sancto. Probatur sequela. Quia Pater per se primo & formaliter distinguitur à Spiritu sancto spiratione, quæ realiter opponitur processioni. Secũda pars cõclusionis est cõtra Ocham in 1. distin. 17. q. 1. vbi ait, paternitatem & spirationem esse vnicam relationem, sed appellari duas relationes eo solum quia distinctis vocibus significantur. Nos autem probamus secundam partem conclusionis primo quidẽ ex ijs quæ dicta sunt quæst. 28. art. 4. vbi ostensum est esse quatuor relationes in diuinis, at si paternitas & spiratio esset vnica relatio nõ essent quatuor, sed tantum tres relationes. Probatur secundo. Quia paternitas & spiratio respiciunt duos terminos totales & realiter distinctos scilicet filiationẽ & processionem Spiritus sancti, ergo sunt duo respectus & duæ relationes. Probatur tertio. Quia sequeretur, quòd paternitas esset filiatio. Probatur sequela. Quia vtraque est vnica relatio cum spiratione, ergo & inter se. Neque enim in hac consequentia potest assignari defectus quòd mutatur quid in ad aliquid. Et enim tam medium quàm extremitates sunt formaliter relatio. Et confirmatur. Paternitas & filiatio sunt vnica relatio spiratio, ergo sunt vnica relatio. Probatur consequentia. Quia spiratio non est dictio diminuens rationẽ vnicæ relationis.

Secunda conclusio, quæ maiorem habet difficultatem. Nihilominus paternitas & spiratio nõ distinguuntur realiter, neque filiatio & spiratio. Hæc conclusio est contra Durandum & Ioannem de Basolis, sed est recepta ab omnibus alijs Theologis, à quibusdam quidem in 1. distin. 13. vbi videatur Capreo. & Gabriel, à quibusdam verò in distinct. 27. vbi videatur D. Tho. quæst. 1. artic. 1. Probatur conclusio ita vt oppositum censeamus esse errorem: quia ex oppositasententia euidenter sequitur, quòd in diuinis est quaternitas rerum, consequẽs est error damnatus in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. & habetur in cap. Damnamus de summa Trinit. & fide catholica. Sed Durandus concedens sequelam respondet, quòd concilium nõ damnat quaternitatem relationum, sed personarum & absolutorum. Sed hæc responsio friuola est: nam quanuis concilium ex professo intenderit reprobare quaternitatẽ, quam Abbas Ioachin falso imponebat Magistro Sententiarum, nimirum quòd Diuina essentia computabatur vna quarta res condistincta à tribus personis: nihilominus si verba Concilij expendantur absolutè definit, omnem quaternitatem rerum, siue relatiuarum siue absolutarum reijciendam esse à Diuina essentia. Nam in concilio habentur hæc verba. Et ideo in Deo solummodò Trinitas est & non quaternitas: vbi dictio exclusiua, solummodò, reijcit omnem aliam rem constituentem rerum quaternitatem. Et confirmatur contra Durandum: nam si ponamus quaternitatem rerum relatiuarum, etiam est ponenda quaternitas personarum, quod est hæresis, ergo. Probo antecedens. Quia persona diuina nihil aliud est quàm relatio subsistens, ergo si spiratio actiua est distincta res relatiua, & subsistens à paternitate & à filiatione, erit persona distincta à Patre & Filio: multò autem magis à Spiritu sancto, cui opponitur, ergo sunt quatuor personæ. ¶ Ad hoc respondet Durandus, q̃ ad rationem personæ requiritur quòd sit relatio subsistens & incommunicabilis, at verò spiratio quanuis sit subsistens, est communis Patri & Filio. ¶ Sed contra. Quia secundùm Durandum, spiratio actiua realiter distinguitur à paternitate, & similiter à filiatione, ergo non est communis Patri & Filio. Patet consequentia. Quia quod realiter distinguitur à paternitate, realiter etiam distinguitur à Patre, & quod realiter distinguitur à filiatione, necesse est vt realiter distinguatur à Filio. Hoc enim pertinet ad simplicitatem diuinæ personæ, vt ipsa relatio subsistens sit realiter diuina persona. Hoc argumentum magnum est contra sententiã Durandi. Sed probatur secundò conclusio ex communi Theologorũ axiomate confirmato in Concilio Florentino, In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, hoc est, in diuinis nõ est distinctio realis inter ea quæ nõ opponũtur relatiuè: sed paternitas & spiratio nõ opponũtur relatiuè, ergo &c. Probatur tertiò. Quia ex sentẽtia Durãdi sequitur, q̃ in Patre sunt duæ res realiter distinctæ, ac per cõsequens, Pater non esset simplex: sed ex duabus rebus realiter distinctis perficeretur. Pertinet enim ad perfectionem Patris quòd sit genitor & spirator, ergo paternitas & spiratio ad eandem perfectionẽ pertinẽt, ac per cõsequens ex duabus rebus realiter distinctis consurgeret Patris perfectio.

Tertia conclusio. Non improbabiliter posset dici, quòd paternitas & spiratio in esse relatiuo seu in ratione relationis distinguuntur specie & formaliter. Hanc conclusionẽ probant argumenta quæ tertio loco proposuimus. Quòd si quis contrà obijciat, quòd statim sequitur paternitatem & spirationem realiter distingui in esse relatiuo, eò quòd distinctio formalis & specifica est distinctio realis. Respondetur distinguendo consequens. Potest enim esse duplex sensus. Alter est, quòd paternitas & spiratio distinguantur tanquàm duæ res relatiuæ. Alter est quòd distinguantur tanquàm duo respectus reales. In priori sensu negamus sequelam, in secundo autem potest concedi sequela: quia reuera in Patre est vna res relatiua habens distinctos respectus reales. Pro cuius maiore intelligentia aduertendum est, quòd relatio inter omnia genera hoc habet peculiare, quòd multiplicatio specifica relationis non ex necessitate requirit multiplicationem rerum, sed potest esse vt sint duæ relationes specie distinctæ, & tamen quòd non sint duæ res relatiuæ vt v. g. similitudo & dissimilitudo est vna res, scilicet vna albedo habens duplicem respectum scilicet similitudinem cum alia albedine, & dissimilitudinem cum nigredine. Et similiter eadem quantitas est æqualitas & inæqualitas respectu diuersorum. Et si adhuc instes, quòd relatio est vnum genus entis realis, ergo ea quæ multiplicantur in ratione relationis, multiplicabuntur in ratione entis realis saltem relatiuè: vt sicut sunt duæ relationes sic etiam duæ res relatiuæ. Respõdebitur, quòd si quidem relatio multiplicetur in esse relationis quantum ad omnia quæ includuntur intrinsecè in genere relationis, videlicet secundùm quod dicit ad & in, tunc argumentum factum conuincit. At vero si contingat relationem multiplicari solum secundùm quod dicit ad, sufficiet hæc multiplicatio ad distinguendas relationes formaliter & specificè ad distinctos terminos totales & reales: non autem sufficit vt ipsa res relatiua siue quæ refertur multiplicetur, & quia spiratio actiua & paternitas distinguuntur prout dicunt ad, id est, prout respiciunt terminos totales realiter distinctos, idcirco verè nominantur duæ relationes. Non tamen sunt duæ res relatiuæ, eò quod ipsæ notiones significantur non vt res, sed vt rationes rei. Sed adhuc replicatur contra hanc solutionem. Paternitas & Filiatio solum distinguuntur prout dicunt ad, hoc est, prout se mutuò respiciunt, & tamen sunt duæ res relatiuæ, ergo similiter Paternitas & spiratio erunt duæ res relatiuæ. Respondetur esse magnum discrimen, nam paternitas & filiatio sunt duæ personæ constitutæ per easdem relationes oppositas inter se. Vnde & necesse est quòd sint relationes tanquam duo extrema realiter distincta. Et cum aliàs sint etiam subsistentes, constituunt duas personas & duas res relatiuè oppositas. At vero spiratio & paternitas non opponuntur relatiuè cum eidem personæ conueniant: & idcirco nõ necesse est vt sint duæ res relatiuæ, sed sufficit quòd sit vnica res habens duos respectus. Ex hac ratione colligitur, quòd secundùm hanc opinionem neque in Patre neque in Filio est aliqua compositio: quanuis in vtroque sint duæ relationes specie distinctæ. Et ratio est, quia relatio considerata vt dicit ad, nullam facit compositionem in subiecto in quo est. Conclusio itaque tertia probabiliter sustineri potest. Et videtur communiter intenta à discipulis D. Thomæ vt patet in opinionibus supra citatis & videtur colligi ex D. Thoma in 1. distinctione. 27. quæst. 1. articulo. 1. vbi ait, quòd istæ relationes sunt vnica res, differũt tamen differentijs relationis inquantum est relatio.

Quarta conclusio. Multò probabilior & tutior sententia est quòd spiratio sola ratione distinguitur à paternitate, & etiã à filiatione, & à paternitate & filiatione simul. Intelligimus autem & comprehendimus sub distinctione rationis distinctionem illam eminenter formalem, qua supra q. 28. artic. 2. diximus diuinas perfectiones inter se distingui. Hæc videtur expressa sententia Caietani articulo præcedenti, & valde consona cum doctrina D. Tho. ad tertium, & infra quæst. 40. art. 1. ad primum vbi ait, quòd sicut vna Diuina essentia est in duabus personis ita in eisdem est vna proprietas cõmunis scilicet spiratio actiua, ergo secundùm D. Thomam non maiore distinctione distinguitur spiratio actiua à Patre & Filio, quàm Essentia diuina distinguatur ab illis, ergo sola ratione distinguuntur. Et aduerte, quòd aliqui discipuli D. Tho. putant quòd quanuis spiratio communis non distinguatur à paternitate, neque à filiatione nisi distinctione rationis, tamen si consideretur vt est in vtroque simul distinguitur realiter à qualibet persona seorsum sumpta. Sed isti falluntur. Quoniam profectò spiratio actiua & si consideretur vt communis duabus personis simul, nullam habet oppositionem cum altera persona seorsum considerata. Atque adeo non distinguitur nisi sola ratione ab illis personis siue considerentur simul siue sigillatim.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respondetur nego antecedens. Quia ordo originis proprie loquendo solum inuenitur inter ipsas personas quæ se habent vt quod producitur & quod producit. Si autem aliquando dicamus esse ordinem originis inter actiones vel passiones tunc solum verificatur quando sunt distinctæ personæ producentes vel productæ, vt v. g. inter generare & generari est ordo originis: quia alia est persona quæ originem habet ab alia. Et similiter inter spirare & spirari est ordo originis, quia est inter spirantem & spiratum. Item inter generari & spirari est quidam ordo originis, propterea quod genitum & spiratum habent talem ordinem: necesse est enim vt spiratum procedat à genito. Cæterum inter spirantem & generantem non est ordo originis: quia quanuis secundùm nostrum modum intelligendi prius sit generans, quàm spirans, tamen ad eandem personam intrinsecè pertinet vt generet & spiret. Ad confirmationem negatur consequentia propter eandem rationem. ¶ Ad secundum respondetur, quòd ille modus arguendi à permutata proportione solum habet locum in proportione quantitatum, vt v. g. sicut se habent sex ad duo, ita se habent triginta ad decem. Est enim tripla proportio, ergo sicut se habent decem ad duo, ita se habent triginta ad sex, est enim quintupla proportio. Cæterũ in alijs materijs nõ est firmus locus iste arguendi: quia fundatur in ratione proportionis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ propriè nō inuenitur extra quantitatē. Alioquin A
si cōsequētia facta in materia de Trinitate esset bona,
probaretur cōsequenter quòd pater & spirator distin-
guūtur realiter, quia fiet hoc argumentū sicut se habet
generans ad genitū ita spirator ad spiratū, ergo sicut se
habet genitum ad spiratum ita genitor ad spiratorem.
Sed genitum & spiratū distinguūtur realiter, ergo ge-
nitor est spirator. ¶ Ad tertium nego antecedens. Et
ad probationem primam respondetur, quòd duæ re-
lationes filiatio & processio quibus Filius & Spiritus
sanctus referuntur ad Patrem, exigunt quidem in pa-
tre duas relationes: sed tamen non oportet quòd istæ
duæ relationes sint realiter vel specificè distinctæ, sed
satis fuerit quòd distinguantur eminenter formaliter. B
Ita sanè quòd paternitas sic terminet filiationem ac si
realiter distingueretur ab spiratione. Et similiter spira-
tio ita terminat relationem processionis & non filiatio-
nis ac si realiter à paternitate distingueretur. Et quidem
D. Tho. in artic. præcedenti solum docet, quòd duæ re-
lationes non possunt terminari ad vnam relationem,
neque vna relatio ad duas: non tamen docet necessariū
esse vt duæ relationes quę terminantur ad duas realiter
& specificè distinctas, ipsæ quoque realiter distinguan
tur tāquam duæ res relatiuæ: sed sufficit vt distinguan-
tur vt duæ rationes relatiuæ, sicut idem punctus potest
esse finis & principium respectu diuersorum. Ad secun C
dam probationem nego antecedens. Imo vero relatio
non sumit speciem à termino, sed potius à fundamento
& ratione fundandi. Quanuis cum ordine ad terminū,
vt si dicamus quod paternitas quidem specificatur ad
filiationem, sed non à filiatione. Et ita sentit Caietanus
articulo præcedenti. Et supra q. 13. artic. 7. ad tertium
Scoti. & Sonzi. 5. Meth. q. 33. Respondetur secundò
bonam esse solutionem ibi assignatam. Et ad replicam
ibidem factam respondetur quòd in humanis ita con-
tingit duas relationes specie distingui & realiter absque
eo quod sint oppositæ, vt paternitas & dominium. At
vero in diuinis non potest esse realis distinctio aut spe- D
cifica nisi inter relatiuè oppositæ. Ad confirmationem
respondetur, quòd etiam processio & paternitas, sicut
& processio & filiatio, realiter distinguuntur, quia sunt
relationes quæ quanuis non expresse, tamen virtualiter
& radicaliter opponuntur. Ad tertiam probationē
respondetur, quòd illud argumentum probat tertiam
conclusionem nostram, non tamen concludit contra
quartam quòd realiter distinguantur: sed solum quòd
sint duæ rationes referendi. ¶ Vnde respondetur ad
quartum negando consequentiam. Et similiter ad con-
firmationem negatur cōsequentia. Imo sufficit ad hoc
quod sint quatuor relationes reales in Deo, quòd tres
illarū inter sese omnino realiter distinguantur: quarta
vero scilicet spiratio, distinguatur realiter ab vna alia,
scilicet à processione. Et ita sunt quatuor relationes nō
tamen quatuor res relatiuæ. ¶ Ad quintum respondetur,
quòd ea quæ non possunt eidem conuenire respec-
tu eiusdem non opus est vt distinguantur realiter, sed
sufficit vt distinguantur secundum rationes referendi
vt idem numerus est æqualis & inæqualis. ¶ Ad sex-
tum nego sequelam. Ad probationem respondetur
primò, quòd ille non est syllogismus, quia argumenta-
mur ab identica ad formalem, eo quod spiratio respe-
ctu paternitatis & filiationis non est opposita relatio,
& ideo identificantur; in consequenti vero cōcludun-
tur duæ relationes oppositæ filiatio & paternitas. Re-
spondetur secundò, quòd maior & minor illius syllo-
gismi est falsa. Quanuis enim paternitas & filiatio non
distinguantur realiter sed sola ratione ab spiratione, ta-
men vt sæpè diximus, non sufficit ad veritatem propo-
sitionis affirmatiuæ, quando est aliqua appellatio aut
proprietas logicalis propter quam cōsurgat falsus sen-
sus totius propositionis. Et ita diximus illam esse fal-
sam, Deitas generat. Et hæc est falsa generare est spi-
rare, seu generatio est spiratio, quia significatur identi-
tas in terminis, scilicet generationis & spirationis. Et si-
militer negabuntur istæ, paternitas est spiratio, & filia-
tio est spiratio: quia fit sensus, quòd ratio dignoscendi
patrem prout à nobis intelligitur esse ad filiū, est ratio
dignoscendi prout à nobis intelligitur esse aut referri
ad Spiritum sanctum. Et proportionabiliter propter
eandem rationem hæc est falsa, filiatio est spiratio. Ad
confirmationē respondetur quòd in humanis fortassis
non dabuntur duæ relationes realiter distinctæ, quæ
identificentur cum quadam relatione & non inter se,
tamen in diuinis, quia distinctio realis esse non potest
nisi inter oppositas relationes potest signari relatio
quæ identificetur cum duabus oppositis inter se, & ta-
men illis non opponatur, sed cuidam tertiæ. Qualis est
relatio spirantis ad spiratū, quæ realiter non distinguitur
à paternitate & filiatione. ¶ Ad vltimum concedo
antecedens, sed nego consequentiam. Quia quanuis
relatio producentis & relatio producti non sit eadem
relatio, potest tamen esse eadē res relatiua habens duas
rationes referendi respectu diuersorum, & talis est re-
latio filij & spirantis. Ad confirmationem similiter ne-
gatur consequētia, nam pari ratione probaretur quòd
pater distinguitur realiter ab essentia, quia patri conue
nit generare, quod non competit essentiæ. Et ita filia-
tioni competit constituere personam filij incommuni-
cabiliter, spirationi autem competit distinguere illam
personam formaliter ab Spiritu sancto. Et ad hanc di-
uersitatem prædicationis sufficit distinctio rationis in-
ter ipsas personas.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm liceat contrariè opinari de notionibus.

AD QVARTVM sic proceditur. Vi-
detur, quòd non liceat cōtrariè opinari de
notionibus. Dicit enim August. in 1. de
Trinit.† quòd non erratur alicubi pericu- Libr. 1. de Trin. cap. 3.
losius quàm in materia Trinitatis, ad quam certum est
notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non pos- E
sunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa
notiones non licet.

¶ 2 Præterea. Per notiones cognoscuntur perso- Art. 3.
næ, vt dictum est *. Sed circa personas non licet cōtra-
riè opinari. Ergo nec circa notiones.

SED contra. Articuli fidei nō sunt de notionibus.
Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

RESPONDEO dicēdum, q̄ ad fidem pertinet
aliquid dupliciter. Vno modo directè, sicut ea quæ no-
bis sunt principaliter diuinitus tradita, vt Deū esse Tri-
num, & vnum filium Dei esse incarnatū, & huiusmodi.
Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim:
maximè

maximè si pertinacia adiungatur. Indirectè verò ad fi- A
dem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid con-
trarium fidei. Sicut si quis diceret Samuelem non fuisse
filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur, Scripturam di-
uinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque peri-
culo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam
consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequi-
tur aliquid contrarium fidei, & maximè si non pertina
citer adhæreat. Sed postquàm manifestum est, & præ-
cipuè si sit per ecclesiam determinatum quòd ex hoc
sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare, non es-
set absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputan-
tur hæretica, quæ prius nō reputabantur propter hoc, B
quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequa-
tur. Sic igitur dicendum est, quòd circa notiones aliqui
absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non in-
tendentes sustinere aliquid contrariū fidei. Sed si quis
falsum opinaretur circa notiones, cōsiderans, quòd ex
hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim labe
retur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

SVMMA ARTICVLI.

*PRima conclusio. Circa notiones aliqui absque pe-
riculo hæresis contraria sunt opinati. Ratio est.
Quia non intendebant sustinere aliquid contra- C
rium Fidei.*

*Secunda conclusio. Si quis falsum opinaretur cir-
ca notiones, considerans quod ex hoc sequatur ali-
quid contrarium fidei, in hæresim laberetur.*

COMMENTARIVM.

NOta circa hunc articulum, quòd sub isto nomi-
ne notionis nihil habetur in sacris literis de præ
dictis quinque notionibus, neque aliquid defi-
nitum est de illis sub isto nomine in ipsis concilijs. Cæ-
terùm si de re ipsa loquamur: error esset in fide negare
in diuinis esse innascibilitatem, paternitatem &c. quia D
ex hoc euidenter sequitur aliquid expresse contra fidē
videlicet, quòd pater esset ab aliquo quod non esset pa
ter, neque filius &c. vide Caietanum.

QVÆSTIO XXXIII.

De personis in speciali.

CONSEQVENTER considerandum est de
personis in speciali. Et primò circa personam
Patris. ¶ Circa quam quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm competat Patri esse principium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Pater non possit dici princi-
pium Filij, vel Spiritus sancti. Principiū
enim & causa idem sunt secundùm Phi-
losophum †. Sed non dicimus patrē esse
causam filij. Ergo non debet dici q̄ sit eius principium.

¶ 2 Præterea. Principium dicitur respectu princi-
piati. Si igitur pater est principium filij, sequitur filium
esse principiatum: & per consequens esse creatū. Quod
videtur esse erroneum.

¶ 3 Præterea. Nomen principij à prioritate sumi-
tur. Sed in diuinis non est prius & posterius, vt Atha-
nasius † dicit. Ergo in diuinis non debemus vti nomi- In suo Symbolo fidei.
ne principij.

SED contra est quod dicit August. in 4. † de Trin. Libr. 4. de Trin. c. 20. declinando ad fi. to. 3.
Pater est principium totius Deitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen,
principium, nihil aliud significat quàm id à quo ali-
quid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit,
quocunque modo dicimus esse principium, & econ-
uerso. Cùm ergo pater sit à quo procedit alius, sequitur
quòd pater est principium.

AD primum ergo dicendum, quòd Græci vtun-
tur in diuinis indifferenter nomine causæ, sicut & no-
mine principij: sed latini doctores non vtuntur nomi-
ne causæ, sed solum nomine principij. Cuius ratio est:
quia principium communius est quàm causa: sicut cau
sa communius quàm elementum. Primus enim termi-
nus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed nō
causa. Quantò autem aliquod nomen est communius,
tanto conuenientius accipitur in diuinis, vt suprà dictū
est. * Quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto q. 13. ar. 11.
magis determinant modum conuenientem creaturæ.
Vnde hoc nomen, causa, videtur importare diuersita-
tem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, C
quam non importat nomē principij. In omnibus enim
causæ generibus semper inuenitur distantia inter cau-
sam, & id cuius est causa, secundùm aliquam perfectio-
nem, aut virtutem. Sed nomine principij vtimur etiam
in his quæ nullam huiusmodi differentiam habent, sed
solum secundùm quendam ordinem. Sicut cùm dici-
mus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm di-
cimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

AD secundum dicendum, q̄ apud Græcos inue-
nitur de filio vel Spiritu sancto dici quòd principien-
tur. Sed hoc non est in vsu doctorum nostrorum. Quia
licet attribuamus patri aliquid autoritatis ratione prin D
cipij, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem
quocunque modo pertinens attribuimus filio vel spi-
ritui sancto, vt vitetur omnis erroris occasio. Secūdùm
quem modum Hilar. dicit * 9. de Trinit. Donantis au- Libr. 9. de Trin. fere medium & finē libri.
toritate pater maior est, sed minor non est filius, cui
vnum esse donatur.

AD tertium dicēdum, quòd licet hoc nomen, prin-
cipium, quantum ad id à quo imponitur ad significan-
dum, videatur à prioritate sumptum: non tamen signi-
ficat prioritatem, sed originem. Non enim idem est
quod significat nomen, & à quo nomen imponitur, vt E
supra dictum est †. q. 13. ar. 8.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua.

*Secunda conclusio ad primum. Pater nō de-
bet dici causa Filij. Ratio. Quia nomine causæ im-
portatur diuersitas substantiæ & dependentia ali-
cuius ab aliquo.*

*Tertia conclusio ad secundum. Non est in vsu do
ctorum nostrorum dicere Filium esse principiatum
à Patre, vel Spiritum sanctum à Patre & Filio prin
cipiatum esse. Ratio est. Quia hoc nomen videtur
significare aliquid ad subiectionem vel minoratio-
nem pertinens.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quarta conclusio ad tertium. Per hoc quod Pater dicitur principium Filij, & Pater & Filius dicuntur principium Spiritus sancti non denotatur aliqua prioritas, sed solum origo vnius ab alio.

COMMENTARIVM.

NOta in hoc articulo, certum esse secundùm fidem, Patrem esse nõ solum principium rerum omnium ad extra: sic enim vnum principium est Pater & Filius & Spiritus sanctus, sed etiam esse principium ad intra, à quo procedunt aliæ personæ. Probatur ex cap. vltimo de summa Trinitate & fide catholica in. 6. quod desumptum est ex Concilio generali Lugdunensi, vbi definitur q̃ Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, & idem in Cõcilio Florent. definitum est. Itẽ in Concilio Sirmiensi cano. 23. damnatur qui dixerit Filium esse sine principio, & definitur: quòd Pater est caput Christi, id est, principium. Itẽ de fide est Filium & Spiritum sanctum procedere à Patre, sed principium est aliquid à quo aliquid procedit, ergo Pater est principium aliarum personarum. Et ita explicat D. August. lib. 6. de Trinit. c. 3. illud Ioan. 1. In principio erat verbum, id est, in Patre. Aduerte secundò q̃ modus ille loquendi desumptus ex August. lib. 4. de Trinit. c. 20. scilicet, patrem esse principium totius Deitatis quanuis etiam fuerit receptus iste modus loquendi in Concilio VI. Toletano tamen si in rigore accipiatur est improprius & falsus. Nam ex illo sequeretur, quòd Deitas esset genita vel spirata, consequens est hæresis damnata in Concilio III. Lateran. & habetur in cap. Damnamus. extra de summa Trinit. vbi definitur, quòd Essentia diuina neque est generans neque genita neque procedens. Sequela probatur. Nã si Pater est principium Deitatis, ergo vel est principiũ Deitatis per generationem vel per spirationem & ex consequenti Deitas vel est genita vel spirata. Præterea. Si pater est principium totius Deitatis sequitur quòd sit principium omnium personarum diuinarum atque adeo sui ipsius, quod est absurdum dictu, igitur ille modus loquendi piè debet explicari, & potest accipi in hoc sensu, videlicet quòd pater est principium filij & Spiritus sancti in quibus est tota Deitas. Hæc explicatio est Magistri in. 1. dist. 29. à principio. Alius sensus esse potest videlicet, quòd nulla persona diuina procedit in diuinis cuius pater non sit principium.

ARguitur contra primam conclusionem. Si pater est principium filij eo quod producit filium sequitur quod vel producit eius essentiam, vel relationem, essentiam non producit, quia Diuina essentia, neque est genita nec producta vt diximus. Neq; etiam producit relationem: quia ad relationem autore Arist. 5. Physic. non est per se motus, id est, relatio non producitur nec definit esse per se, ergo. ¶ Secundò. Relatio paternitatis non est forma actiua, vt diximus supra, ergo pater non est principium productiuum filij. ¶ Tertiò. Si pater producit filium, ergo vel producit filium iam existentem vel non existentem. Primum nequit intelligi. Quia id quod iam existit, nõ eget productione. Neque potest dici secundum. Quia tunc sequeretur quod filius esset productus ex non existentibus, quæ erat sententia hæretica Arianorum, ergo. ¶ Quartò. Si pater est principium filij, ergo vel definit iam esse principium eius: & hoc esse non potest, quia in æternis nequit esse successio & disitio. Vel semper est principium filij, & hoc apparet falsum: quia sequeretur quòd productio filij nunquam esset completa & perfecta, quod est falsum, ergo.

Respondetur ad primum, quòd licet concedendum sit quòd pater per generationem communicat filio essentiam, non tamen debet concedi quòd generat aut producit essentiam. Neque debet concedi quòd producit relationem eius, scilicet filiationem. Sed dicendum est quòd producit personam filij & filium. Et licet filiatio sit formaliter filius, tamen quia non significatur per modum personę subsistentis, sed per modum personalis proprietatis, non debet concedi quòd generetur aut producatur, quia hoc est proprium personæ subsistentis. Vnde neganda est hæc propositio sumpta formaliter, pater generat filiationem, in sensu tamen materiali sumpta concedenda est. Et quidem relatio diuina cum sit subsistens (in quo differt à relatione creata) produci potest & generari. Notandum tamen est, quòd hæc propositio, pater producit essentiam, adeo falsa est vt qui illam admitteret esset hæreticus. Hæc autem pater producit filiationem quanuis meo iudicio sit falsa, & secundùm omnium sententiam est impropria, tamen absque aliquo errore posset quis asserere illam esse veram. Itaq; eodem modo debemus loqui de hac propositione sicut supra locuti sumus de illa propositione, paternitas generat. ¶ Ad secundum respondetur, quòd pater non generat per paternitatem tanquam per principium actiuum, sed generat per potentiam generatiuam quæ est ipsa Diuina essentia cum relatione ad filium, vt infra quæst. 41. art. 5. ¶ Ad tertium respondetur quòd pater producit filium, neque prius existentẽ, neque prius non existentem, sed existentem simul cũ ipsa productione. Et quia productio est æterna filius etiam est æternus, & nunquam fuit non existens. Et ideo pater non producit filium ex non existentibus vt dicebat Arius. Præterea etiam, non producit illum ex non existentibus: quia non producit ex nihilo, sed ex sua substantia. ¶ Ad quartum respondetur, q̃ generatio filij nunquam definit sicut nec incepit negj definet esse. Neque ex hoc sequitur illam esse imperfectam: quoniam non idcirco non definit quia non est consummata & perfecta omnibus modis, sed potius propter maximam eius perfectionem, quia est tota simul æterna & inuariabilis.

Circa solutionem ad primum & secundam conclusionem vide D. Tho. opusc. 1. contra errores Græcorũ cap. 2. vbi affert testimonia doctorum Græcorum qui docent, Patrem esse causam filij & Spiritus sancti. Præter illos autores vide D. Ioan. Damasc. lib. 1. c. 8. & 10. & Gregor. Nazian. lib. 3. suæ Theologiæ statim à principio. Rationes autem Latinorum doctorum qui negant patrem esse causam filij adducit ibi D. Tho. earũ potissima insinuatur hic ad primum. Sed notandum est, quòd si quando apud autores Latinos reperimus assertum quòd pater sit causa ad intra, vt habetur in D. August. lib. 7. de Trinit. c. 1. & lib. 83. quæstionum. q. 16. vbi dicit quòd pater est causa sapientiæ suæ. Et D. Hieron. ad Ephes. 3. versans illud. Ex quo omnis paternitas &c. dicit, quòd pater sui origo est, suæque causa substantiæ, in his, inquam, locis & alijs similibus Sancti non dicunt quòd pater sit causa filij aut Spiritus sancti sed quòd est causa suarum perfectionum essentialium, vnde

vnde accipiunt causam non in propria eius acceptione. Quoniam si ita acciperetur, falsò dicerent isti Sancti quòd pater sit causa sapientiæ suæ. Accipiunt ergo causam in amplissima quadam acceptione, vt idem sit quod ratio. In quo sensu dicebamus supra, quòd vna perfectio diuina est ratio alterius. v. g. immutabilitas in Deo est ratio æternitatis. At Diuus Thomas in præsenti non loquitur de causa in hac acceptione, sed secundum acceptionem strictam. Ista explicatio est Caietani. Sed quantum ego coniector sancti Patres citati non accipiunt causam etiam in hac acceptione: quoniam etiam in ista acceptione non potest propriè dici, quòd pater sit causa, id est, ratio suiplius, & suæ substantiæ quanuis inter ipsas perfectiones diuinas vna perfectio possit dici ratio alterius. Sancti ergo isti possunt explicari negatiuè. Itaque pater dicitur origo sui & causa suæ substantiæ ex eo quod non est ab alio, & ex eo quod non habet aliquam causam sui neque originem. ¶ Notandum est præterea, quòd Aristot. 5. Metaphy. statim à principio aperte distinguit principium à causa tanquam magis communi à minus communi. Quo circa cum in. 4. Metaph. tex. 3. (ad quem locum alludit D. Tho. in primo argumẽto) dicit Aristot. quòd ens & vnum conuertuntur, sicut principium & causa: fortasis loquitur Aristot. ex sententia illorum autorum Græcorum qui opinabantur, causam conuerti cum principio, & non loquebatur ex propria sententia. Vel potest dici quod exemplorum non requiritur veritas.

Circa eandem solutionem dubium est, Vtrùm sicut conceditur a D. Hilar. libro. 4. de Trinitate à principio, patrem esse autorem filij: ita possit concedi filium esse autorem Spiritus sancti. Ad hoc D. Thom. in. 1. distin. 29. quæst. 1. artic. 1. quem sequitur Caietanus hic, existimat quod autor addit supra rationem principij hoc quod est non esse ab alio. Ex quo colligit, filium non esse autorem Spiritus sancti: quia filius est ab alio scilicet à patre. Cæterum alij graues autores filium appellant autorem Spiritus sancti, & ratio eorum est opposita rationi D. Tho. Quoniam pater meus proprie dicitur meus autor, etiam si habuerit esse ab alio: ergo autor non addit supra rationem principij hoc quod est non esse ab alio. Præterea D. Hilar. lib. 2. de Trinit. dicit, quòd à patre & filio autoribus confitendus est Spiritus sanctus. Certè ista sententia videtur verosimilior. Et quidem cum D. Tho. in summa nihil de hac re dixerit, nihil mirum si ab eius sententia discedamus secuti D. Hilarium vbi supra.

Circa solutionem ad secundum notãdum est, quòd si ad rem ipsam attendamus sicut conceditur, patrem esse principium filij, ita debet concedi quòd filius est principiatum à patre, quoniam nequit intelligi principium sine principiato. At quoniam principiatum videtur denotare quandam subiectionem & minorationem respectu principij, ideirco D. Thom. sequutus grauissimos autores Latinos non vult admittere filium esse principiatum: sicut Magister in 1. distinct. 29. concedit filium esse ex principio, negat tamen inde sequi, quòd filius habeat principium. Quia habere (inquit) principium videtur denotare quòd aliquo modo inceperit. Et tamen secundum rem negari non potest quòd filius habeat principium, nam esset negare illum habere patrem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm hoc nomen, Pater, sit nomen propriè diuinæ personæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, pater, non sit proprie nomen diuinæ personæ. Hoc enim nomen, pater, significat relationẽ. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, pater, est propriè nomen significatiuum personæ. 186 Infra. q. 40 ar. 2. cor. & 3. q. 60. ar. 7. 2. & 4. di. 3. art. 2. q. 1. 5.

¶ 2 Præterea. Generans communius est quàm pater. Nam omnis pater est generans, sed non è conuerso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in diuinis, vt dictum † est. Ergo magis proprium nomen est personæ diuinæ generans & genitor, quàm pater. † q. 13. ar. 1.

¶ 3 Præterea. Nihil quod secundùm metaphorã dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphoricè apud nos dicitur genitum vel proles. Et per consequens ille cuius est verbum, metaphoricè dicitur pater. Non ergo principium verbi in diuinis potest propriè dici pater.

¶ 4 Præterea. Omne quod dicitur in diuinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis, sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo. Verior enim ibi videtur esse generatio vbi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantum, sed etiam secundùm essentiam. Ergo nomen patris quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius diuinæ personæ.

SED contra est quod dicitur in Psal. Ipse inuocabit me, Pater meus es tu.

RESPONDEO dicendum, quod nomen proprium cuiuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus alijs. Sicut enim de ratione hominis est anima & corpus, ita de intellectu huius hominis est hæc anima & hoc corpus: vt dicitur in * 7. Metaph. His autem hic homo ab omnibus alijs distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus alijs, est paternitas. Vnde proprium nomen personæ patris est hoc nomẽ pater, quod significat paternitatem. * Li. 7. meta. text. 34. & 35. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, pater, apud nos non significat personam, sed relationem personæ, non autem est ita in diuinis, vt quidam falsò opinati sunt. Nam relatio quam significat hoc nomen, pater, est subsistens persona. Vnde supra dictum † est, quòd hoc nomen, persona, in diuinis significat relationem vt subsistentem in diuina natura. † q. 29. ar. 4.

AD secundum dicendum, q̃ secundum Philos. in * 2. de anima, denominatio rei maximè debet fieri à perfectione & fine. Generatio autem significat vt in fieri. Sed paternitas significat complementum generationis: & ideo potius est nomen diuinæ personæ pater quàm generans vel genitor. * Lib. 2. tex. 49. tom. 2.

AD tertium dicendum, quòd verbum non est quid subsistens in natura humana. Vnde non propriè potest dici genitum vel filius. Sed verbum diuinum est aliquid subsistens in natura diuina. Vnde proprie & non metaphoricè dicitur filius, & eius principium pater.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD quartum dicendum, quòd nomen generationis & paternitatis, sicut & alia nomina quæ propriè dicuntur in diuinis, per prius dicuntur de Deo, quàm de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quãtum ad modum significandi. Vnde & Apostolo dicit ad Ephes. 3. Flecto genua mea ad patrem domini mei Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur. Quod sic apparet. Manifestũ est enim quòd generatio accipit speciem à termino qui est forma generati. Et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tantò verior & perfectior est generatio. Sicut generatio vniuoca est perfectior quàm non vniuoca. Nã de ratione generantis est quòd generet sibi simile secũdum formã. Vnde hoc ipsum quod in generatione diuina est eadem numero forma generantis & geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum: ostendit quòd generatio & per consequẽs paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Vnde hoc ipso quòd in diuinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum, ad veritatem diuinæ generationis & paternitatis pertinet.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua.

Vide Caietanum. Et nota quòd hoc nomen pater etiam vt tantum dicitur de patre diuino ex modo suæ significationis commune est, quia quantum est ex ipsa significatione posset supponere pro pluribus patribus diuinis si essent: at ex parte rei significatæ est nomen singulare sicut Petrus.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm hoc nomen, Pater, dicatur in diuinis per prius secũdùm quod personaliter sumitur.

187 1. distin. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, Pater, non dicatur in diuinis per prius, secundùm quod personaliter sumitur. Commune enim secũdùm intellectum est prius proprio; sed hoc nomen, pater, secundùm quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris: secundùm verò quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati. Nã toti Trinitati dicimus, Pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quã personaliter.

¶ 2 Præterea. In his quæ sunt eiusdem rationis, nõ est prædicatio per prius & posterius. Sed paternitas & filiatio secundùm vnam rationem videntur dici secundùm quod persona diuina est pater filij, & secundùm quod tota Trinitas est pater noster vel creaturæ, cùm secundùm † Basilium accipere sit commune creaturæ, & filio. Ergo non per prius dicitur pater in diuinis secundùm quod sumitur essentialiter, quàm secundùm quod sumitur personaliter.

Tom. 1. in homil. de fide, quæ est. 15. circa mediũ.

¶ 3 Præterea. Inter ea quæ non dicuntur secundũ rationem vnam, non potest esse comparatio. Sed filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundùm illud Coloss. 1. Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ. Ergo non per prius dicitur in diuinis paternitas personaliter sumpta, quàm essentialiter, sed secundùm rationem eandem.

SED contra est, quòd æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est pater filij, ex tempore autem pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filij, quàm respectu creaturæ.

RESPONDEO dicendum, q̃ per prius dicitur nomen de illo in quo saluatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo saluatur secundùm aliquid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè saluatur: quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est quòd hoc nomen, leo, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis saluatur, quod propriè dicitur leo, quàm de aliquo homine in quo inuenitur aliquid de ratione leonis, vt puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis †, quòd perfecta ratio paternitatis & filiationis inuenitur in Deo patre & Deo filio, quia patris & filij est natura & gloria. Sed in creatura filiatio inuenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cùm non sit vna natura creatoris & creaturæ, sed secundùm aliqualem similitudinem. Quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationẽ. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ pater propter similitudinem vestigij tantum, vt pote irrationalium creaturarum: secundum illud Iob. 38. Quis est pluuiæ pater? aut quis genuit stillas roris? Alicuius verò creaturæ, scilicet rationalis secundùm similitudinẽ imaginis: secundùm illud Deuter. 32. Nonne est ipse pater tuus qui possedit & fecit & creauit te? Aliquorum verò est pater secundùm similitudinem gratiæ. Qui etiam dicuntur filij adoptiui, secundùm quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum: secundùm illud Rom. 8. Ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro quòd sumus filij Dei. Si autẽ filij, & hæredes. Aliquorum verò secundùm similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident, secundùm illud Rom. 5. Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. Sic igitur patet, quòd per prius paternitas dicitur in diuinis secũdùm quod importatur respectus personæ ad personam, quàm secundùm quod importatur respectus Dei ad creaturam.

q. 2. ar. 1. & q. 3. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secũdùm ordinẽ intellectus nostri, sunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorũ, sed non econuerso. In intellectu enim personæ patris intelligitur Deus, sed non conuertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturã per posterius dicuntur, quàm propria quæ important respectus personales: quia persona procedens in diuinis, procedit vt principium productionis creaturarum. Sicut enim verbũ conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quàm artificiatum quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente: ita per prius procedit filius à patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundùm quod aliquid participat de similitudine filij vel patris: vt patet per illud quod dicitur Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis Filij sui.

AD secundum dicendum, quòd accipere dicitur esse commune creaturæ & filio, non secundùm vniuocationem, sed secundùm similitudinem quandam remotam: ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Vnde in autoritate inducta subditur: Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filij Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare præ alijs, scilicet habere per naturam id quod accipit: vt idem Basilius * dicit. Et secundùm hoc dicitur vnigenitus: vt patet Ioan. 1. Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit. Et per hoc patet solutio ad tertium.

* Ita legit Caietanus.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia perfecta ratio paternitatis & filiationis reperitur in diuinis.

Secunda conclusio. Deus dicitur pater essentialiter per respectum ad creaturas quatuor modis.

COMMENTARIVM.

NOtandum est in hoc articulo, quòd istud nomen, Pater, gemino conceptu dicitur de Deo personaliter & essentialiter. Itaque æquiuocè istud nomen pater accipitur secundùm quod dicitur de Deo personaliter & essentialiter. Pater secundùm quod dicitur de Deo personaliter, dicitur propriè; secũdùm verò quòd dicitur essentialiter, dicitur de Deo per tropum & metaphoram, ergo dicitur de Deo duplici conceptu. Sicut hæc vox homo quatenus dicitur de homine viuo & de homine picto æquiuocè dicitur & habet geminum conceptum propter eandẽ rationẽ.

Circa solutionem ad primum notandum est ex D. Tho. in 1. dist. 29. q. 1. art. 2. circa finem, quòd nomina essentialia quæ dicuntur de Deo per habitudinem ad creaturas, vt v. g. principium, pater, creator &c. possunt dupliciter considerari. Altero modo secundùm illum respectum rationis quem formaliter important. Et hoc modo per posterius dicuntur de Deo quàm nomina personalia. Altero modo considerari possunt ratione fundamenti in quo fundatur ille respectus, quæ est virtus & potentia diuina, & secundùm hanc considerationem nomina essentialia priùs dicuntur de Deo, quàm nomina personalia. Et quidem hæc nomina idcirco dicuntur essentialia quatenus de materiali important istud fundamentum, quod est essentiale ipsi Deo. Nã si formaliter considerentur hæc nomina cum important respectum quendam rationis omnino extrinsecũ ipsi Deo, neque possunt neque debent appellari nomina essentialia. Diuus autem Thomas loquitur in hac solutione ad primum de istis nominibus vt important istos respectus. ¶ Secundò notandum est cum Caietano, quòd nomina quæ important respectum ad creaturas, qui respectus non fundatur in aliqua actione Dei ad extra. v. g. in creatione, gubernatione &c. sed in actione pure immanente & æterna. v. g. in intellectione creaturarum, priùs dicuntur de Deo, quàm personalia. Itaque hoc complexum, intelligens creaturas, prius dicitur de Deo, quàm hoc nomen personale verbum. Quoniam vt quæstione sequenti art. 1. ad tertiũ docet D. Tho. Deus producit verbum ex notitia sui & creaturarum. Et ita nostro modo intelligendi prius cõuenit Deo intelligere creaturas, quàm esse verbum. Ista doctrina Caietani est verissima si præcisè intelligatur de illis nominibus quæ important respectum ad creaturas fundatum in intellectione, quæ pertinet ad scientiam simplicis intelligẽtiæ: secus autem est si sermo fiat de nominibus quæ important respectum fundatum in actione voluntatis quæ est amor creaturarum, vel etiã

in intellectione quæ spectat ad scientiam visionis. Ratio huius differentiæ est talis. Quoniam intellectio creaturarum pertinens ad scientiam simplicis intelligentiæ est essentialis Deo & naturalis. Non enim Deus potest carere cognitione hac creaturarum. Caterum amor creaturarũ in Deo est omnino liber. Potuit enim Deus nullam vnquam creaturam diligere. Et similiter cognitio scientiæ visionis cum præsupponat amorem creaturarum est etiam libera actio in Deo. Ex hoc ergo colligitur, quòd illa nomina quæ important respectum in actione libera Dei fundatum, nõ possunt dici per prius de Deo quàm nomina personalia quæ importãt respectum realem, qui reperitur in ipso Deo necessariò.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm esse ingenitum sit Patri proprium.

188 1. d. 13. ar. 4. & d. 26. q. 1. ar. 1. & opus. 1. c. 9.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd esse ingenitum non sit patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas, Sed ingenitus nihil ponit in patre, sed remouet tantũ. Ergo non significat proprietatem patris.

¶ 2 Præterea. Ingenitum aut dicitur priuatiuè, aut negatiuè. Si negatiuè, tunc quicquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam Essentia diuina. Ergo ingenitum etiam eis conuenit. Et sic non est proprium patri. Si autem priuatiuè sumatur, cùm omnis priuatio significet imperfectionem in priuato, sequitur quòd persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

¶ 3 Præterea. Ingenitus in diuinis non significat relationem, quia non dicitur relatiuè: significat ergo substantiam. Ingenitus igitur & genitus secundũ substantiam differunt. Filius autem qui est genitus, non differt à patre secundùm substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

¶ 4 Præterea. Proprium est quod vni soli conuenit. Sed cùm sint plures ab alio procedentes in diuinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

¶ 5 Præterea. Sicut pater est principium personæ genitæ, ita & personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse quòd sit ingenitus: etiã proprium eius debet poni quòd sit improcessibilis.

Libr. 4. de Trini. non multum remotè à fine lib.

SED contra est quod dicit Hilar. 4 de Trinit. * Est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus: proprietate videlicet in vnoquoque & innascibilitatis & originis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in creaturis inuenitur principium primum, & principium secundum: ita in personis diuinis, in quibus non est prius & posterius, inuenitur principium non de principio, quod est pater, & principiũ à principio quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Vno quidem modo inquantum est principium primum, per hoc quòd habet relationẽ ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo inquantum est primum principium, per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur & pater innotescit quidem paternitate & cõmuni spiratione

Universidad de Deusto
Biblioteca

spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quòd nō est ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus.

A D primum ergo dicendum, quòd quidā dicunt, quòd innascibilitas quam significat hoc nomen, ingenitus, secundùm quod est proprietas patris, non dicitur tantum negatiuè, sed importat vel vtrunque simul, scilicet quòd pater à nullo est, & quòd est principium aliorum: vel importat vniuersalem autoritatem, vel etiā fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nām fontalitas & autoritas nihil aliud significant in diuinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est secundum August. in. 5. de Trinit. * quòd ingenitus negationem generationis passiuę importat. Dicit enim quòd tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non filius, nec propter hoc sequitur quòd ingenitus non debeat poni propria notio patris: quia prima & simplicia per negationes notificantur. Sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

Libr. 5. de Trin. ca. 7. in prin. tomo. 3.

A D secundum dicendum, quòd ingenitum quandoque sumitur negatiuè tantum. Et secudum hoc Hieronymus.* dicit Spiritum sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici ingenitū aliquo modo priuatiuè. Non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur priuatio. Vno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua: quia caret vita quam quædā res natæ sunt habere. Alio modo dicitur priuatio, quando aliquid nō habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis, sicut si talpa dicatur cæca. Tertiò modo, quando ipsum non habet quod natum est habere. Et hoc modo priuatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur priuatiue de patre, sed secundo modo, prout scilicet, aliquod suppositum diuinæ naturæ non est genitum, cuius tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundùm hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Vnde ad hoc quòd sit proprium soli patri, oportet vlterius in nomine ingeniti intelligere quòd conueniat alicui personæ diuinæ, quæ sit principium alterius personæ, vt sic intelligatur importare negationem in genere principij personaliter dicti in diuinis. Vel vt intelligatur in nomine ingeniti, quòd omnino non sit ab alio: & non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto conuenit esse ingenitum: qui est ab alio per processionem, vt persona subsistens: nec etiam diuinæ essentiæ, de qua potest dici quòd est in filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet à patre.

Citatur in Magist. sen ten. libr. 1. dist. 13. Parag. f.

Li. 1. de fide orthod. cap. 9.

A D tertium dicendum, quod secundum Damas.* Ingenitum vno modo significat idem quod increatū, & sic secundùm subsłātiam dicitur. Per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relatiue dicitur eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis: sicut non homo ad genus substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Vnde, cùm genitum in diuinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd pater ingenitus distinguatur à filio genito secundum substantiam, sed solum secundùm relationem, inquantum scilicet relatio filij negatur de patre.

A D quartum dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponere vnum primum, ita in diuina natura oportet ponere vnum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos & duas naturas diuinas. Vnde Hilar. dicit in lib. de Synodis †. Cùm vnus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. Et hoc præcipuè, quia si essent duo innascibiles, vnus eorum non esset ab alio. Et sic non distinguerentur oppositione relatiua. Oporteret igitur quòd distinguerentur diuersitate naturæ.

Lib. de nodo [illegible] necdū [illegible] lius pa [illegible] pag. [illegible] est ad [illegible] tio. 2.

A D quintum dicendum, q̄ proprietas patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem natiuitatis filij, quàm per remotionem processionis Spiritus sancti. Tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, vt supra dictum est †, tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem filij. Vnde remoto à patre quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis: sequitur consequenter quod non sit procedēs processione Spiritus sancti; quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

q. 27.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima est affirmatiua.

Secunda conclusio ad secundum. Ad hoc quod esse ingenitum sit proprium patri oportet in nomine ingeniti intelligere quandam priuationem alicuius quod potest inueniri in persona quæ sit principium alterius.

Tertia conclusio ibidem. Aliter potest esse proprium patri esse ingenitum, scilicet, vt hoc nomine intelligatur negatio processionis ab alio.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disserit Magister & doctores in. 1. distin. 28. Notandum est quòd tanquam fidei dogma habēdum est, quòd esse ingenitum est adeo proprium patri, vt alij personæ diuinæ non conueniat. Itaque solus pater est ingenitus. Et quidem quòd pater sit ingenitus, docent communiter omnes Sancti D. August. lib. 5. de Trini. cap. 6. & 7. Ité probatur ex concilio XI. Toletano vbi statim à principio, dicitur Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur. Præterea probatur ex illo quod canit Ecclesia. Te Deum patrem ingenitum. Quòd verò alia persona diuina non dicatur ingenita probatur. Et primò de Filio est res certa, quoniam est genitus à Patre. Probatur de Spiritu sancto, de quo est difficultas: primò ex illo Concilio Toletano, cuius verba sunt hæc. Hic Spiritus sanctus neque genitus neque ingenitus creditur. Hoc ipsum expressè definit Damasus Papa in suo symbolo fidei, quod habetur inter opera D. Hieronymi, tomo. 4. & D. Athanasius in Epist. ad Serapionem dicit, quòd Spiritus sanctus non est ingenitus. Quia in principiatum esse & ingenitum soli Deo Patri catholica Ecclesia congregata apud Nicenam rectè & fideliter attribuit; & de solo Patre hoc esse credendum & prædicandum toti mundo sub anathemate

thematè mandatur. Ecce vbi D. Athanasius hanc veritatem docet ex Niceno Concilio ortum habuisse.

Arguitur tamen contra istam veritatem. Et probatur quòd Pater diuinus non propriè dicatur ingenitus. Nam D. Ambrosius. lib. de Dominicæ incarnationis Sacramento. c. 8. & 9. non vult concedere, q̄ Pater dicatur ingenitus. Vide sententiam eius apud Magist. in. 1. dist. 28. ¶ Præterea arguitur. Si esse ingenitum seu innascibilem (quod est idem) est adeò proprium Patri vt illi duntaxat conueniat, sequitur q̄ sit proprietas constitutiua ipsius Patris: consequens est falsum, ergo.

Ad primum respondetur, quod D. Ambros. ibi respondebat cuidam argumento Arianorum qui contendebant probare, Filium non esse eiusdem substantię cum Patre, hoc argumento. Genitum & ingenitum non sunt eiusdem substantiæ; sed Pater est ingenitus, Filius verò non est ingenitus, ergo. Respondet D. Ambrosius, negando Patrem esse ingenitum: & assignat rationem: quia (inquit) non reperitur expressè in sacra Scriptura assertum, quod Pater sit ingenitus. Hanc rationem non assignauit D. Ambrosius ex propria sententia, sed ad hominem ostendebat argumentū Arianorum nullius esse valoris iuxta eorum sententiam. Nam docebat Arius, quòd id quod in Scriptura non reperiretur expressè, non erat admittendum, cùm de Deo fiebat sermo. Ex quo D. Ambros. colligit, quòd iuxta eorum sententiam non debebat admitti, quòd Pater sit ingenitus: atque adeò sumebant Ariani antecedens falsum iuxta eorum sententiam. Respondetur secundò, quòd Ariani pro eodem reputabant ingenitum & increatum: & similiter genitum & creatum: & & in hoc sensu negauit D. Ambros. quòd solus Pater sit ingenitus, id est, increatus. ¶ Ad secundum respondetur, quod aliqui Theologi, quos refert Durandus & confutat in. 1. dist. 28. q. 2. concedebant sequelam & consequens, videlicet, quòd esse ingenitum sit proprietas constitutiua Patris. Sed hæc sententia falsa est, quod probatur. Proprietas constitutiua alicuius personæ diuinæ debet importare aliquid positiuum, cùm persona diuina sit quid positiuum, sed esse ingenitum, vt docet D. Thomas in solutione ad primum, formaliter nihil importat positiuum, ergo. Negatur ergo sequela argumenti propter istam rationem.

Circa solutionem ad secundū & conclusiones quas ibi notauimus, notandum est, quòd ingenitum tripliciter accipi potest. Primò, vt idem sit quod non ab alio principio, siue per generationem siue per quamcunq; aliam processionem. Et in hoc sensu res apertissima est, quòd soli Patri competit esse ingenitum. Et enim solus Pater in diuinis non est ab alio principio. Rationem autem propter quam hoc quod est non esse ab alio, explicetur per negationem generationis passiuæ, reddit D. Tho. in solutione ad quintum. Secundò modo accipitur vt designat negationem passiuæ generationis non absolutè sed in tali supposito, scilicet in primo principio. Itaq; de formali importat negationem solam generationis, vt dicit D. Tho. ad primum. De materiali tamē connotat suppositum diuinum, quod est primū principium. Et in hoc sensu etiam est res cōstantissima, quòd Spiritus sanctus non est ingenitus, sed solus Pater est ingenitus. Quoniam soli Patri competit negatio generationis passiuæ tanquam primo principio. Tertio modo accipitur pro negatione generationis passiuæ in se vel in suo principio, ita vt idem sit ingenitum, atq; non genitum, nec procedens à genito: & sic soli Patri conuenit. Quarto modo potest accipi non concernendo istud vel illud suppositum, sed absolutè, ita quòd ingenitum nihil aliud designet quàm non habens esse per generationem. Et in hac acceptione secundùm fidem debet Spiritus sanctus dici ingenitus, id est, non habēs esse per generationem. Et in hoc sensu explicandi sunt D. Hieron. in regulis definitionum contra hæreticos, qui est locus citatus à D. Tho. hic ad secundum. & D. Gregor. Nazian. in sermone Epiphaniæ; qui sanctī Patres Spiritum sanctum vocant ingenitum. Ita illos explicat D. Tho. in hac solutione, & in opusculo. 1. cōtra errores Græcorum cap. 8. Oportet tamen aduertere, q̄ non debemus liberè & absque distinctione vti hoc nomine ingenitum in hac quarta acceptione, eò quòd concilia & sancti patres consueuerunt vti hac voce ingenitum in altera trium priorum acceptionum, ita vt soli Patri competat esse ingenitum, vt constat ex ijs quæ diximus circa articuli conclusionem. Quocirca absolutè & sine distinctione fateri oportet, quòd esse ingenitum est proprium personæ Patris, ita quòd non conuenit alij diuinæ personæ.

QVÆSTIO XXXIIII.

De persona Filij.

DEINDE considerandum est de persona Filij. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum & imago. Sed ratio filij ex ratione Patris consideratur. Vnde restat considerandum de verbo & imagine.

¶ CIRCA verbum quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Verbum in diuinis sit nomen personale.

189 12. q. 93. ar. 1. & ver. 2. q. 4. art. 1. & 4. & op. 1. c. 11.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod verbum in diuinis non sit nomē personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in diuinis, vt pater & filius. Sed verbum Metaphoricè dicitur in diuinis, vt Origen. dicit super Ioan † ergo verbum non est personale in diuinis.

In Euang. Ioan. ca. 1. super illud In principio erat verbum.

¶ 2 Præterea. Secundùm August. in lib. † de Trin. Verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselm. in Monol. † dicere summo spiritui nihil aliud est, quàm cogitando intueri. Sed notitia & cogitatio & intuitus in diuinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in diuinis.

† Lib. 9. de Trin. c. 10. circa finē.

¶ 3 Præterea. De ratione verbi est q̄ dicatur. Sed secundùm Anse. † sicut pater est intelligens, & filius est intelligens, & Spiritus sanctus est intelligens, ita pater est dicens, filius est dicens, & Spiritus sanctus est dicens, & similiter quilibet eorū dicitur. Ergo nomē verbi essentialiter dicitur in diuinis, & non personaliter.

† Ex. c. 31. 33. & 34. habetur. † In monolo. c. 58.

¶ 4 Præterea. Nulla persona diuina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Ergo verbum non est nomē personale in diuinis.

SED

Universidad de Deusto
Biblioteca

Libr. 7. de Trin. c. 1. paul. post prin. to. 3.

SED contra est quod dicit Augustinus. 7. † de Trin. Sicut filius refertur ad patrem, ita & verbum ad id cuius est verbum. Sed filius est nomen personale, quia relatiuè dicitur. Ergo & verbum.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen verbi in diuinis si propriè sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur. Quarto autem modo dicitur improprie, siue figuratiuè. Manifestiùs autem & communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quæ in verbo exteriori inueniuntur, scilicet vox ipsa & significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum secùdum

Li. 1. Perih. in princ. to mo. 1. † Lib. 2. de anima. tex. 90. tom. 2.

Philosophũ in lib. 1. Periher. † Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, vt in libro de Anima † dicitur. Vox autem quę non est significatiua, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis cõceptum. Sic igitur primo & principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur. Secundario verò ipsa vox interioris conceptus significatiua. Tertiò verò ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi po-

Li. 1. ortho. fid. ca. 17.

nit Damas.* in. 1. lib. cap. 17. dicens, quòd verbum dicitur naturalis intellectus motus secundùm quem mouetur & intelligit & cogitat, velut lux & splẽdor quantum ad primum. Rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur quantum ad tertium. Rursus etiam verbum est Angelus, id est nuntius intelligentiæ quantum ad secundum. Dicitur autem figuratiuè quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consueuimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi: vel quod mandauit Rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè verbũ in Deo secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Vnde Augustinus

Lib. 15. de Trin. c. 10. à medio to mo. 3.

dicit in. 15. de Trinit. † Quisquis potest intelligere verbum, nõ solum antequam sonet, verumetiam antequã sonorum eius imagines cogitatione inuoluantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinẽ, de quo dictum est: In principio erat verbum. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis. Vnde verbum secundùm quod propriè dicitur in diuinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominũ personalium in diuinis, eo quòd personæ diuinæ distinguuntur secundùm originem, vt dictum † est. Vnde

q. 27. ar. 3. 4. & 5.

oportet quòd nomen verbi, secundùm quod propriè in diuinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

AD primum ergo dicendum, quòd Ariani, quorũ fons Origenes inuenitur, posuerunt filium alium à patre esse in diuersitate substantiæ. Vnde conati sunt, cũ filius Dei verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum, ne sub ratione verbi procedentis cogerentur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris. Nam verbum interius sic à dicẽte procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est si ponitur verbum Dei, metaphoricè dictum, quòd ponatur verbum Dei, propriè dictũ. Non enim potest aliquid metaphoricè verbum dici, nisi ratione manifestationis. Quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea, quæ exterius manifestantur, non dicũtur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Et hi ergo verbum aliquando dicatur metaphoricè in diuinis, tamen oportet ponere verbum propriè dictum, quod personaliter dicatur.

AD secundum dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in diuinis, nisi solum verbum. Solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo formatur, est verbum. Intellectus autem ipse secundùm quod est per speciem intelligibilem in actu, cõsideratur absolutè. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu. Non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cũ ergo dicitur, quòd verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Vnde & Augustinus † dicit, quòd verbum est sapientia genita. Quod nihil aliud est quàm ipsa cõceptio sapientis. Quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi, q dicere Deo, sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis diuinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non conuenit. Dicit enim Augustinus.* 15. de Trinit. Ita dicitur illud verbũ Dei, vt cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod non accipiat formam vt verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari. Cogitatio enim propriè in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cùm verò intellectus iam ad formã veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Vnde Anselmus improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

AD tertium dicendum, quòd sicut propriè loquendo, verbum dicitur personaliter in diuinis & non essentialiter: ita & dicere. Vnde sicut verbum non est commune patri & filio & Spiritui sancto, ita non est verum quòd pater & filius & spiritus sanctus sint vnus dicens. Vnde Augustinus dicit. 7. de Trin. Illo cœterno verbo nõ singulus intellectus intelligitur in diuinis: sed dici conuenit cuilibet personæ. Dicitur enim non solùm verbum, sed res quæ verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo vni soli personæ in diuinis conuenit dici modo quo dicitur verbum. Eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ conuenit dici: pater enim intelligendo se, & filium & Spiritum sanctum, & omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit verbum; vt sic tota Trinitas verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligẽdo lapidem, dicit. Anselm. verò improprie accepit dicere pro intelligere. Quæ tamen differunt: nã intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam. In qua nulla ratio originis importatur: sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus & intellectum, vt supra † ostensum est. Sed dicere importat

portat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere quàm proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quę profert verbũ, est dicens in diuinis, cùm tamen quælibet personarũ sit intelligens & intellecta, & per consequens verbo dicta.

AD quartum dicendum, quòd verbum sumitur ibi figuratiuè, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbũ Dei in quãtum exequuntur effectum aliquem ad quẽ ordinantur ex verbo concepto diuinæ sapientiæ: sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Nomen verbi in diuinis si propriè sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale. Ratio est. Quia verbum secundum quòd propriè dicitur in diuinis, significat aliquid ab alio procedens, scilicet conceptum cordis.

COMMENTARIVM.

Diuus Thomas in hoc articulo docet quo pacto sint intelligenda quædam Sanctorum testimonia, in quibus videntur asserere quòd verbum vel etiam dicere pertineant ad essentiam vel significent aliquid commune tribus personis. Est autem conclusio articuli ita certa, vt oppositum sit plusquàm temerarium. Est enim conclusio communis sententia Theologorum cum magistro in. 1. d. 27. Vide D. Bonauen. q. 1. Eandem docet D. Augustinus. lib. 5. de Trinit. cap. 13. vbi ait: Sicut Filius dicitur relatiuè, sic & verbũ. Idem docet lib. 6. de Trinit. c. 2. & lib. 7. c. 1. & 2. & lib. 15. c. 19. Sed probatur conclusio ex illo Ioan. 1. In principio erat verbum & verbum erat apud Deum, &c. Et verbum caro factum est. Qui locus secundùm communem intelligentiam Sanctorum explicat vnionem humanitatis factam fuisse in persona Filij Dei. Item probatur ratione. Nam de ratione verbi propriè dicti est quòd sit conceptus procedens à mente tanquàm imago expressa, vt docet D. Basilius in sermone circa illud: In principio erat verbum: sed soli filio competit quòd sit conceptus procedens à mente diuina, ergo soli competit esse verbum. Ex dictis sequitur non rectè dixisse Durandus in. 1. dist. 27. q. 2. quòd verbum secundùm propriam suam significationem in diuinis dicitur essentialiter & non personaliter: sed secundùm quãdam appropriationem dici personaliter de Filio. Potissima argumenta Duran. sunt secundum & tertium, quæ D. Tho. soluit in hoc art. Et quanuis Duran. velit tribuere suam sententiã D. Ansel. tamen fallitur. Nã D. Ansel. expressè tenet oppositã sententiam in suo monologio.

Sed arguit Durand. Amor in diuinis dicitur propriè essentialiter, & per quandam appropriationem dicitur personaliter, ergo & verbum proprie dicitur essentialiter, per appropriationem autẽ dicetur personaliter de persona quæ procedit per intellectionẽ. Probatur consequentia. Quia eadem videtur esse vtriusque ratio.

Sed respondetur negando consequentiam: & ratio differentiæ est. Quia non suppetit nobis vnum nomen proprium ad significandum quod procedit per voluntatem, & aliud nomen quo significemus actum, quin potius hoc nomen, amor, commune est ad significandum terminum actionis amandi & ipsam actionem. At verò suppetũt nobis nomina quibus distinctè significemus terminũ productum per intellectionẽ, qualia sunt conceptus, imago, & verbum: quæ nomina non significant ipsam actionem, vt docet D. Tho. ad. 2. Et idcirco verbum dicitur propriè personaliter, & non essentialiter, amor autem indifferenter. Vide D. Tho. in 1. dist. 27. q. 2. art. 1. ad. 2. Vide etiam Caietanum super hunc articulum, vbi cõstituit regulas ad iudicandum, quid prius significetur per nomen quod habet multiplicem significationem.

Nota præterea circa solutionem ad secundũ, q quanuis intelligere in nobis procedat ab intellectu tanquã realiter distinctum ab illo sicut & verbum: tamen magna est differentia. Quoniam intelligere procedit vt distinctum ab intellectu, etiam secundùm q intellectus est in actu primo per speciem intelligibilem: non tamẽ est distinctum ab intellectu, prout est in actu secundo, videlicet, quatenus est intelligens. Sic enim intelligere intrinsecè pertinet ad rationem intelligentis. Verbum autẽ realiter distinguitur ab intellectu nostro, siue intellectus consideretur in actu primo siue in actu secundo, eò quòd est terminus productus per ipsam intellectionem. Et propterea dicit D. Tho. q ex omnibus quę sunt in intellectu solum verbum dicitur procedere ab eo, & q de ratione verbi est q procedat ab intellectu. Nota tandem circa solutionem ad tertium, quòd illi effectus quibus Deus semetipsum manifestat, siue sint voces siue aliæ res, dicuntur verba Dei, impropriè tamen: & respectu horum verborum ipsum dicere est commune Patri & Filio & Spiritui sancto: quia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Verbum sit proprium nomen filij.

190 1. d. 27. q. 2. ar. 1. q. 2. Et ver. q. 4. ar. 3. Et op. 1. c. 11.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd verbum non sit proprium nomen filij. Filius enim est persona subsistẽs in diuinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, vt in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personæ filij.

¶ 2 Præterea. Verbum prolatione quadam procedit à dicente: si ergo filius est propriè verbũ, non procedit à patre, nisi per modũ prolationis. Quod est hæresis Valentini, vt patet per Augustinum in * lib. de hæresibus.

Lib. de hæresibus. ca. 11. to. 6.

¶ 3 Præterea. Omne nomen proprium alicuius personæ significat proprietatem aliquam eius. Si igitur verbum sit proprium nomen filij, significabit aliquam proprietatem eius: & sic erunt plures proprietates in diuinis quàm supra enumeratæ sunt.

¶ 4 Præterea. Quicunq; intelligit, intelligẽdo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filij est aliquod verbum. Et sic non est proprium filij esse verbum.

¶ 5 Præterea. Hebr. 1. dicitur de filio; Portans omnia verbo virtutis suæ. Ex quo † Basilius accipit quòd Spiritus sanctus sit verbum filij. Non est ergo propriũ filij, esse verbum.

Li. 5. cõtra Euno. c. 11.

SED contra est quod Augustinus dicit † 6. de Trinit. Verbum solus filius accipitur.

Libr. 6. de Trini. c. 2. in fin. to. 3.

RESPONDEO dicendum, q verbũ propriè dictum in diuinis personaliter accipitur, & est proprium

Universidad de Deusto
Biblioteca

nomen personæ filij, significat enim quandam emana A
tionem intellectus. Persona autem, quæ procedit in di-
uinis secundùm emanationem intellectus, dicitur filius,
q.27.ar.2. & huiusmodi processio dicitur generatio, vt supra * ostensum est. Vnde relinquitur, quod solus filius proprie dicatur verbum in diuinis.

AD primum ergo dicendum, quòd in nobis non est idem esse & intelligere. Vnde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram: sed esse Dei est ipsum eius intelligere. Vnde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius, sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quòd sit aliquid subsistens. Quia B
quicquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damasc.
Li.1.ortho. fid.ca.18. non procul à fine. dicit *, quòd verbum Dei est substantiale, & in hypostasi ens. Reliqua verò verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ.

AD secundum dicendum, quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, vt Ariani calumniabantur, sicut Hilar.
Libr.6.de Trinit. non remotè à principio. Loco in argu.citato. refert † 6. de Trinit. sed propter varium modum prolationis, quem posuit, sicut patet per August. † in libro de hæresibus.

AD tertium dicendum, quòd in nomine verbi ea- C
dem proprietas importatur, quæ in nomine filij. Vnde dicit Augustinus. Eo dicitur verbum quo filius. Ipsa enim natiuitas filij quæ est proprietas personalis eius, diuersis nominibus significatur: quæ filio attribuuntur ad exprimendum diuersimode perfectionem eius. Nam vt ostendatur connaturalis patri, dicitur filius: vt ostendatur coæternus, dicitur splendor: vt ostendatur omnino similis, dicitur imago: vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Non autem potuit vnum nomen inueniri, per quod omnia ista designarentur.

AD quartum dicendum, quòd eo modo conue- D
nit filio esse intelligentem, quo conuenit ei esse Deum,
q.14.ar.2. & 4. cum intelligere essentialiter dicatur in diuinis, * vt dictum est. Est autem filius Deus genitus, nō autem generans Deus. Vnde est quidem intelligens, non vt producens verbum, sed vt verbum procedens, prout, scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu diuino, sed relatione sola distinguitur à principio verbi.

AD quintum dicendum, quòd cum de filio dicitur, Portans omnia verbo virtutis suę, verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Vnde † gloss. ibi dicit, quòd
Glossa interlin. ibidem. verbum sumitur pro imperio, inquantum, scilicet ex E
effectu virtutis verbi est, quòd res conseruentur in esse, sicut ex effectu virtutis verbi est quòd res producantur in esse. Quod verò Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, impropriè & figuratè locutus est, prout verbū alicuius dici potest omne illud quod est manifestatiuum eius, vt sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus verbum filij, quia manifestat filium.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia Verbum significat quandam emanationem intellectus, persona autem quæ procedit in diuinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius.

HIC articulus manifestus est, & explicatiuus corū quæ dicta sunt supra.q.27.art.2.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm in nomine, Verbi, importetur respectus ad creaturam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd in nomine verbi non importetur respectus ad creaturā. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in diuinis dicitur: sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, † vt dictum est. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

¶ 2 Præterea. Quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, vt Dominus & creator: sed verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

¶ 3 Præterea. Verbum importat respectum ad id à quo procedit: si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedat à creatura.

¶ 4 Præterea. Ideæ sunt plures secundùm diuersos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit vnum verbum tantum, sed plura.

¶ 5 Præterea. Si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia. Quod videtur falsum.

SED contra est quod dicit August. in † libro. 83. quæstionum, quòd in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt operatiua potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repræsentatiuum omnis eius, quod actu intelligitur. Vnde in nobis sunt diuersa verba, secundùm diuersa, quæ intelligimus. Sed quia Deus vno actu & se & omnia intelligit, vnicum verbū eius est expressiuum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiua tantum, creaturarum autem cognoscitiua & factiua: ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressiuum tantum, creaturarū verò est expressiuum & operatiuum. Et propter hoc dicitur in Psal.32. Dixit & facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiua eorum quæ Deus facit.

AD primum ergo dicēdum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè. Nam persona est rationalis naturæ indiuidua substantia: in nomine igitur personæ diuinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet inquantum includitur in significatione eius essentia, quòd importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est filio quòd sit filius: ita proprium est ei, quòd sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

AD secundum dicendum, quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina importāt relationes

lationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionē A
Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare & gubernare: & talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, vt scire & velle, & talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. Nec est verum quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore, sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem ex tempore dicuntur.

AD tertium dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Vnde non oportet quòd à creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressiuum creaturarum.

AD quartum dicendum, quòd nomen Ideæ, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam. Et ideo pluraliter dicitur in diuinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in diuinis est vnicum tantum verbum & per- C
sonaliter dictum.

AD quintum dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est nō entium, & verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei quàm in scientia Dei, vt * August. dicit. Sed tamen verbum est entium vt expressiuum & factiuum. Non entium autem vt expressiuum & manifestatiuum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio. Vnicum Verbum Dei est D
expressiuum nō solum Patris, sed etiā creaturarum.

Tertia conclusio. Vnicum Verbum Dei est expressiuum tantum eius quod in Patre est, creaturarum verò est expressiuum & operatiuum.

Quarta conclusio ad primum. Relatio ad creaturam importatur nomine Verbi, quatenus Verbum includit essentiam.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est celebris quæstio aduersus Scotum, qui tenet in. 1. dist. 32. quæst. 1. & in. 2. dist. 1. E
quæst. 1. art. 2. & in quodlib. 14. art. 2. quòd Verbū diuinum non producitur ex cognitione creaturarum, neque ex cognitione Spiritus sancti, sed ex cognitione solius Diuinæ essentiæ. ¶Probat primò. Nam si verbum producitur ex cognitione omnis intelligibilis, vt fatetur D. Tho. sequitur quòd verbum diuinum procedat à se ipso, à Spiritu sancto & à creaturis, quod consequens falsissimum est. Probatur sequela. Quia verbum eo quod procedit à cognitione Patris, dicitur procedere à Patre, ergo si verbum procedit à cognitione omnis intelligibilis, etiam procedit ab omni intelligibili. ¶Secundò. Nam si verbum procedit à cognitione creaturarum, ergo prius saltem in esse cognito sunt creaturæ, quàm verbum, quod tamen absurdissimum est. Nam tunc secundùm aliquam considerationem creaturæ non essent productæ à verbo, scilicet, in esse cognito, A
dicente D. Ioanne oppositum, Omnia per ipsum facta sunt. Confirmatur. Nam si ex præcognitis creaturis producitur verbum, ergo inter verbum & creaturas est relatio realis, quam relationem realem inter Deum & creaturas nullus hucusque ausus est concedere. Probatur autem sequela. Nam inter procedens & id à quo procedit semper est relatio realis. ¶Tertiò. Sicut Filius producitur per actum intellectus, ita Spiritus sanctus per actum voluntatis, sed Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum, ergo neque Filius procedit ex cognitione creaturarum. Probatur minor. Quia Spi- B
ritus sanctus liberè amat creaturas: sed Spiritus sanctus non procedit ex amore libero, sed ex amore necessario, ergo. ¶Quartò. Nam si Deus intelligeret diuinam essentiam tantum, reuera produceretur verbum, ergo verbum non producitur ex cognitione creaturarum. ¶Vltimò. Actus intellectus diuini prius terminatur ad verbum diuinum, quàm cognoscat creaturas, ergo non producitur ex cognitione creaturarum. Consequentia habet magnam apparentiam, & probatur antecedens. Nam nostra cognitio prius natura terminatur ab verbum, quàm ad res cognitas. Ad hoc enim ponitur verbum, vt in ipso contemplemur res: & certè C
si prius cognosceremus res, quàm verbum produceretur, superfluum esset verbum, ergo similiter actus intellectus se habet.

Pro explicatione sententiæ Scoti notandum est, q Scotus in pluribus locis præcipuè in. 1. distin. 2 5. q. vlt. Vnum instans naturæ diuidit in tria instantia vel in tria signa. Et dicit, quòd in primo signo Deus contemplatur suam essentiam, ex qua cognitione producitur verbum: in secūdo signo cognoscit Pater reliquas personas Trinitatis: in tertio signo cognoscit omnes creaturas, quas ab æterno producit in esse cognito. Sed de refutatione huius imaginationis vide ea quæ diximus supra quæst. 14. art. 6.

Prima conclusio. Pater producit Filium ex cognitione omnis intelligibilis. Hæc conclusio est expressè D. August. lib. 83. quæstionum, quæst. 63. & lib. 15. de Trinit. cap. 14. & D. Thomæ hic, expressiusque in artic. 1. huius quæstionis, in solutione ad tertium. Et probatur ratione. Nam cùm verbum diuinum sit perfectissimum & infinitum, necessariò debet procedere à cognitione perfectissima & infinita: at hæc cognitio est cognitio comprehensiua diuinitatis, qua non solū cognoscuntur ea quę sunt in Deo formaliter, sed etiam quæ eminenter, ergo. Ex quo sequitur quòd verbum diuinum procedat ex cognitione omnis intelligibilis. Et confirmatur. Nam si cognitio ex qua procedit verbum non est cognitio creaturarum, profectò cognitio illa non esset infinitè perfecta, cùm posset dari alia perfectior, videlicet cognitio qua cognoscitur diuinitas & simul creaturæ. Cùm hoc tamen stat, quòd primario & principaliter repræsentet Diuinam essentiam: secundariò autem & minus principaliter creaturas. Nam sicut scientia Dei primariò & principaliter repræsentat Diuinam essentiā, secundariò autē creaturas, quæ relucent in Diuina essentia; sic & verbum diuinū. Aduertendū tamē est, q quādo dicimus, verbū diuinū repræsentare secundariò creaturas, nō intelligimus posterius repræsentare creaturas, sed insinuamus distinctionem huius quod est videri in se & in alio. Ex hac conclu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sione sequitur esse concedendum, verbum procedere A
rea cognitione verbi, à cognitione Spiritus sancti, à
cognitione omnium creaturarum. Non tamen est con
cedendum, verbum procedere à verbo, neque à Spiri-
tu sancto vel creaturis. A creaturis quidem non pro-
cedit; imò neque cognitio seu scientia Dei accepta est
à creaturis. Neque etiam procedit à verbo, aliàs pro-
cederet à seipso: neque à Spiritu sancto, sed potius
econtra.

AD argumenta Scoti. Ad primum respondetur
negando sequelam. Ad probationem negando
antecedens. Etenim verbum non procedit à Pa-
tre, quia procedit ex cognitione patris, sed quia est à B
patre dicente & generante. ¶ Ad secundum responde-
tur, nullo modo creaturas præcedere verbum, licet ver
bum procedat ex cognitione creaturarum, vt amplius
explicabitur in solutione ad vltimum. Ad confirma-
tionem respondetur, quòd non est relatio realis inter
procedens & inter ea à quorum cognitione aliquid
procedit, sed inter procedens & id à quo aliquid pro-
cedit tanquam à generante seu dicente. ¶ Ad tertium
respondetur negando consequentiam. Non enim est
par ratio de cognitione creaturarum & de amore ea-
rundem. Nam cognitio creaturarum est connatura-
lis & necessaria Deo, & nequit fieri quòd perfectè co- C
gnoscatur Diuina essentia, & quòd non cognoscan-
tur creaturæ omnes in illa relucentes. At verò amor
creaturarũ est liber in Deo. Creaturas enim quas Deus
dilexit, potuit non diligere. Ex quo consequitur, quòd
verbum diuinum non procedit ex cognitione creatu-
rarum, quæ dicitur scientia visionis. Nam vt dicunt
omnes Theologi, hæc scientia visionis dicit relatio-
nem ad res productas & producendas, qua scientia
mediante Deus statuit aliquas creaturas producere. Et
certè potuisset statuere oppositum: vnde hæc scientia
visionis libera est in Deo. At verò verbum producitur
ex cognitione creaturarum, quæ dicitur simplicis in- D
telligentiæ, quæ necessaria est in Deo. Aliter respon-
det Caietanus dicẽs, quòd Spiritus sanctus etiam pro-
cedit ex amore creaturarum, non prout in seipsis sunt,
sed prout in Deo, quo pacto amor creaturarum neces-
sarius est. Sed aliquibus non placet hæc solutio: nam
certè Deum diligere creaturas est impartiri illis bo-
num, & Deus potest velle bonum creaturis & non
velle: vnde amor creaturarum in Deo liber est. ¶ Ad
quartum respondetur, quòd verbum non produceretur
ex cognitione solius diuinæ essentiæ: quia illa cog-
nitio non esset omnium perfectissima, cum per illam
non cognoscerentur creaturæ relucentes in diuina es- E
sentia, verbum autem diuinum debet procedere ex co-
gnitione perfectissima omnium. ¶ Ad vltimum respõ-
detur, quòd si aliquid probaret, etiam probaret, quòd
verbum non procedit ex cognitione Diuinæ essen-
tiæ, quod tamen non admittet Scotus. Vel secundò
respondetur cum Ferrariensi. 4. contra gentes, cap. 13.
concedendo, quòd nostro modo intelligendi prius na-
tura terminatur actus intellectus diuini ad Verbum,
quàm quòd creaturæ cognoscantur. Et quando Diuus
Thomas inquit, quòd verbum procedit ex cognitione
creaturarum. Sic est interpretandus, id est, eodem actu
quo se & omnia alia intelligit, producit verbũ, in quo
omnia contemplatur. Vnde colligit, quòd dicere est
prius, quàm intelligere.

QVÆSTIO XXXV.

De Imagine.

DEINDE quæritur de imagine. ¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm imago in diuinis dicatur personaliter.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd imago non dicatur personaliter in diuinis. Dicit enim August. in lib. de † fide ad Petrum. Vna est sanctæ Trinitatis diuinitas & imago, ad quam factus est homo. Igitur imago dicitur essentialiter & non personaliter.

¶ 2 Præterea. Hilar. dicit in † lib. de synod. quòd imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens. Sed species siue forma, in diuinis dicitur essentialiter: ergo & imago.

¶ 3 Præterea. Imago ab imitando dicitur. In quo importatur prius & posterius. Sed in diuinis personis nihil est prius & posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in diuinis.

SED contra est quod dicit August. † Quid est absurdius quàm imaginem ad se dicit. Ergo imago in diuinis relatiuè dicitur. Et sic est nomen personale.

RESPONDEO dicendum, quòd de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcunq; similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signũ autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim, quòd diuersorum animalium secundùm speciem sunt diuersæ figuræ, non autem diuersi colores. Vnde si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurę, sed requiritur ad rationem imaginis origo. Quia vt August. dicit in * lib. 83. quæstionum, vnum ouum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea verò quæ processionem siue originem important in diuinis, sunt personalia. Vnde hoc nomen, imago, est nomen personale.

AD primum ergo dicendum, quòd imago propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar, impropriè verò imago. Sic tamen * August. vtitur nomine imaginis cùm dicit, diuinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

AD secundum dicendum, quòd species, prout ponitur ab Hilar. † in diffinitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius inquantum habet formam illi similem.

AD tertium dicendum, q̃ imitatio in diuinis personis nõ significat posteritatem, sed solã assimilationem.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia imago importat originem ab alio, ea verò, quæ dicuntur secundùm originem, dicuntur personaliter, ergo imago in diuinis dicitur personaliter.

COMMENTARIVM.

AD uerte dictum Hilarij quod proponitur in secundo argumento, vbi ait, imago est eius rei ad quam imaginatur species indifferens: quòd verbũ, imaginatur, accipitur passiuè, dictio autẽ, Indifferẽs, accipiatur negatiue, id est non differens à forma exemplaris. Nota secũdo cũ Caiet. q̃ tertia cõditio imaginis B
intelligitur per se, id est, q̃ origo terminetur ad ipsam, inquantũ similitudo est. Nisi enim sic intelligatur, omnes imaginis conditiones conuenirent Spiritui sancto.

Contra hanc tertiam conditionem est argumentũ. Quoniam sequeretur ex illa, q̃ soli artifices imaginum haberent imagines. Sed hoc argumentum procedit ex ignorantia eorum quæ dicuntur: quoniam & si verum sit imaginem semper oriri à repræsentato, tamen hoc dupliciter contingit, vno modo per hoc q̃ imago semper oritur à repræsentato secundũ esse naturale principiate, sicut filius oritur à patre. Altero modo oritur à repræsentato secũdũ esse intellectũ siue cogitatũ, sicut statua Cæsaris oritur à Cæsare cogitato in mente artificis. C

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm nomen, imaginis, sit proprium filio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd nomen, imaginis, non sit proprium filio. Quia, vt dicit † Damasc. Spiritus sanctus est imago filij. Non est ergo proprium filij.

¶ 2 Præterea. De ratione imaginis est similitudo cum expressione (vt Aug. dicit in † lib. 83. quæst.) Sed D
hoc conuenit Spiritui sancto. Procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago, & ita non est proprium filij, quòd sit imago.

¶ 3 Præterea. Homo etiam dicitur imago Dei, secundùm illud. 1. ad Corin. 2. Vir non debet velare caput suum, quoniam imago & gloria Dei est. Ergo non est proprium filio.

SED contra est quod August. dicit † 7. de Trinit. quòd solus filius est imago patris.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ Doctores Græcorum cõmuniter dicunt Spiritum sanctũ esse imaginem patris & filij. Sed doctores Latini solo filio attribuunt E
nomen imaginis. Non enim inuenitur in canonica Scriptura, nisi de filio. Dicitur enim Coloss. 1. Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus creaturę. Et ad Heb. 1. Qui cum sit splendor gloriæ & figura substantiæ eius. Huius autem rationẽ assignãt quidam ex hoc, q̃ filius conuenit cũ patre, non solum in natura, sed etiã in notione principij: Spiritus autẽ sanctus non cõuenit cum filio, nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc nõ videtur sufficere: quia sicut secundũ relationes nõ attenditur in diuinis, neq; æqualitas, neq; inæqualitas (vt August. * dicit) ita neq; similitudo, quæ requiritur ad rationẽ imaginis. Vnde alij dicunt, q̃ Spiritus sanctus nõ potest dici imago filij, quia imaginis non est imago, neque imago patris: quia etiã imago refertur immediatè

A ad id cuius est imago. Spiritus sanctus autẽ refertur ad patrẽ per filium. Neq; etiã est imago patris & filij, quia sic esset vna imago duorum, quod videtur impossibile. Vnde relinquitur, q̃ Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est, quia pater & filius sunt vnum principium Spiritus sancti, vt infra † dicetur. Vnde q. 36. ar. 4.
nihil prohibet sic patris & filij (inquantum sunt vnum) esse vnam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit vna imago. Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut Spiritus sanctus (quanuis sua processione accipiat naturam patris, sicut & filius, non tamen dicitur natus) ita licet accipiat speciem similem patris, nõ dicitur imago: quia filius procedit vt verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit: non autem de ratione amoris, quanuis hoc conueniat amori, qui est Spiritus sanctus inquantum est amor diuinus.

AD primum ergo dicendum, quòd Damasc. & alij doctores Græcorum communiter vtuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

AD secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis patri & filio, non tamen sequitur, quod sit imago ratione * iam dicta. In cor. art.

AD tertium dicendum, quòd imago alicuius dupliciter in aliquo inuenitur. Vno modo in re eiusdem C
naturæ secundum speciem, vt imago regis inuenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago regis inuenitur in denario. Primo autem modo filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei, & ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed filius Dei non dicitur esse ad imaginem, quia est perfecta patris imago.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Filius procedit vt Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit.

DE imagine plura nobis dicenda sunt infra in † quæst. 93. per totam: quare in hoc loco sufficit attẽtè legere quæ D. Tho. hic docet, & quæ nos supra diximus. q. 27. art. 4. vbi explicauimus quatenus id quod per amorem procedit, non procedit vt simile.

QVÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti.

POST considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti: qui non solum dicitur Spiritus sanctus, E
sed etiam amor & donum Dei.

¶ Circa Spiritum sanctũ ergo quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, Spiritus sanctus, non sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ. Nullum enim nomen cõmune

Universidad de Deusto
Biblioteca

tribus personis est proprium alicuius personæ: sed hoc nomen, Spiritus sanctus, est commune tribus personis.

Libr. 2. de Trin. circa med. libri. Ostendit enim Hilar.* de Trin. in spiritu Dei, aliquando significari patrem, vt cùm dicitur, spiritus Domini super me. Aliquando significari filium, vt cùm dicit filius: In spiritu Dei ejicio dæmonia, naturæ suæ potestatis: Ut eijcere se dæmonia demonstrans. Aliquando de Spiritu sancto, vt ibi, Effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen Spiritus sanctus nō est proprium alicuius diuinæ personæ.

¶ 2 Præterea. Nomina diuinarum personarum ad

Declinādo ad finē lib. aliquid dicuntur, vt Boetius dicit in † lib. de Trinit. Sed hoc nomen Spiritus sanctus non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium diuinæ personæ.

¶ 3 Præterea. Quia filius est nomen alicuius diuinæ personæ, non potest dici filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Vt enim habetur Num. 11. Dixit Dominus ad Moyses de spiritu tuo accipiam, tradamque eis. Et. 4. Reg. 2. Requieuit spiritus Eliæ super Elisæum. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

SED contra est quod dicitur. 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimoniū dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiri-

C. 4. & sequen. to. 3. tus sanctus. Vt autem August. dicit * 7. de Trinit. cùm quæritur quid tres? dicimus, tres personæ. Ergo Spiritus sanctus est nomen diuinæ personæ.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm sint duę processiones in diuinis, altera earum quæ est per modū amoris, non habet proprium nomen, vt supra dictum

q. 27. ar. 4. ad. 3. est *. Vnde & relationes, quæ secundum huiusmodi processionē accipiuntur, innominatæ sunt, vt etiam supra dictū est †. Propter quod & nomen personæ hoc

† q. 28. ar. tic. 4. modo procedentis eadem ratione nō habet proprium nomen, sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex vsu loquentium ad significandū prædictas relationes, cū nominamus eas nomine processionis & spirationis, quæ secundum proprietatē significationis magis videntur significare actus notionales quàm relationes: ita ad significandū diuinā personam, quæ procedit per modū amoris accommodatum est ex vsu Scripturæ hoc nomen, Spiritus sanctus. Et huius quidē conueniētię ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsa cōmunitate eius quod dicitur Spiritus sanctus. Vt enim Au-

Libr. 5. de Trin. c. 11. à medio & lib. 15. ca. 19. circa fin. tom. 3. gust. dicit † 15. de Trin. Quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo cōmuniter. Nam & pater est spiritus, filius est spiritus, & pater est sanctus, & filius est sanctus. Secundo vero ex propria significatione. Nam nomē spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam & motionē significare videtur. Nam flatum & ventum spiritū nominamus. Est autem proprium amoris, q̄ mouet & impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deū ordinantur. Quia igitur persona diuina procedit per modū amoris quo Deus

In cor. art. amatur, conuenienter Spiritus sanctus nominatur.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc quod dico Spiritus sanctus prout sumitur in virtute duarum dictionum commune est toti Trinitati, quia nomine spiritus significatur immaterialitas diuinæ substātiæ. Spiritus enim corporeus inuisibilis est, & parum habet de materia. Vnde omnibus substantijs immaterialibus & inuisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quod dicitur, sanctus, significatur puritas diuinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico Spiritus sanctus, in vi vnius dictionis, sic ex vsu ecclesię est accommodatum ad significandā vnam trium personarū, scilicet quę procedit per modū amoris ratione iam dicta †.

AD secundum dicendum, quòd licet hoc quod dico Spiritus sanctus, relatiuè non dicatur, tamen pro relatiuo ponitur, inquātum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab alijs distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

AD tertium dicendum, quòd in nomine filij intelligitur sola relatio eius qui est à principio ad principiū: sed in nomine patris intelligitur relatio principij. Et similiter in nomine spiritus prout importat quandam vim motiuam. Nulli autem creaturæ cōpetit esse principium respectu alicuius diuinæ personæ, sed e cōuerso. Et ideo potest dici pater noster, & spiritus noster: non tamen potest dici filius noster.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Tertia persona in sanctissima Trinitate non habet nomē proprium. Ratio est, quia non sunt nobis nomina certa ad significandum ea quæ procedunt per modum amoris.

Secunda conclusio. Hoc nomen Spiritus sanctus ex vi suæ significationis non significat tantum tertiam personam Trinitatis, sed omnibus personis diuinis competit.

Tertia conclusio. Hoc nomen Spiritus sanctus ex accommodatione & vsu sacrarum Scripturarum est nomen proprium tertiæ personæ diuinæ.

TOtus iste articulus clarus est, & desumptus ex Diuo Augustino. lib. 5. de Trinitate. cap. 11. & lib. 15. cap. 19.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Spiritus sanctus procedat à filio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à filio. Quia secundùm Dionys. † non est audendum dicere aliquid de substantiali diuinitate præter ea quę diuinitus nobis ex sacris eloquijs sunt expressa. Sed in Scriptura sacra non exprimitur, quòd Spiritus sanctus à filio procedat, sed solùm quòd procedat à patre, vt patet Ioan. 15. Spiritum veritatis qui à patre procedit. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 2 Præterea. In symbolo † Constantinopolitanæ synodi sic legitur, Credimus in Spiritum sanctum Dominum & viuificantem ex patre procedentem cū patre & filio adorandum & glorificandum. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat à filio: sed videntur esse anathema tis rei qui hoc addiderunt.

¶ 3 Præterea. Damasce. † dicit, Spiritum sanctum ex patre dicimus: & spiritū patris nominamus: ex filio autē Spiritum sanctum non dicimus: spiritū verò filij nominamus. Ergo Spiritus sanctus nō procedit à filio.

¶ 4 Præ-

¶ 4 Præterea. Nihil procedit ab eo, in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quieuit in filio. Dicitur enim in legenda beati. And. Pax vobis: & vniuersis qui credunt in vnum Deum patrem, & vnum filium eius vnicum dominum nostrum Iesum Christum, & in vnum Spiritum sanctum procedentem ex patre, in filio permanentem. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 5 Præterea. Filius procedit vt verbum: sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 6 Præterea. Spiritus sanctus perfectè procedit à patre. Ergo superfluum est dicere q̄ procedit à filio.

¶ 7 Præterea. In perpetuis nō differunt esse & posse (vt dicitur in † 3. Physic.) & multo minus in diuinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselm. † in lib. de processione Spiritus sancti. Habent vtique à patre esse filius & Spiritus sanctus, sed diuerso modo: quia alter nascendo, & alter procedendo, vt alij sint per hoc abinuicem. Et postea subdit †. Nam si per aliud nō essent plures filius & Spiritus sanctus, per hoc solū essent diuersi. Ergo Spiritus sanctus distinguitur à filio ab eo nō existens.

SED contra est quod dicit Athanasius, † Spiritus sanctus à patre & filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui.

q. 27. ar. 3. to. 10. ar. 2. Quod ex supra * dictis patet. Non enim est possibile dicere, quòd secundùm aliquid absolutum diuinæ personæ abinuicem distinguantur: quia sequeretur, quòd non esset trium vna essentia. Quicquid enim in diuinis absolutè dicitur, ad vnitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quòd solum relationibus diuinæ personæ abinuicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum vna refertur ad filium, & alia ad Spiritum sanctum: quæ tamen, quia non sunt oppositæ, nō constituunt duas personas, sed ad vnam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio & in Spiritu sancto non esset inuenire nisi duas relationes, quibus vterque refertur ad patrem, illæ relationes non essent adinuicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus pater refertur ad illos. Vnde sicut persona patris est vna, ita sequeretur quod persona filij & Spiritus sancti esset vna, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem est hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd filius & Spiritus sanctus adinuicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in diuinis aliæ relationes oppositæ nisi relationes originis, vt * supra probatū est. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium & secundùm quod est à principio. Relinquitur ergo, quòd necesse est dicere, vel filium esse à Spiritu sancto (quod nullus dicit) vel Spiritum sanctum esse à filio, quod nos confitemur: & huic quidem consonat ratio processionis vtriusque. Dictum enim est supra *, quod filius procedit per modum intellectus vt verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis vt amor. Necesse est autem quod amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus nisi secūdùm quod conceptione mentis apprehendimus. Vnde &

A secundùm hoc manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc inuenimus, quòd ab vno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quæ materialiter differunt. Sicut vnus faber producit multos cultellos materialiter abinuicem distinctos, nullum ordinem habentes adinuicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper inuenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Vnde etiam in ordine creaturarum productarum, decor diuinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab vna persona patris procedunt duæ personæ, scilicet filius, & Spiritus sanctus,

B oportet esse aliquem ordinem eorum adinuicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quod filius & Spiritus sanctus, sic procedant à patre, q̄ neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile. Vnde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Concedūt enim Spiritum sanctum esse spiritum filij, & esse à patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à filio vel profluat ab eo, non tamen quòd procedat. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex proteruia esse.

C Quia si quis rectè consideret, inueniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcunq; pertinent, communissimum esse. Vtimur enim eo ad designandum qualemcunque originem. Sicut quòd linea procedit ex pūcto, radius à sole, riuus à fonte. Et similiter in quibuscunque alijs. Vnde ex quocunque alio ad originem pertinente potest cōcludi, quòd Spiritus sanctus procedit à filio.

AD primum ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non inuenitur, vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba nō inueniatur in sacra Scriptura, quòd Spiritus sanctus

D procedit à filio, inuenitur tamen quantum ad sensum, & præcipuè, vbi dicit filius, Ioan. 16. de Spiritu sancto loquens, Ille me clarificabit: quia de meo accipiet. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quòd id quod de Patre dicitur, oportet de filio intelligi: etiā si dictio exclusiua addatur, nisi solum in illis, in quibus pater & filius secundùm oppositas relationes distinguuntur. Cùm enim Dominus Matth. 11. dicit, Nemo nouit filium, nisi pater, non excluditur quin filius seipsum cognoscat. Sic igitur cùm dicitur, quòd Spiritus sanctus à patre procedit, etiam si adderetur, quòd à solo patre procedit, non excluderetur inde filius: quia

E quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur pater & filius: sed solum quātum ad hoc, quod hic est pater, & ille filius.

AD secundum dicendum, quòd in quolibet concilio, institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquē qui in concilio damnabatur. Vnde sequens concilium nō faciebat aliud symbolum quàm primū: sed id quòd implicitè cōtinebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Vnde in determinatione † Calcedonen. synodi dicitur, q̄ illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt: non quòd minus esset in præcedētibus, qui apud Niceam congregati sunt, inferentes: sed intellectum eorum aduersus hæreticos declarantes. Quia igitur in

Dum ponitur symbolum illius, circa medium habetur, tom. 1. Cōcil. quæ sunt Coloniæ impressa anno domini. 1530 fol. 71.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tempore antiquiorum conciliorum, nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio; non fuit necessarium, quòd hoc explicitè poneretur. Sed postea insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus cõgregato, expressum fuit autoritate Romani Pontificis: cuius autoritate etiam antiqua concilia congregabantur & confirmabantur. Cõtinebatur tamẽ implicitè in hoc ipso, quod dicebatur Spiritus sanctus à Patre, procedere.

AD tertium dicendum, quòd Spiritum sanctũ non procedere à Filio, primò fuit à Nestorianis introductũ, vt patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem sequutus fuit Theodoricus, Nestorianus, & plures post ipsum. Inter quos fuit etiam Damasc. Vnde in hoc, eius sententiæ non est standum. Quanuis à quibusdam dicatur, quòd Damasc. sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

AD quartum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia & filius in patre manere dicitur, cùm tamen à patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato: vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptũ est Ioan. 1. Super quem videris spiritum descendentem & manentem super eum, hic est qui baptizat.

AD quintum dicendum, quòd verbum in diuinis, non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis à quo non procedit spiritus: quia sic tantum metaphoricè diceretur, sed secundùm similitudinem verbi mentalis à quo amor procedit.

AD sextum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solum non superfluum est dicere, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omnino necessarium: quia vna virtus est patris & filij. Et quicquid est à patre, necesse est esse à filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Nõ enim filius est à seipso, licet sit à patre.

AD septimum dicendum, quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à filio in hoc, quod origo vnius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quòd filius est solum à patre, spiritus sanctus vero à patre & filio. Non enim aliter processiones distinguerentur: sicut supra † ostensum est.

† In cor. ar. & q. 27.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia alias non distingueretur à Filio.

Secunda conclusio. Græci qui negabant Spiritum sanctum procedere à Filio, & asserebant procedere à Patre per Filium, seu profluere à Filio, ignorabant propriam vocem.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio D. Thom. hac nostra tempestate est veritas fidei, licet olim præbuerit occasionem magnæ dissensionis Doctoribus Græcis & Latinis. Fuêre enim nonnulli Græcorum, qui arbitrabãtur Spiritum sanctum non procedere à Filio, vt videre est in Floren. Synodo per. 12. sessiones. Mouebantur autẽ Græci his argumentis. ¶ Primum est. In sacris literis inuenitur Spiritũ sanctũ procedere à Patre, vt Ioan. 15. Spiritus sanctus, qui procedit à Patre. Sed sacris literis sicut non est detrahendus neque vnus apex, ita neque addendus, vt inquit D. Ioan. Apocal. vlt. cap. at in sacra Scriptura solum dicitur Spiritum sanctum procedere à Patre, ergo impium est addere, quòd procedit à Filio. Confirmatur hoc argumentum. Nam in Cõcilio Constantinop. I. canon. 7. sic dicitur. Credimus Spiritum sanctum dominum & viuificantem à Patre procedentem, cum Patre & Filio adorandum. Insuper anathemati subijciuntur, qui addiderint vel subtraxerint aliquid prædictæ confessioni fidei, ergo. ¶ Arguitur secundò. Si Spiritus sanctus tantum procedat à Patre facilè explicatur, quomodo sit tantum vnum principiũ Spiritus sancti. Si verò procedat à Patre & Filio, vix poterimus explicare, quòd non sint illius duo principia, & duæ spirationes, ergo.

His tamen non obstantibus conclusio D. Thom. est de fide, & habetur hæc veritas in symbolo Athanasij & Niceno. Et licet illa particula, Ex Filio, nõ fuerit apposita in Concilio Niceno, tamen vt autor est D. Cyrillus in Epist. à Concilio Ephesino I. ad Nestorium, acceptata est ab omnibus patribus illius concilij. Eadẽ veritas definita est in concilio Lateranensi, & habetur in cap. Firmiter. de summa Trin. & fide catho. & c. vnico eodem tit. in. 6. ex Concilio Lugdunensi, & in Concilijs Tolet. 3. 4. 8. 11. & 12. ac denique in Concilio Florentino summo consensu Græcorum omnium & Latinorum hæc veritas recepta est. Præterea probatur eadem veritas testimonijs Sacræ scripturæ, quæ adducit D. Cyrillus vbi supra. D. August. in lib. de fide ad Petrum. c. 12. & lib. 15. de Trinit. c. 26. & 27. & ad Marcellinum. c. 14. & super Ioan. tract. 29. Deinde probatur testimonijs Scripturæ. Primum testimonium est Ioan. 15. vbi dicitur. Paracletus autẽ Spiritus sanctus, quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, &c. vbi Spiritus sanctus dicitur mitti à Filio: sed in personis diuinis tunc vna persona dicitur mitti ab alia, quando ab ea procedit, ergo Spiritus sanctus procedit à Filio. Secundum testimonium habetur Ioan. 16. Christus loquens de Spiritu sancto dicit, Ille me clarificabit, quia de meo accipit; sed vna persona diuina nihil accipit ab alia nisi per processionem, ergo. Imò ex verbis quæ sequuntur, scilicet, non enim loquetur à semetipso, sed quæcunque audierit annuntiabit vobis, colligit Didymus libro. 2. de Spiritu sancto nostram conclusionem. Præterea in multis locis sacræ Scripturæ appellatur Spiritus sanctus Spiritus Filij, ergo Spiritus sanctus à Filio procedit. Etenim quia Spiritus sanctus appellatur Spiritus Patris, colligunt sacri Doctores, quòd procedit à Patre, ergo pari ratione procedit à Filio. Antecedens patet ad Roma. 8. ad Galat. 4. & Ioan. 13. dicitur Spiritus veritatis. Hanc veritatem docẽt omnes Doctores Latini, & ex Græcis doctissimi D. Cyrillus vbi supra. & lib. 1. super Ioan. cap. 33. Epiphanius, Gregorius Nazian. & Nissenus, & Theodoretus, quos omnes refert Florẽtina Synodus, præcipuè in oratione Bessarionis. c. 5. 6. 7. & 8. sessione 7. Verum est q̃ D. Ioannes Damasc. lib. 1. orthod. fidei. c. 11. & Theophyl. cap. 3. super Ioannem in oppositum inclinant errorem.

Ad primum argumentum & confirmationem eius in oppositum respondet D. Thomas hic. Et quando vrgent Græci, quòd non oportuit addere aliquam particulam symbolo Niceno. Respondetur quòd non oportuit

oportuit addere aliquid contrarium confessioni, fidei quæ expressa est in symbolo Niceno. Sed tamen iustum & sanctum est addere nouam interpretationem autoritate sanctorum Pontificum & cõciliorum, propter nouas hæreses insurgentes. Sic respondet Florentina synodus vbi supra. ¶ Ad secũdum respondebitur infra artic. 4. Interim tamen aduertendum est, q̃ difficultas huius argumenti terruit Græcos, ne admitterent hanc locutionem, scilicet, quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, eò quòd videbãtur ipsis insinuari duo principia Spiritus sancti. Concedebant tamen q̃ Spiritus sanctus procedit à Patre per Filiũ. Vnde fortè doctissimi illorũ sentiebant nobiscũ in re, differebãt autem in verbis. Ex quo ortũ habuit apud vulgares Græcos, q̃ absolutè negarent Spiritũ sanctum procedere à Filio.

DVbitatur secundò circa primam rationem D. Tho. An vera sit illa propositio conditionalis assumpta ab ipso, scilicet, SI SPIRITVS SANCTVS NON PROCEDERET A FILIO, NON DISTINGVERETVR AB IPSO. Partem negatiuã tenet Scotus in 1. dist. 11. q. 2. quem sequitur Gabriel ibidem, & omnes nominales: & probant suam sententiam fortissimis argumentis. ¶ Primò. Quæcunque persona distinguitur ab alia & constituitur per proprietatem personalem, vt de se patet: sed proprietas personalis Filij est filiatio, ergo secluſa spiratione actiua Filij, cum in Filio sit filiatio, distinguetur ab Spiritu sancto. Explicatur vis huius argumenti. In Filio est essentia diuina, est communis spiratio & filiatio; Essentia diuina non constituit neq; distinguit personas; neque communis spiratio, quia communis est Patri & Filio, ergo filiatio cõstituit & distinguit personam Filij, & ex consequenti etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso. ¶ Secundo. Filius distinguitur personaliter ab Spiritu sancto, vt fides docet, ergo per aliquid personale, scilicet per filiationem, & non per spirationem actiuam. Consequentia videtur euidens. Nam sicut bene valet hæc consequentia, Hoc distinguitur ab illo accidentaliter, ergo per aliquid accidentale; similiter hoc distinguitur ab illo essentialiter, ergo per aliquid essentiale: ergo similiter valebit consequẽtia posita in nostro argumento. ¶ Tertiò. Estò Spiritus sanctus nõ procederet à Patre sed à solo Filio, adhuc distingueretur à Patre, ergo pari ratione, quanuis Spiritus sanctus nõ procederet à Filio, distingueretur ab illo. Consequẽtia patet ex paritate rationis. Et probatur antecedens. Quoniam, dato oppositio antecedentis, sequitur manifestè reciproca processio personarum, quæ est impossibilis. Nam tunc si Spiritus sanctus non distinguitur à Patre ex hypothesi, reuera esset idem cum Patre: & cùm Spiritus sanctus procedat à Filio, etiã Pater produceretur à Filio, quod est impossibile, cùm ecõtra res se habeat. ¶ Quartò. Spiritus sanctus & Filius penes hoc distinguuntur, quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, Filius verò per modum intellectus, & hunc modum procedendi vterque haberet, etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, sed isti modi procedendi, scilicet per intellectum & per voluntatem, sunt adeò diuersi vt vni personæ conuenire nequeant, ergo quatenus Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso. Confirmatur ex D. Anselmo in libro de processione Spiritus sancti vbi inquit: Quãdo Filius & Spiritus sanctus per aliud non essent diuersi, per hoc solùm essent diuersi quod vnus procedit nascendo, & alius procedendo. ¶ Quintò filiatio & processio sunt duæ relationes disparatæ, quæ non possunt reperiri in vna & eadem persona, ergo secluſa spiratione actiua Filij, adhuc distinguerentur Filius & Spiritus sanctus per illas duas relationes disparatas. Probatur antecedens. Quia Filius generatur & procedit similis, & non spiratur, Spiritus sanctus verò non generatur sed spiratur & procedit per modum amoris. Et certè D. Tho. suprà q. 27. art. 3. & 4. non aliter distinguit personã Filij & Spiritus sancti, nisi quia hic procedit per modum voluntatis, alter vero per modum intellectus.

PRO solutione huius difficultatis aduertendũ est, quòd modò de facto distinctio Filij & Spiritus sancti fit per oppositionẽ relatiuã originis, quod vt supra demonstratum fuit, de fide est. Sed quod in hac quæstione disputatur est, Vtrum sit intelligibilis distinctio inter Filium & Spiritum sanctum etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio? Cuius partem affirmatiuam tenet Scotus propter argumenta posita. Negatiuam vero D. Thomas, & omnes eius discipuli. ¶ Quæ sententia probatur primò. Nam in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, vt habet hoc commune axioma celebratum in Concilio Florentino vbi supra, sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non esset inter Filium & Spiritũ sanctum oppositio relatiua originis, ergo. ¶ Secundò. Omnis distinctio fit per aliquam oppositionem, sed inter Filiũ & Spiritum sanctum non est oppositio affirmationis & negationis, quæ reperitur inter entia & non entia, neque est oppositio relatiua, in qua vnum extremum est imperfectũ respectu alterius, neque contraria oppositio propter eandem rationem: superest ergo vt sit relatiua oppositio originis, quæ non potest esse inter Filium & Spiritum sanctũ nisi vnus ab altero procedat. ¶ Tertiò. Hoc est propriũ relatiui, vt distinguatur tantum à suo correlatiuo, sicut Pater à Filio, duplum à dimidio, sed personæ diuinæ, vt fides docet, sunt relationes per se subsistẽtes, ergo Filius per filiationem solùm distinguitur à Patre, atque ex consequenti oportet ponere in Filio spirationem actiuam qua distinguatur ab Spiritu sancto. Sed fortè dicet Scotus, satis esse ad hanc distinctionẽ constituere in Filio & Spiritu sancto duas relationes disparatas, scilicet processionẽ & filiationẽ, quibus adinuicem distinguantur. ¶ Tunc est quartum argumentum pro sententia D. Thomæ. Nam duæ relationes disparatæ nõ repugnant vni & eidem personæ, ergo vt ponatur distinctio inter personas, oportet ponere relationes oppositas originis. Antecedens probatur. Nam in Patre reperiuntur Paternitas & spiratio actiua, quæ sunt relationes disparatæ: & tamen nõ constituunt duas personas. Respondet tamen Scotus ad hoc argumentum, quòd non est inconueniens ponere duas relationes disparatas respectu eiusdem personæ in principijs, est autem inconueniens ponere illas in terminis. Sed certè fallitur Scotus. Nam si Pater doceret filium disciplinam aliquam, filius referretur ad patrem duplici relatione disparata, & relatione filij & relatione discipuli. Item est aliud magis aptum exemplum. Nam si aliquis maximè desideraret habere imaginem, quam per artem sibi depingeret, tũc illa imago referretur duplici relatione disparata ad artificẽ. Referretur namque

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt amata & vt intellecta. Non dissimiliter, si Spiritus sanctus non procederet à Filio, Filius referretur duplici relatione disparata, & vt amatus & vt intellectus.

A D argumenta Scoti respondetur. Ad primum dicitur, quòd hoc est proprium relationũ quòd formaliter distinguant tãtum à suo correlatiuo, absoluta vero distinguit ab omnibus alijs. Vnde persona, quæ constituitur relatiuo sicut Filius per filiationem, tantùm distinguitur à Patre. Et propterea si secludamus spirationem actiuam à Filio, non distinguetur ab Spiritu sancto. Hæc solutio est Durãdi in 1. dist. 11. q. 2. & eam amplificat Caiet. hic, & Ferrar. in 4. contra gent. cap. 24. ac deniq; omnes discipuli D. Thomæ.

Sed contra istam solutionem arguitur sic. Filius per filiationem vel habet esse communicabile alijs personis, vel incommunicabile. Non primum, quia sic non constitueretur persona hæc & singularis, ergo secundum, & ex consequenti per filiationem constituitur Filius non solum distinctus à Patre, verùm à quacũque alia persona: quia non potest intelligi, quòd Filius per solam filiationem constituatur omnino incommunicabilis cuicunque alteri personæ, & quòd non distinguatur à quacũque alia persona. ¶ Secundò. Filius per filiationem distinguitur à quocunque alio quod non est Filius, sed Spiritus sanctus nõ est Filius, ergo per solam filiationem distinguitur ab Spiritu sancto. Maior explicatur exemplo Caietani: nam duplum per duplicitatem nõ solum distinguitur à dimidio, verum etiam à triplo & quadruplo. Quòd si respondeas cum Caietano, hoc argumentum non probare distinctionẽ realem in diuinis, quæ nõ sit nisi per relationẽ oppositam originis, q̃ verò sit alia oppositio & distinctio non relatiua inter Filium & Spiritum sanctum, etiam in casu q̃ non procederet Spiritus sanctus à Filio, non veretur Caietanus concedere, dum dicit, quòd Filius per filiationem distinguitur ab Spiritu sancto, sed nõ relatiuè. Contra hanc responsionem est argumentum. Nam si per solam filiationem distinguitur Filius ab Spiritu sancto non relatiuè, ergo vera est opinio Scoti asserentis, quòd seclusa spiratione actiua Filius distinguitur realiter ab Spiritu sancto. Nam profectò illa distinctio non relatiua realis est.

Propter hæc argumenta & similia Magister Cano in hoc articulo dicit, non esse mirũ, quòd dato vno impossibili, sequantur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, dato hoc impossibili quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio, & vera est opinio D. Tho. & vera est opinio Scoti. Alij existimant se facile respõdere ad hæc argumenta dicentes, quòd per solam filiationem, hac hypothesi facta, distinguitur Filius ab omnibus alijs personis. Cæterum tunc non esset Spiritus sanctus saltẽ persona distincta à Filio. Quapropter non distingueretur per filiationem ab Spiritu sancto, & per eandem filiationem esset incommunicabilis Spiritui sancto, si esset distincta tertia persona, tamen in hypothesi non esset Spiritus sanctus tertia persona. Hæc solutio facilis est. Nihilominus vt ostendatur vis argumentorum, suppo namus vt modò res se habet, Spiritum sanctum esse tertiam personam distinctam à Filio, & tunc sic argumentor. Filius per solam filiationẽ, seclusa spiratione actiua per intellectũ, intelligitur distinctus ab omni eo quod non est Filius, sed modo de facto Spiritus sanctus non est Filius, ergo per solam filiationem intelligitur Filius distinctus ab Spiritu sancto. Et ex consequenti, etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso. Secundò, ego conficio hoc dilema; Nam seclusa per intellectum spiratione actiua à Filio, Filius per solam filiationem vel intelligitur incõmunicabilis in ordine ad Patrem & Spiritũ sanctum simul, vel tantùm intelligitur incommunicabilis in ordine ad Patrẽ: communicabilis verò in ordine ad Spiritum sanctum. Si primum concedatur, ergo per solam filiationem intelligitur distinctus à Patre & Spiritu sancto, quod est opinio Scoti. Si verò concedatur secundum; sequitur, quòd Filius per filiationem non constituatur hæc persona & singularissima omnino, quod inconueniens plusquàm falsum est. Itẽ sequitur, quòd spiratio actiua Filij est proprietas personalis: siquidẽ ipsa est quæ constituit Filium in esse singularissimæ personæ omnino.

Ad hæc argumenta respondetur, q̃ quamuis Filius modo de facto sit distincta persona ab Spiritu sancto, hæc tamen distinctio non prouenit formaliter ex relationibus filiationis & processionis. Etenim similes relationes disparatæ reperiũtur in Patre, scilicet paternitas & spiratio; quæ tamen non diuidunt personas, sed distinctio ista realis inter Filium & Spiritum sanctum sumitur ex relationibus oppositis originis. Vnde si tantùm consideremus in Filio filiationem, nõ intelligitur Filius distinctus ab Spiritu sancto licet de facto sit distinctus, non propter relationes disparatas, quæ reperiuntur in vtraq; persona, sed propter relationes oppositas originis. Ex qua doctrina patet solutio ad omnia argumenta. ¶ Ad secundum negatur consequentia, eò quod Spiratio actiua Filij quia non constituit personã, non est neque dicitur proprietas personalis. Cæterum personam iam constitutam per filiationem distinguit personaliter ab Spiritu sancto, id est, facit Filium esse personam distinctam ab Spiritu sancto. Pro cuius intelligentia notandum est ex Caietano, quòd sicut dupliciter contingit facere domum albam, vno modo faciendo vtrumque & cõstruendo domũ, & dealbando illam, altero modo iungendo vnum alteri, scilicet dealbando domum iam factam: ita dupliciter aliqua relatio in diuinis distinguit personaliter vnam personã ab altera. Vno modo faciendo vtrumq; & constituendo personam & distinguẽdo illam ab alia, sicut filiatio distinguit à Patre. Altero modo personam iam constitutam distinguendo ab altera persona: & hoc modo spiratio actiua Filij distinguit Filium personaliter ab Spiritu sancto & tamen nõ est proprietas personalis, quia nullam constituit personam. Secundò respondetur, quòd collectio proprietatũ, quæ est in hoc indiuiduo constituit & distinguit indiuiduum hoc ab alio, in quo non est hæc collectio proprietatum. Et ideo quia Filius includit filiationem & spirationem actiuam, per collectionem harum proprietatum distinguitur à quacũque alia persona. ¶ Ad tertium respondetur, concedo antecedens & nego consequentiam. Ratio est. Quia facta illa hypothesi quòd Spiritus sanctus non procederet à Patre, sed Filius procederet à Patre, esset necessariũ fateri quòd Spiritus sanctus saltem mediatè & remotè procederet à Patre, sicut in humanis filius procedit ab auo. Et ideo propter mediatam oppositionẽ relatiuam quæ esset inter Spiritum sanctum & Patrẽ, sicut inter Filium & auum, distinguerentur realiter Pater & Spiritus sanctus. Cæterum facta prædicta suppositione, scilicet

scilicet quòd Spiritus sanctus non procederet à Filio, tunc neque mediata neque immediata oppositio relatiua esset inter Filium & Spiritũ sanctum, quapropter non distinguerentur realiter. Quòd si aliquis adhuc instet & supponat, Spiritum sanctum nullo modo procedere à Patre, etiam si supponat, Filium procedere à Patre, manifestam in tali casu inuoluit contradictionẽ. Vnde non mirum quòd sequantur impossibilia. ¶ Ad quartum cum priori confirmatione respondetur primò, quod sufficienter distinguuntur realiter Filius & Spiritus sanctus ex hoc quòd vnus procedit per modũ intellectus, alter per modum amoris. Sed necessariũ est dicere, id quod procedit per modũ amoris debere necessariò procedere à verbo, cum nihil sit volitum quin præcognitum præcognitione intellectus quæ verbum est, præcipuè quia Spiritus sanctus est amor mutuus duarum personarum, scilicet Patris & Filij. Vnde videtur impossibile q̃ Spiritus sanctus procedat per modũ amoris & non procedat à Filio. Et hæc est secũda ratio D. Tho. in corpore articuli, quam etiã adducit ad soluendum hoc argumentum Marsilius in 1. d. 11. q. 15. art. 3. ad 3. Quod si aliquis obijciat & supponat Spiritum sanctum procedere per modũ voluntatis, & nullo modo à Verbo. Respondetur secundò, quòd modi isti procedendi per intellectum & voluntatem, si considerentur vt habent oppositionem originis, sufficiunt realiter distinguere Filium & Spiritum sanctum. Quia ad istos modos consequuntur relationes oppositæ & sic est intelligendus D. Tho. supra q. 27. art. 3. ad tertium, quando inquit, quòd Filius & Spiritus sanctus distinguuntur penes istos modos procedendi. At verò si isti modi considerentur secundum quòd nõ habent oppositionem originis, vt in hypothesi prædicta necessariũ est considerare; sic nõ distinguuntur realiter, & ex consequenti nõ sufficiunt distinguere Filium & Spiritum sanctum. v. g. Vna & eadem persona patris est Pater & Spirator: & paternitas & spiratio non distinguuntur realiter, quia non habent oppositionem originis. Non dissimiliter facta prædicta suppositione, quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio, eadem persona Filij esset genita & spirata: & generatio passiua & spiratio passiua, sicut filiatio & processio non distinguerentur realiter. Quia non haberent oppositionem originis, quod exemplo imaginis superius adducto, quæ duplici relatione referretur ad artificem, explicari potest. Hanc solutionem insinuat D. Tho. in solutione ad 7. & illam amplectitur Caietanus in hoc articulo.

Sed contra istam solutionem arguitur argumentis fortissimis. Primò, Pater per voluntatem suam (etiam facta prædicta suppositione) aliquid producit, non absolutum, quia in diuinis absolutum est improducibile: non relationem, quia relatio nõ producitur in diuinis, sed persona: superest ergo, vt producat Spiritum sanctum. Confirmatur. Nam Pater per voluntatem suam vel producit aliquid vel nihil; non secundum, ergo primum; & cum iam per intellectum fuerit producta persona Filij, per voluntatem aliam personam producet. Nisi velis dicere, quod eadem persona bis producatur, quod non est intelligibile. ¶ Secundò. Nam absurdum videtur concedere, quod eadem persona producatur duabus processionibus habentibus terminos diuersos, quod tamen videtur necessario concedendum iuxta prædictam solutionem. ¶ Respondetur ergo, & aduertendum est primò, quòd facta prædicta suppositione, processiones istæ per intellectum & per voluntatẽ nõ distinguerentur realiter, quia non haberent oppositionem originis. Secundò notandum est, quòd ex processione per voluntatem prodiret relatio subsistens, id est, spiratio passiua. Cæterum non prodiret noua persona, sed procederet eadẽ persona filij iam constituta per emanationem intellectus non absolutè, sed secundum quid procederet, id est, procederet persona Filij vt spirata, quæ processerat absolutè vt genita. Et per hæc patet ad omnia ista argumenta. ¶ Ad vltimam confirmationem respondetur satis esse demonstratum in superioribus, relationes disparatas non posse distinguere diuinas personas.

Sed contra hoc est argumentum. Paternitas & processio, similiter filiatio & processio sunt relationes disparatæ, & tamẽ distinguuntur realiter, ergo sufficiunt distinguere realiter diuinas personas. Maior nota est, & minor probatur. Nam sunt in diuersis personis. Respondetur primò, quòd per se loquẽdo istæ relationes non distinguuntur realiter, sed tantùm ratione. Quod ex eo patẽre potest, quia similes relationes disparatæ in Patre, scilicet paternitas & spiratio, tantum distinguuntur ratione, per accidens verò, id est, per aliud istæ relationes de quibus in argumento fit mentio, distinguuntur realiter, vel quia sunt in diuersis personis, vel quia virtualiter continent relationes oppositas. Hæc solutio mihi placet, & obiectiones doctissimi Torres non vrgent contra illam. Secundò respondetur, quòd omnis distinctio in diuinis sit vel per oppositionem relatiuam vel per oppositionem originis. Pater & Filius distinguuntur realiter propter oppositionem relatiuã. Pater vero & Spiritus sanctus distinguuntur realiter propter oppositionem originis, eo quod vnus ab altero procedit. Neque obstat resolutioni prædictæ illud cõmune dictum Theologorum, In diuinis omnia sunt vnũ, vbi non obuiat relationis oppositio. Nam nomine relationis etiã intelligitur origo, vt docet D. Tho. infra q. 40. artic. 2. imo vbi est opposita origo, necesse est consequi oppositam relationem.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.

196
1. d. 11. ar. 3. Et opus. 2. cap. 41. Et opus. 6. q. 27.

A D TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediate. Quod videtur inconueniens.

¶ 2 Præterea. Si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio nisi propter Patrem. Sed propter quod vnumquodque & illud magis. Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

¶ 3 Præterea. Filius habet esse per generationem: si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, & postea procedat Spiritus sanctus. Et sic processio Spiritus sancti nõ est æterna; Quod est hæreticum.

¶ 4 Præterea. Cum aliquis dicitur per aliquẽ operari, potest econuerso dici. Sicut enim dicimus q̃ Rex

operatur

Universidad de Deusto
Biblioteca

operatur per Balliuum, ita potest dici q̃ Balliuus operatur per Regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem: ergo nullo modo potest dici q̃ pater spiret Spiritum sanctũ per Filium.

Lib. 11. de Tri. 10 fine libri. SED contra est quod Hilar. † dicit in lib. de Trini. Conserua hanc, oro, fidei meæ religionem vt semper obtineam Patrem, scilicet te: & Filium tuum vnà tecũ adorem, & Spiritum sanctum tuum, qui est per vnigenitum tuum, promerear.

RESPONDEO dicendum, q̃ in omnibus locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc propositio, Per, designat in casuali aliquã causam, seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens & factum, quandoque illud casuale cui adiungitur hæc propositio, per, est causa actionis, secundum quod exit ab agente: & tũc est causa agenti quod agat, siue sit causa finalis, siue formalis, siue effectiua, vel motiua. Finalis quidẽ, vt si dicamus q̃ artifex operatur per cupiditatẽ lucri. Formalis vero, vt si dicamus quòd operatur per artẽ suã. Motiua vero, si dicamus q̃ operatur per imperium alterius. Quãdoq; vero dictio causalis cui adiungitur hæc propositio, per, est causa actionis, secũdum quod terminatur ad factum: vt cum dicimus artifex operatur per martellũ: no enim significatur, q̃ martellus sit causa artifici quod agat, sed q̃ sit causa artificiato vt ab artifice procedat, & quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidã dicunt, quod hæc propositio, per, quãdoq; notat autoritatem in recto: vt cum dicitur, Rex operatur per Balliuum. Quandoq; autem in obliquo, vt cùm dicitur, Balliuus operatur per Regem. Quia igitur filius habet à patre, q̃ ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici q̃ Pater per Filium spirat Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium: quod idem est.

AD primum ergo dicendũ, q̃ in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositũ agens, & virtutẽ qua agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre & Filio cõsideretur virtus qua spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod mediũ: quia hæc virtus est vna & eadẽ. Si autẽ considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum Spiritus sanctus communiter procedat à Patre & Filio, inuenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere, inquantũ est ab eo, & mediatè inquantũ est à Filio. Et sic dicitur procedere à Patre per Filium. Sicut etiã Abel processit immediatè ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius: & mediatè, inquantum Eua fuit mater eius, quæ processit ab Adã. Licet hoc exẽplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionẽ diuinarũ personarũ.

AD secundum dicendum, quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandũ Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda & instrumentalis: & sic magis procederet à Patre, quàm à Filio. Sed vna & eadem numero virtus spiratiua est in Patre & Filio: & ideo æqualiter procedit ab vtroque. Licet aliquando dicatur secundum prædictam habitudinem principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutẽ à Patre.

AD tertium dicendum, q̃ sicut generatio Filij est coæterna generanti (vnde non prius fuit Pater, quàm gigneret Filiũ) ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Vnde nõ fuit prius filius genitus, quàm Spiritus sanctus procederet: sed vtrunque æternũ est.

AD quartum dicendum, q̃ cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conuersio. Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrũ: dicimus autẽ q̃ Balliuus operatur per Regem. Quia Balliui est agere, cùm sit dominus sui actus. Martelli autẽ non est agere, sed solum agi: vnde non designatur nisi vt instrumentũ. Dicitur autẽ Balliuus operari per Regem: quamuis hæc propositio, per, denotet medium: quia quantò suppositũ est prius in agendo, tantò virtus eius est immediatior effectui: quia virtus causæ primæ coniungit causam secundam suo effectui. Vnde & prima principia dicũtur immediata in demonstratiuis scientijs. Sic igitur inquantũ Balliuus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur Rex operari per Balliuum: secundum ordinem vero virtutum, dicitur Balliuus operari per Regem: quia virtus Regis facit quòd actio Balliui consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem & Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad suppositа: & ideo dicitur quòd Pater spirat per Filium, & non econuerso.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Filius habet à Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus.

Secunda conclusio ad quartum. Non est dicẽdum quod Spiritus sanctus procedat à Filio per Patrem. Ratio est. Quia inter Patrem & Filium nõ attenditur ordo secundum virtutẽ, sed secundum personam.

COMMENTARIVM.

DVO dicta sanctorum Patrum Augustini & † Hieronymi explicare oportet in hoc articulo. Ait enim August. lib. 15. de Trinit. c. 17. quòd Spiritus sanctus principaliter procedit à Patre. Ex quo posset aliquis ignorãs colligere quòd Spiritus sanctus minus principaliter procedit à Filio. Sed tamen intentio Augustini est asserere, quod Filius accipit à Patre simul cum essentia virtutem spirandi, Pater autem non habet ab alio producere Spiritum sanctum; & hæc est principalitas de qua loquitur Augustinus, quæ propria Patris est, nihilominus ipse Filius æquè principaliter sicut essentiam accipit à Patre, ita virtutẽ spirandi. Alterum dictum est D. Hieronymi in expositione catholicæ fidei, Niceniq; symboli tomo. 4. ad Cyrillum scribentis, cuius verba sunt, Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre processit proprie, & de Patre proprie esse. Vbi dictio, Proprie, neque Filium excludit, neque à Filio Spiritum sanctum improprie procedere insinuat. Sed sensus est, quòd Pater non ab alio habet sicut Filius producere Spiritum sanctũ, & hoc propriũ est Patris, qui totius processionis est principium.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Pater & Filius sint vnum principium Spiritus sancti.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Pater & Filius non sint vnum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus nõ videtur à Patre & Filio procedere inquantũ sunt vnũ: neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est vnũ cum eis in

eis in natura. Neque etiam inquantum sunt vnũ in aliqua proprietate: quia vna proprietas non potest esse duorum suppositorum, vt videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio vt sunt plures. Non ergo Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti.

¶ 2 Præterea. Cùm dicitur Pater & Filius sunt vnũ principiũ Spiritus sancti, non potest ibi designari vnitas personalis: quia sic Pater & Filius essent vna persona. Neque etiam vnitas proprietatis. Quia si propter vnam proprietatem Pater & Filius sunt vnum principiũ Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filij & Spiritus sancti. Quod est inconueniens. Non ergo Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti.

¶ 3 Præterea. Filius non magis conuenit cum Patre quàm Spiritus sanctus: sed Spiritus sanctus & Pater non sunt vnum principium respectu alicuius diuinæ personæ. Ergo neque Pater & Filius.

¶ 4 Præterea. Si Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, aut vnum quod est Pater, aut vnũ quod nõ est Pater, sed neutrum est dare. Quia si vnum quod est Pater, sequitur quòd Filius sit Pater. Si vnum quod non est Pater, sequitur quòd Pater nõ est Pater. Non ergo dicẽdum est, quòd Pater & Filius sint vnum principium Spiritus sancti.

¶ 5 Præterea. Si Pater & Filius sunt vnũ principiũ Spiritus sancti, videtur econuerso dicendũ, quòd vnũ principiũ Spiritus sancti sit Pater & Filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico principiũ, oportet quòd supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filij: & vtroque modo est falsa. Ergo etiã hæc est falsa: Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti.

¶ 6 Præterea. Vnum in substãtia facit idem. Si igitur Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, sequitur quòd sint idem principium: sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quòd Pater & Filius sint vnum principium Spiritus sancti.

¶ 7 Præterea. Pater & Filius & Spiritus sanct. quia sunt vnum principiũ creaturæ, dicuntur esse vnus creator: sed Pater & Filius non sunt vnus spirator, sed duo spiratores, vt à multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilar. qui dicit in 1. * de Trinit. quod Spiritus sanctus à Patre & Filio autoribus cõsitendus est. Ergo Pater & Filius non sunt vnũ principium Spiritus sancti.

SED cõtra est quod August. dicit in * 5. de Trini. quòd Pater & Filius non sunt duo principia, sed vnum principium Spiritus sancti.

RESPONDEO dicẽdum, quòd Pater & Filius in omnibus vnum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Vnde, cùm in hoc quod est esse principiũ Spiritus sanct. non opponantur relatiuè, sequitur quòd Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sanct. Quidam tamen dicunt hãc esse impropriam, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. Quia cùm hoc nomẽ, principiũ, singulariter acceptũ nõ significet personã, sed proprietatẽ, dicunt, q̃ sumitur adiectiuè. Et quia adiectiuũ non determinatur per adiectiuũ, nõ potest conuenienter dici, q̃ Pater & Filius sint vnũ principiũ Spiritus san. nisi vnũ intelligatur quasi aduerbialiter positũ, vt sit sensus, sunt vnũ principium, id est, vno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia, Filij & Spiritus san. id est, duobus modis. Dicendum est ergo quòd licet hoc nomẽ, principium, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantiui: sicut hoc nomẽ, Pater & Filius etiam in rebus creatis. Vnde numerum accipit à forma significata, sicut & alia substantiua. Sicut igitur Pater & Filius sunt vnus Deus propter vnitatẽ formæ significatæ per hoc nomen, Deus, ita sunt vnum principium Spiritus sanct. propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium.

AD primum ergo dicendum, quòd si attendatur virtus spiratiua, Spiritus san. procedit à Patre & Filio inquantum sunt vnum in virtute spiratiua, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, vt infrà † dicetur. Neque est inconueniens, vnam proprietatem esse in duobus suppositis, quorũ est vna natura. Si verò considerentur suppositа spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio vt sunt plures. Procedit enim ab eis vt amor vnitiuus duorum. In solutione ad 7. argum. huius artic.

AD secundum dicendum, quòd cùm dicitur, Pater & Filius sunt vnũ principium Spiritus sanct. designatur vna proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates non possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

AD tertium dicendum, quòd secundum relatiuas proprietates non attenditur in diuinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundùm essentiam. Vnde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio, ita nec Filius similior Patri quam Spiritus sanctus.

AD quartum dicendum, q̃ hæc duo, scilicet Pater & Filius sunt vnum principiũ quòd est Pater, aut vnũ principium quod non est Pater: non sunt cõtradictoriè opposita. Vnde non est necesse alterum eorũ dare. Cùm enim dicimus, Pater & Filius sunt vnum principium, hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem, imò confusam pro duabus personis simul. Vnde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam.

AD quintum dicendum, quòd hæc etiã est vera, vnum principium Spiritus san. est Pater & Filius: quia hoc quod dico principium, non supponit pro vna persona tantum, sed indistinctè pro duabus, vt dictũ * est. In solutione præced. argum.

AD sextum dicendum, quòd conuenienter potest dici quòd Pater & Filius sunt idem principium secundum quod ly principium supponit confusè & indistinctè pro duabus personis simul.

AD septimum dicendum, q̃ quidam dicunt quòd Pater & Filius, licet sint vnum principium Spiritus san. sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirãtes, quia actus referuntur ad suppositа. Nec est eadem ratio de hoc nomine creator, quia Spiritus san. procedit à Patre & Filio vt sunt duæ personæ distinctæ (vt dictum † est) nõ autem creatura procedit à tribus personis vt sunt personæ distinctæ, sed vt sunt vnũ in essentia. Sed videtur melius dicendum, quòd quia spirans adiectiuum est, spirator verò substantiuum, possumus dicere quòd Pater & Filius sunt duo spirãtes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter vnã spirationẽ. Nam adiectiua nomina habent numerum secundum suppositа, substantiua verò à seipsis secũdum formam significatam. Quod verò Hilar. * dicit, quòd Spiritus san. est à Patre & Filio autoribus, exponendũ est quòd ponitur substantiuum pro adiectiuo. In solutione ad 1. argum. huius artic. Loco citato in argu.

SVMMA

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio. Cum proprietate sermonis Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti & non plura.

Tertia conclusio ad septimum. Pater & Filius sunt vnus spirator & duo spirantes.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disputant Doctores Scholastici in 1.dist.12.& in hac quæst. explicanda diuersis vijs procedunt. Sed prima conclusio D.Tho.quidquid ipsi dicant,est de fide.Et habetur in cap. Firmiter de summa Trinit. & fide catholica in 6. quod desumptum est ex Concilio Lugdunensi. Item in Concilio Florentino in literis sanctæ vnionis, & in oratione Bessarionis Archiepiscopi Nicœni ca.6. vbi etiam habetur secunda conclusio.

Sed circa primam & secundam conclusionē aduertendum est,q̃ Durandus in 1.d.11.q.3.dicit,quæstionem huius articuli esse de nomine. Nam secūdum rem compertum est quòd Pater & Filius habent eandem virtutem spirandi Spiritum sanctum. An vero ratione vnius virtutis debeant dici vnum principiū: an potius ratione duarum personarum duo principia, quæstio de nomine est,ait Durandus.Item Gregorius Arim.in 1.d.12.q.1.tenet, quòd illa propositio, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti,in rigore sermonis falsa est, vera autē in sensu in quo conceditur à Sanctis.Sensus autem est iste, Pater & Filius sunt vno modo principium Spiritus sancti. Hanc opinionem antea habuerant Althisiodorensis in sua summa cap.30.& Petrus de Aliaco.q.8.Durādus in 1.d.29.q.2.expresè dicit, quòd Pater & Filius sunt duo principia Spiritus sancti. Nihilominus primum dictum Durandi temerarium est; & assertio Gregorij periculosa in fide, ne dicam erronea. Probatur primò. Nam sacra concilia, quæ definiunt affirmatiuam propositionē D.Thomæ vt visum est, post longam inquisitionem nō definiunt quæstiones de nomine,nec improprias propositiones, ergo temerarium est & periculosum assertū Durandi & Gregorij. Secundò omnes Doctores tam Græci quam Latini valde soliciti fuerunt in explicādo & desiniendo attentissimè,quòd Pater & Filius sunt vnū principiū Spiritus sancti,ergo quæstio hæc non est de nomine. Tertiò. Doctores Græci ob id potissimùm formidabant concedere, quòd Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio,ne cogerentur fateri, Patrem & Filium esse duo principia Spiritus sancti, quod vt hæreticum dogma fugiebant, ergo non est quæstio de nomine. Conclusio autem prima & secunda D.Thomæ satis efficaciter probantur ab illo in corpore articuli. Sed obijciet quis,quòd in prædictis concilijs non definitur absolutè, quòd Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti,sed tātum dicitur, q̃ sunt tanquā vnum principium.Respondetur,q̃ illa particula ,tāquam, nō ponitur à concilio vt diminuat, sed potius vt declaret, ad eum modū quo dicimus quòd omnis creatura procedit à tribus personis diuinis tanquam ab vna causa. Et in Concilio Lugdunensi dicitur sine addito, q̃ Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio vna tantum processione. Et certè si vna tantum processio est, vnum tantum principium est.

A Argumenta vero contra vtramq; conclusionem facilè est dissoluere, quæ sunt huiusmodi. Arguit primò Gregorius Arim. vbi suprà. Nam illud prædicatū principium in hac propositione, Pater & Filius sunt vnum principium,non habet pro quo possit supponi & verificari, ergo saltem in rigore sermonis non est vera illa propositio.Probatur antecedens. Quia non licet ostendere sub prædicato essentiam diuinā, quæ vt fides docet,neq; spirat neq; spiratur. Nec licet ostendere personam Patris. Nam tunc falsum esset dicere, quòd Pater & Filius sunt vnum principium,scilicet pater.Nec licet ostendere personam Filij propter eandem rationem; neq; simul Patrem & Filium, quia isti cum sint simul B duo suppositа, duo principia erunt, non vnum:ergo. ¶Secundo arguit Durandus. Nam Pater & Filius dicuntur vnum principium propter vnam virtutem spiratiuam,ergo multo maiori ratione dicentur duo principia,quia sunt duo suppositа spirantia Spiritum sanctum.Probatur consequentia. Quia actiones sunt suppositorum.Item confirmatur.Virtus spiratiua non est principium quod, de quo loquimur in præsentia, sed quo:sed propter vnum principium quo dicūtur Pater & Filius vnum principium Spiritus sancti, ergo multo magis dicentur duo principia propter duas personas quæ sunt principium quod. ¶ Tertio arguitur.Nam si C propter vnam virtutem spiratiuam Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, sequitur quod Pater sit duplex principium propter duplicem virtutem,scilicet spiratiuam & generatiuam. ¶Quartò. Si Pater & Filius assumerent eandem numero humanitatē essent duo homines,vt fatentur doctissimi discipuli D. Thomæ,ergo quanuis Pater & Filius habeant eandem virtutem spirandi,erunt duo principia,non vnum.

Ad primum argumentum varij sunt modi respondendi. Ocham in 1.d.12.q.1. quem sequitur Gabriel, respondet,illud prædicatum supponere pro spiratore, quod est quartum quoddam ex essentia diuina & spiratione actiua communi Patri & Filio (& ob id non est D persona) distinctum realiter ab Spiritu sancto,ratione vero à Patre & Filio. Quemadmodum enim (inquit Ocham)ex essentia diuina & spiratione passiua est tertium cōstitutum scilicet Spiritus sanctus, ita ex essentia diuina & spiratione actiua est quartum constitutū pro quo supponit prædicatū enunciationis prædictæ. Sed hic modus dicendi, vt non assuetus in scholis Theologorum reijciendus est. Primò,quia ponit quaternitatē in diuinis. Secundò, quia sequitur,Spiritum sanctū nō immediatè procedere à Patre & Filio, sed ab hoc quarto constituto,quod consequens isti cōcedunt, sed non benè. Certè in Sacra scriptura Spiritus sanctus dicitur E procedere à Patre Ioan.15. non ab hoc quarto constituto. Et ad Galat.4. dicitur Spiritus Filij, non spiritus huius quarti constituti.Deniq; sequitur,quod Spiritus sanctus immediatè à nulla persona procedit.Nam procedit immediatè ab hoc quarto constituto, quod non est persona.¶Secundus modus respondendi est Althisiod. vbi supra, qui dicit illud prædicatum supponere non pro Filio,aut Patre seorsum, sed sortitur vicem nominis collectiui,& supponit pro Patre & filio simul,ad eundem modum quo plures cōcurrunt ad trahendam nauim, vbi quilibet seorsum est causa partialis, omnes vero simul sunt vna causa totalis trahendi nauim. Sed neque iste modus dicendi placet.Etenim Filius non est causa

causa partialis Spiritus sancti,nec Pater.Quod sic ostēdo. Nam tota virtus spiratiua in Patre est, & tota est in Filio, & Pater est principiū perfectum Spiritus sancti & Filius similiter,& Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre,& perfectè à Filio,ergo nō solum collectiuè ab ambobus procedit. ¶ Tertius modus respondendi est Capreoli in 1.d.12.q.1.scilicet quòd illud prædicatū supponit confusè. Itaque non licet ostendere aliquam determinatam personam. Et videtur hanc esse mētem D.Thomæ ad quartum & quintum. Sed certè neque iste modus adhuc sufficiens videtur. Primo, quia ibi nullum est signum cōfusum. Et ista particula,&, complexiuè non est signum confusionis. Secundo,quia nō B solum conceditur à D. Tho. hæc propositio, Pater & Filius sunt vnum principiū Spiritus sancti,verum conceditur hęc propositio,vnū principium Spiritus sancti sunt Pater & Filius,vbi subiectum determinatè supponit. Sed discipuli iuniores D. Thomæ,sic explicant illum,quòd illud prædicatum supponit cōfuse,eo quod denotat proprietatem cōmunem Patri & Filio: & ideo afferet secum suppositionem confusam, siue ponatur à parte prædicati, siue à parte subiecti. Nam proprium est termini notionalis vt restringat pro eo cui potest conuenire notio.Et sic in ista propositione Deus generat, subiectū accipitur pro patre qui solus est genitor.

Mihi certè duo videntur dicenda, quibus hæc difficultas dissoluitur. Primum est, quòd istæ propositiones sunt veræ & æquiualentes,Pater & Filius sunt vnū principium Spiritus sancti,& sunt idem principium,& sunt hoc principium, sicut sunt vnus spirator, & idem spirator,& hic spirator.Et miror profectò,q̃ difficultas facti argumenti in tot sententias diuiserit Theologos, cum tamen similis difficultas sit de istis propositionibus,Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnus Deus, & idem Deus, & hic Deus: quæ tamen propositiones verificātur ex hoc quòd prædicatum accipitur & supponit pro vno singulari illius termini concreti, scilicet hic Deus. Neque oportet quòd illud singulare sit incommunicabile pluribus personis quæ aliàs cōstituun D tur & distinguuntur per oppositas relationes. Ad hūc ergo modum cum dicimus quòd Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, verificabitur propositio,si ostendamus hoc principiū singulare relatiuum quidem ad Spiritum sanctum, sed commune Patri & Filio, quemadmodum hic Deus singularissimus communis est tribus personis. Dico secundò, quod etiam in istis propositionibus Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti & idem principium & hoc principium, prædicatum habet suppositionem confusam, si loquamur de suppositione confusa,sicut D.Tho. loquitur ampliori modo quàm moderni. Reputat enim E D.Tho.terminum āliquem habere confusam suppositionem, quando accipitur pro aliquo multis communicabile indistinctè, determinatam vero suppositionē quando iam arctatur aliquo addito, vt cum illo non possit alteri communicari.Quem defectum possumus reducere nos ad illum defectum, quē moderni appellant à nō restricto ad restrictum, qui sanè defectus est, qui apertè committitur in argumēto quarto huius articuli,in cuius solutione S. Thomas dixit,quòd cōmittitur fallacia figuræ dictionis à cōfusa suppositione ad determinatam. Pro cuius intelligentia diligēter aduerte, quòd illud relatiuum, quod, in quarto argumento

A potest dupliciter accipi. Vno modo copulatiuè, ita vt faciat propositionem copulatiuam & æquiualentem huic,Pater & Filius sunt vnum principium & illud est Pater, & isto modo vera est hæc propositio, Pater & Filius sunt vnum principium,quod est Pater; neque in hoc sensu negatur à D.Thoma.Altero modo ly quod, cum verbo, est, accipitur vt copula implicationis, vt aiunt Summulistæ,hoc est,restrictiuè tanquam restrictio prædicati, ac proinde totum illud, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti quod est Pater, est vna propositio categorica, cuius prædicatum est vnum principium quod est Pater. Et in hoc sensu est B falsa propositio, & negatur à D. Thoma. Et assignat defectum consequentiæ figuræ dictionis &c. Et per hoc patet ad primum argumentum. ¶ Ad secundum nego consequentiam. Quia pari ratione argueret Durandus est vnus Deus propter vnā Deitatem,ergo sunt tres Dij propter tria suppositа diuina. Respondemus ergo,quod sicut ista consequentia non valet, ita neque illa. Et ratio est.Quia nomē numerale adiunctum substantiuo numerat non solum suppositа,sed etiam formam vel naturam significatam in concreto per nomē substantiuum. Atque ita dicere,quod sunt duo principia est dicere, quòd sunt duo suppositа cum duplici virtute spirandi,sicut dicere, quòd sunt tres Dij, est di- C cere,quòd sunt tria suppositа cum triplici Deitate. Sed aduertendum est hic, quòd hoc nomen numerale deriuatiuæ speciei,scilicet, trinus,verificatur de Deo propter Trinitatē personalem, & dicimus quòd Deus est trinus sicut est Trinitas personarum: non sic autem dicemus Deum esse triplicem, quia triplicitas est multiplicitas, quæ repugnat simplicitati substantiæ Dei. Et huius ratio nulla melior est quàm vsus Ecclesiæ & sanctorum Patrum. Ad confirmationē respōdetur quod Pater & Filius non sunt duo principia vt quod,quāuis sint duo suppositа personalia. ¶ Ad tertium negatur consequētia. Neque enim Pater est duplex principiū, neque habet duplicem virtutem, sed vnicam tantum virtutem habet,quæ respectu Filij est generatiua,& respectu Spiritus sancti est spiratiua. ¶Ad quartum negatur primo, quòd in illo casu Pater & Filius essent duo homines, vt S. Tho. videtur negare in 3.p.q.3. art.6. Respondetur secundò negando consequentiam. Quia humanitas aduenit extrinsecè suppositо diuino. Vnde quātum ad vnitatē vel multiplicationem habet se sicut se habēt accidētia respectu suppositi substātialis:est enim vnus artifex etiam si habeat plures artes, & essent duo artifices,etiā si haberent eadē numero artē.

DVbitatur circa solutionē ad primū D. Thomæ, An Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio necessariò,vel sub alijs verbis,An Pater & Filius producant Spiritum sanctum concomitanter & quasi per accidens,ad eum modum quo tres personæ producunt concomitanter & quasi per accidens omnes creaturas, eò quòd si sola esset vna persona,ab ea sola sufficienter producerentur. Scotus in 1.dist.12.q.1.existimat, Patrem & Filium Spiritum sanctum producere concomitanter & per accidens.

Et probat primò. Quia Pater habet virtutem spiratiuam vndequaque infinitam, ergo etiam si non esset Filius se solo produceret Spiritum sanctū. ¶ Secundò. Nam dato oppositо sequeretur, quòd Pater adiuuaretur à Filio & acciperet ab eo aliquam perfectionem, videlicet

Universidad de Deusto
Biblioteca

videlicet virtutem spirãdi Spiritum sanctum. ¶ Tertiò. A
Propterea quòd Pater habet infinitam virtutem generatiuam se solo producit Filium, sed etiam habet infinitam virtutem spiratiuam, ergo &c. ¶ Quartò. Quia tres personæ diuinæ habent eandem virtutem; concomitanter & quasi per accidens creant, sed etiam Pater & Filius habent eandem virtutem spiratiuam, ergo &c.

Ad hæc argumenta respondetur quòd multa sunt, quæ Deus non potest efficere non propter imbecillitatem aut impotentiam, sed quia repugnat ex parte facti. Sicut non potest Deus efficere actum vitalem sine potentia vitali, nec duo contradictoria simul vera. Sed hoc non prouenit ex eius impotentia aut imbecillitate, sed quia à parte rei repugnat fieri. Non dissimiliter B
Spiritus sanctus necessario procedit à Patre & Filio nõ concomitanter, quia repugnat quòd sit à Patre solo. Repugnat (inquam) si loquamur de Spiritu sancto, secundum quod est tertia persona distincta à Patre, sicut modò est. Nam si supponamus Spiritũ sanctum procedere à solo Patre, iam superius diximus esse eandem personam cum Filio. Vnde D. Tho. in solutione ad primum, & vbicunque loquitur de hac re incõfuse tenet, Spiritum sanctum procedere per se à duabus personis. Idem censet Alexander Alens. 1. parte quæstione 43. articulo. 4. membro vltim. & est communis sententia Sanctorum. Augustl. lib. 6. de Trinitate cap. 5. Richar. C
de Sancto Victore libro. 3. de Trinitate cap. 11. qui omnes appellant Spiritum sanctum nexum, vnionem & communionem Patris & Filij. Quod insinuat Paulus 2. ad Corinthios 13. dum inquit, Gratia domini nostri Iesu Christi & charitas Dei & communicatio sancti Spiritus, &c. Vbi communicationem dicit Spiritum sanctum, scilicet Patris & Filij. Et omnes Theologi cum hoc assensu appellant Spiritum sanctum mutuum amorem, & dicunt procedere ex mutuo amore Patris & Filij. Denique Spiritus sanctus procedit per modum amoris, amor autem procedit ex præconceptione intellectus, quæ verbum est, ergo procedit Spiritus sanctus necessariò à Filio, & cum supra probatum D
sit distingui realiter à Patre & Filio, consequens est Spiritum sanctum necessariò procedere à Patre & Filio tanquã à duabus personis, sed tãquã ab vno principio.

† ¶ Et per hoc patet ad argumenta Scoti. Ad primum enim respondetur negando consequentiam, quia intrinsecè in definitione spirantis includitur quod habeat verbum, vel sit verbum. ¶ Ad secundum argumentũ nego consequentiam; sed solum sequitur, quod Pater necessario producat Verbum ad hoc quod producat Spiritum sanctum, sed vtrumque habet à seipso. ¶ Ad tertium similiter negatur consequentia; quia virtus spiratiua non exercetur nisi præsuppositа cognitione, per quam generatur Filius. ¶ Ad quartum argumentum respondetur. Primò, nego maiorem, si loquamur de ipso Deo secundùm quod verè est in se trinus in personis. Non enim est verus Deus nisi trinus: nec creator nisi in tribus personis existens, quare non concomitanter & per accidens creant tres personæ: quia per se sunt vnus Deus creator. At vero si loquamur nostro modo intelligendi, nego consequentiam. Ratio est, quia vna persona non potest intelligi spirare nisi producens verbum vel sit verbum. Sed vnus Deus subsistens secluſa per intellectum Trinitate potest intelligi creare & ad extra producere.

QVÆSTIO XXXVII.
De nomine Spiritus sancti, quod est amor.

DEINDE quæritur de nomine Amoris.
¶ Et circa hoc quæruntur duo.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

1 dist. 31. art. 3. q. 1. 27. q. 1. 2. q. 1. Et ver. art. 2. † lib. 11. Trd. ca. ante no tom. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd amor non sit propriũ nomen Spiritus sancti. Dicit enim Aug. † 15. de Trinit. Nescio cur sicut sapientia dicitur & Pater & Filius & Spiritus san. & simul omnes non tres, sed vna sapientia: nõ ita & charitas dicatur Pater & Filius & Spiritus sanct. & simul omnes vna charitas. Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur & de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personæ. Ergo hoc nomen, Amor, non est proprium Spiritus sancti.

¶ 2 Præterea. Spiritus sanct. est persona subsistẽs: sed amor non significatur vt persona subsistens, sed vt actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus sancti.

Ca. 4. 1. & pro nõ re ante Sab.

¶ 3 Præterea. Amor est nexus amãtium: quia secundum Dion. * 4. cap. de diui. nom. est quædam vis vnitiua: sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio (sicut ostensum est †) videtur q̃ non sit amor aut nexus Patris & Filij. Q. 3

¶ 4 Præterea. Cuiuslibet amãtis est aliquis amor: sed Spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, & spiritus à spiritu. Quod est inconueniens.

Homil. in Euã circa pri cip. Ioã.

SED contra est quod Gregor. dicit in * Homil. Pentecostes, Ipse Spiritus sanctus est amor.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen amoris in diuinis sumi potest essentialiter & personaliter. Et secundùm quod personaliter sumitur, est propriũ nomen Spiritus sanct. sicut verbum est proprium nomen Filij. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd cùm in diuinis, vt supra ostensum * est, sint duæ processiones: vna per modum intellectus, quæ est processio verbi: alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris: quia prima est nobis magis nota ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinuenta, nõ autem in processione voluntatis. Vnde & quibusdã circumlocutionibus vtimur ad significandam personam procedentem: & relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem & processionis & spirationis nominibus nominantur, vt supra dictum † est: quæ tamen sunt magis nomina originis; quàm relationis secundùm proprietas. in vocabuli. Et tamen similiter secundùm vtranque processionem considerare oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquã intelligit, prouenit quædam intellectualis cõceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rem aliquã amat; prouenit quædam impressio (vt ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in

Q. 27. 2. 1. 2. Q. 37. 4. ad 1.

esse in amante, sicut & intellectũ in intelligẽte: ita cùm aliquis seipsum intelligit & amat est in seipso; non solum per identitatẽ rei, sed etiã vt intellectum in intelligente, & amatũ in amãte. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinuenta ad significandũ respectum intelligentis ad rem intellectã, vt patet in hoc quod dico intelligere. Et sunt etiã alia vocabula adinuenta ad significandum processum intellectualis cõceptionis, scilicet dicere, & verbum. Vnde in diuinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia nõ importat habitudinẽ principij verbi ad ipsum verbũ procedẽs: sed verbũ personaliter dicitur, quia significat id quod procedit. Ipsum verò dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinẽ principij verbi ad verbũ ipsum. Ex parte autẽ voluntatis præter diligere & amare, quæ importãt habitudinẽ amantis ad rem amatam, nõ sunt aliqua vocabula imposita, quę importãt habitudinẽ ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ quę prouenit in amãte ex hoc quòd amat suum principiũ aut ecõuerso. Et ideo propter vocabulorũ inopiã huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris & dilectionis, sicut si verbum nominaremus intelligẽtiã cõceptã, vel sapiẽtiã genitã. Sic igitur inquantũ in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amãtis ad rẽ amatã amor & diligere essentialiter dicũtur, sicut intelligentia & intelligere. Inquantũ verò his vocabulis vtimur ad exprimẽdã habitudinẽ eius rei quę procedit per modũ amoris ad suũ principiũ & ecõuerso: ita quòd per amorẽ intelligatur amor, procẽdẽs, & per diligere intelligatur spirare amorem procedẽtẽ, sic amor est nomẽ personæ, & diligere vel amare est verbũ notionale, sicut dicere vel generare.

AD primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de charitate secundum quòd essentialiter sumitur in diuinis, vt dictum * est.

AD secundum dicendum, q̃ intelligere & velle & amare licet significentur per modũ actionũ transeuntium in obiecta: sunt tamẽ actiones manentes in agentibus (vt supra dictũ est †) ita tamen q̃ in ipso agente important habitudinẽ quandam ad obiectum. Vnde amor etiã in nobis est aliquid manens in amãte, & verbum cordis manens in dicente: tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatã. Sed in Deo in quo nullum est accidens plus habet: quia tam verbũ quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur, quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quicquã aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam: sicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

AD tertiũ dicẽdũ, q̃ Spũs sanctus dicitur esse nexus Patris & Filij inquãtum est amor: quia cùm Pater amet vnica dilectione se & Filiũ, & econuerso, importatur in Spiritu sancto (prout est amor) habitudo Patris ad Filiũ, & ecõuerso, vt amãtis ad amatũ. Sed ex hoc ipso q̃ Pater & Filius se mutuo amãt, oportet q̃ mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab vtroq; procedat. Secundum igitur originẽ Spiritus sanctus nõ est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secũdum verò prædictã habitudinẽ est medius nexus duorũ ab vtroque procedens.

AD quartum dicendum, quòd sicut Filio licet intelligat, non tamen sibi cõpetit producere verbũ quia intelligere conuenit ei vt verbo procedẽti: ita licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen conuenit ei quòd spiret amorem, quòd est diligere no-

tionaliter sumptũ: quia sic diligit essentialiter vt amor procedens, non vt à quo procedit amor. A

SVMMA ARTICVLI.

Prima cõclusio. Amor aliquãdo accipitur essentialiter pro actu amandi, aliquãdo notionaliter pro eo quod procedit per modum amoris. ¶ Secunda conclusio. Amor notionaliter seu personaliter est nomen propriũ Spiritus sancti. Vtraque conclusio probatur sumpta proportione ex processione diuina per modũ intellectus, & ex his, quæ reperiuntur in ipsa.

COMMENTARIVM.

PRO intelligẽtia huius articuli oportet in memoriam reuocare ea quæ diximus q. 27. & præterea oportet adnotare cũ Caietano, quòd D. Thomas non ponit in hoc articulo duos amores in Deo, vnum essentialem, & alterum notionalem, vt vane arbitratur Aureolus. Sed ponit amorẽ essentialem & notionalem distinctos secundum rationem, sicut dicere & intelligere, sicut essentia diuina & Spiritus sanctus. B

ARTICVLVS II.
¶ Vtrùm Pater & Filius diligant se Spiritu sancto.

1 dist. 14. q. 1. ar. 1. cor. Et d. 32. q. 1. artl. 1. Et 4. 66. c. 23. fin. & po. q. 2. ar. 9. 11. † Lib. 7. de tri. ca. 1. in fin. præsertim, tom. 3. † art. præce dent. & q. 27. artl. 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur q̃ Pater & Filius nõ diligãt se Spiritu sancto. Aug. enim in † 7. de Trini. probat q̃ Pater nõ est sapiẽs sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiẽtia genita ita Spiritꝰ sanctus est amor procedẽs, vt dictũ est †. Ergo Pater & Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

¶ 2 Præterea. Cum dicitur, Pater & Filius diligũt se Spiritu sancto: hoc verbum, diligere, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter: quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio. Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter: quia pari ratione posset dici quòd Pater & Filius spirant Spiritu sancto, vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hęc est vera, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

¶ 3 Præterea. Eodẽ amore Pater diligit Filiũ & se & nos. Sed Pater nõ diligit se Spiritu sancto: quia nullus actus notionalis reflectitur super principiũ actus. Non enim potest dici q̃ Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiã nõ potest dici q̃ diligat se Spiritu sancto, secũdum quòd diligere sumitur notionaliter. Itẽ amor quo diligit nos nõ videtur esse Spiritus sanctus: quia importatur respectus ad creaturam: & ita ad essentiã pertinet. Ergo & hæc est falsa, Pater diligit Filiũ Spiritu sancto.

li. 6. de tri. ca. 5. circa prin. to. 3

SED contra est quod August. dicit * 6. de Trinit. quòd Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitorem̃que suum diligit. E

RESPONDEO dicendũ, q̃ circa hãc quæstionem difficultatẽ affert, q̃ cùm dicitur Pater diligit Filiũ Spiritu sancto, cùm ablatiuus cõstruatur in habitudine alicuius causæ, videtur q̃ Spiritus sanctus sit principiũ diligẽdi & Patri & Filio: quod est omnino impossibile. Et ideo quidã dixerunt hanc esse falsam, Pater & Filius diligũt se Spiritu sancto. Et dicũt hanc esse retractatã ab † August. in suo simili. cùm scilicet retractauit illã, Pater est sapiẽs sapientia genita. Quidam verò dicunt q̃ est propositio impropria: & est sic exponenda,

li. 1. retrac. cap. 26. alt quantulum à prin. to. 8.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Pater diligit Filiũ Spiritu sancto, id est, amore essentiali, A quo appropriatur Spiritus sanctus. Quidam verò dixerunt q̃ ablatiuus iste cõstruitur in habitudine signi: vt sit sensus, Spiritus sanctus est signũ q̃ Pater diligat Filiũ, inquantũ procedit ab eis Spiritus sanctus vt amor. Quida verò dixerũt q̃ ablatiuus iste cõstruitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater & Filius se inuicẽ diligunt. Quidã verò dixerunt q̃ cõstruitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquiùs ad veritatẽ accessérũt. Vnde ad huius euidentiam sciendum est, q̃ cùm res communiter denominentur à suis formis, sicut album ab albedine, & homo ab humanitate: omne illud à quo aliquid denominatur, quantũ ad hoc habet habitudinem B formæ. Vt si dicã, iste est indutus vestimẽto, iste ablatiuus construitur in habitudine causæ formalis, quanuis non sit forma. Contingit autẽ aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, nõ solum sicut agẽs actione, sed etiã sicut ipso termino actionis qui est effectus quãdo ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim q̃ ignis est calefaciens calefactione: quanuis calefactio non sit calor qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus quòd arbor est florens floribus: quanuis flores nõ sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secũdùm hoc ergo dicendum, q̃ cùm diligere in diuinis dupliciter sumatur, essentialiter, scilicet & notionaliter; secũdùm quòd essen- C

Lib. 15. de trin. cap. 7. inter principiũ & medium, to. 3.

tialiter sumitur: sic Pater & Filius nõ diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Vnde Aug. in * 15. de Trinit. Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filiũ, nec Spiritũ sanct. diligere, nisi per Spiritum sanctum? Et secundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secũdùm verò quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quàm spirare amorem, sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens verbo vel Filio se & creaturam. Et Pater & Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, & se & nos.

A D primũ ergo dicendũ, q̃ esse sapientẽ vel intelligentẽ in diuinis non sumitur nisi essentialiter. Et ideo D non potest dici q̃ Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur nõ solum essentialiter, sed etiã notionaliter. Et secũdùm hoc possumus dicere quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, vt dictum est.

In corp. ar.

A D secundum dicendum, quòd quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione & ab effectu: sicut possumus dicere quòd arbor est florens floritione & floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum E ab actione. Non enim dicimus, quòd arbor producit florẽ flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, spirat vel generat, importatur actus notionalis tantũ. Vnde nõ possumus dicere q̃ Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autẽ dicere q̃ Pater dicit verbo tanquã persona procedẽte, & dicit dictione tanquã actu notionali: quia dicere importat determinatam personã procedentem: cùm dicere sit producere verbum. Et similiter diligere prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici q̃ Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam persona procedente, & ipsa dilectione tanquã actu notionali.

A D tertium dicendũ, q̃ Pater nõ solum Filium, sed etiã se & nos diligit Spiritu sancto: quia (vt dictũ est †) In ista ar.
diligere prout notionaliter sumitur, non solum importat productionẽ diuinæ personæ, sed etiã personã productam per modum amoris, qui habet habitudinẽ ad rem dilectam. Vnde sicut pater dicit se & omnẽ creaturam verbo quod genuit, inquantũ verbum genitũ sufficienter repræsentat patrem & omnem creaturã: ita diligit se & omnẽ creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit vt amor bonitatis primæ, secundùm quam pater amat se & omnem creaturam. Et sic etiã patet quod respectus importatur ad creaturam & in verbo & in amore procedente quasi secundario, inquantum scilicet bonitas & veritas diuina est principium intelligendi & amandi omnem creaturam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si diligere accipiatur essentialiter. Pater & Filius non se diligunt Spiritu sancto. Probatur. Quia se diligunt sua essentia.

Secunda conclusio. Si diligere accipiatur notionaliter Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

COMMENTARIVM.

MAgister Sententiarum in 1. d. 32. dicit, quæstionem huius articuli continere altitudinem C nimiæ profunditatis, & ideo reliquit illã inquisitam. Similiter Doctores Scholastici eadẽ distinctione diuersis vijs procedunt. Nam Durandus dicit, istam propositionem, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, esse impropriam & in rigore sermonis falsam. Est autem vera (inquit) in isto sensu, quòd Pater & Filius diligunt se amore essentiali qui appropriatur Spiritui sancto. Scotus idem dicit, scilicet esse impropriam locutionem & esse verã in isto sensu, q̃ Spiritus sanctus est signũ dilectionis diuinæ. Et pari ratione posset cõcedere, quòd Pater & Filius diligunt se creaturis, quod est absurdũ. Sed D. Thomas absolutè & in proprio sensu concedit hanc propositionem. Quam etiam cõcedunt D multi ex Sanctis, specialiter D. August. lib. 6. de Trin. cap. 5. & lib. 15. ca. 7. Richar. de Sanct. Vict. D. Bernar. Hiero. in commen. super Psal. 13. & 17. & alij, quos refert Magist. in dist. 10. & 32. primi libri. Neque obstat id quod aliqui dicunt D. August. retractasse in simili hanc propositionem, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. Nam retractauit istam, Pater est sapiens sapientia genita 1. lib. retract. c. 26. quã dixerat in lib. 83. quæst. q. 23. Ex quo inferunt, quòd virtualiter retractauit istã, de qua loquimur, cum sit æqualis ratio de vtraque. Sed D. Augustinus nunquam meminit propositionis quæ pertinet ad præsentẽ disputationẽ in suis retractationibus. Et quãdo retractasset illã, tot sunt sancti Patres qui E illã cõcedunt, vt necesse esset & cõcedere & defendere illam. Et ideo pro expositione aduertendum est, quod secundum rem compertissimum est, Patrem & Filium se diligere, & ex dilectione illa vt actus notionalis est, procedere Spiritum sanctum. Cæterum quæstio est de proprietate sermonis, vtrum in sensu proprio concedenda sit prædicta propositio. Secundo notandum est, quòd amare seu diligere in diuinis tripliciter accipitur. Vno modo essentialiter pro actu amandi secundùm quod dicit habitudinem amãtis ad rem amatam. Secundo modo purè notionaliter, & est idẽ quod spirare. Et isto pacto Spiritus sanctus non diligit, sed tantum

tantum Pater & Filius. Tertio modo diligere includit A aliquid essentiale, & aliquid notionale, & sic diligere est diligendo producere Spiritum sanctum sicut Pater intelligendo producit Filium. Ista fundamenta simul & prima conclusio D. Thomæ citra controuersiam accepiantur ab omnibus catholicis.

Sed secundam conclusionem D. Tho. vehementissimè impugnant Scotus & Durandus in 1. d. 32. q. 1. ¶Primò. Nam D. Augustinus retractauit istas propositiones, Pater est sapiens sapientia genita, Pater intelligit se Filio, ne compelleretur concedere, Patrem accipere aliquam perfectionem à Filio, ergo propter eandem rationem deberet negare hanc propositionẽ, Pa- B ter & Filius diligunt se Spiritu sancto. ¶Secundò. Nam fundamentum probationis D. Tho. qua probat secundam conclusionem est falsissimum, ergo. Probatur antecedens. Etenim fundamentũ hoc est. Quotiescunque datur aliquis effectus immediatus alicuius actionis, quem intrinsecè includit talis actio, tunc agens denominatur ab effectu, sicut dicitur arborem florere floribus. Contra. Sequitur ex fundamento, has propositiones esse concedendas, ædificator ædificat ædificio, Pater generat Filio, Pater & Filius spirant Spiritu sancto: quas tamen propositiones commune Theologorum iudicium abhorret. Probatur sequela. Quia in omnibus his propositionibus sit denominatio ab effectu C immediato actionis incluso in eiusdem actionis conceptu. Confirmatur. Nam verbum florere neutrum est & non dicit transitionem, ergo non adducitur ad propositum, cùm respectu eius nullus importetur effectus. ¶ Tertiò. Diligere notionaliter est spirare, vt patet ex dictis à D. Tho. in corpore articuli, sed falsissimũ est dicere, quòd Pater & Filius spirant se Spiritu sancto, ergo falsum est dicere, quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. ¶ Quartò. Nam sequitur, quòd pari ratione cõcedendum esset, quòd Pater & Filius diligunt Spiritum sanctum Spiritu sancto. Consequens est falsum, quia sit sensus, quòd Pater & Filius producunt D Spiritum sanctũ Spiritu sancto. ¶Quintò. Nam actus notionales nunquam reflectuntur supra sua principia. Non enim dicimus, quòd Pater generat se, neque quòd Filius spirat se, ergo si diligere sumatur notionaliter, nõ possumus dicere, quòd Pater & Filius diligunt se, & ex consequenti, neque q̃ diligunt se Spiritu sancto.

His argumentis Scotus & Durandus & eorũ sectatores arbitrantur omnino labefactare secundã conclusionem Diui Thomæ: quinimò doctissimus Torres inter aliquos Thomistarum, licet concedat conclusionem, dicit tamen se nescire soluere argumẽta facta contra conclusionem. Et ideò respondet ipse q̃ ista propositio, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, vera est & propria; illæ verò adductæ in argumento secundo falsæ: quia proprietas locutionis desumenda est ex cõmuni modo loquẽdi Sanctorum, qui admittunt priorem propositionem, & reijciunt reliquas. Nihilominus verissima est sententia D. Thomæ, & quantum ad conclusionem & quantum ad rationem. Et ideo respondetur ad argumenta sigillatim.

AD primum argumentum negatur consequẽtia. Quia intelligere in diuinis solum sumitur essentialiter: & ideò omnes illæ propositiones sine distinctione sunt falsæ: at verò diligere sumi potest & essentialiter & notionaliter. ¶ Ad secundum negatur

sequela. Pro quo aduerte, quòd actiones sunt in duplici differentia. Quædam sunt inter quas & obiectum quod vltimò attingitur, mediat vel mediare significatur aliquis effectus immediatus & proximus ipsarum: sicut inter ignem & lignum calefactum mediat calor, qui est effectus immediatus & proximus calefactionis: & in huiusmodi actionibus agens denominatur ab actione & ab effectu. Nam dicimus quòd ignis calefacit calefactione & calore, quòd Petrus narrat verbo res gestas Romæ. Non dissimiliter in diuinis dicimus, quod Pater dicit se verbo, diligit se Spiritu sancto. Aliæ verò sunt actiones, inter quas & obiectum quod vltimò attingitur, nullus mediat effectus, neque mediare significatur: & tunc agens non denominatur ab effectu, sed tantum ab actione. Et ita dicimus, quòd ædificator ædificatione ædificat, non ædificio. Petrus generatione generat hominem, sed non homine. Et in diuinis Pater & Filius non spirant se Spiritu sancto, licet spirent Spiritum sanctum, & Pater æternus non generat filium Filio, licet generet Filium. Quòd si aliquis inquirat rationem huius differentiæ. Respondetur cum Caietano, quòd diuersus modus significandi terminorum facit vt diuersis modis sit loquendum. Secundò respondetur, quòd cùm omne agens denominetur ab actione, & in actionibus primi generis effectus ille immediatus potius se teneat ex parte actionis, quàm ex parte obiecti vltimi (maximè si actiones immanentes sint) hinc fit, quòd sicut agens denominatur à talibus actionibus, ita denominatur ab earum effectu, quod non contingit in actionibus secũdi generis. ¶ Ad tertium respondetur negando consequẽtiam. Non enim fit sensus adductus in argumento, sed iste, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, tanquam persona procedente per modũ amoris, & diligunt se dilectione tanquam actu notionali. Sicut Pater dicit se & omnia verbo, tanquam persona procedente, & dicit se dictione tanquam actu notionali. Neque est modus dicendi inusitatus. Etenim dicimus, arborem florere floribus, & ignem calefacere calore seu calefactione. Alij respondent aliter huic argumento, scilicet, quòd si diligere accipiatur purè notionaliter, falsa est secũda conclusio D. Thomæ, sed debet accipi notionaliter simul includendo aliquid essentiale: & tunc sit sensus, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, id est, diligendo se producunt Spiritum sanctum. Quemadmodum dicimus, quòd Pater dicit se verbo, id est, intelligendo se producit verbum. Similiter respondetur ad quartum argumentum. ¶ Ad quintũ respondetur primò, quòd illud antecedens; Actus notionales nunquam reflectuntur supra sua principia, verũ est si sensus sit, quòd E nunquam producunt sua principia. Cæterum actus notionales bene reflectuntur supra sua principia tanquam supra obiectũ cognitionis vel amoris. Et in hoc sensu cõceditur à sanctis, quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. Itaque illud relatiuum, se, non refert obiectum productũ, sed refert obiectum ad quod aliqui actus notionales dicũt habitudinẽ tanquã ad principium. Secundò respondetur, non esse inconueniens quòd actus notionales reflectantur supra sua principia, qua parte actus notionales includunt aliquid essentiale: & tunc, vt dictum est, in ista propositione sit sensus, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, id est, diligendo se producunt Spiritum sanctum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ Denique aduerte circa solutionē ad quintum, quòd Pater & Filius diligunt se & essentiam diuinam & Spiritum sanctū Spiritu sancto, imò & creaturas. Quemadmodum enim Pater dicit se & omnia verbo, ita Pater & Filius diligunt se & omnia Spiritu sancto.

QVÆSTIO XXXVIII.
De nomine Spiritus sancti, quod est donum.

CONSEQVENTER quæritur de dono.
¶ Et circa hoc quæruntur duo.

200 ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrū donū sit nomen personale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd donū non sit nomē personale. Omne enim nomē personale importat aliquā distinctionē in diuinis. Sed nomē doni, non importat aliquā distinctionē in diuinis. Dicit enim Aug. * 15. de Trin. quòd Spiritus sanct. ita datur, sicut Dei donū: vt etiā seipsum det, sicut Deus. Ergo donum non est nomen personale.

Lib. 15. de tri. c. 19. à med. to. 3.

¶ 2 Præterea. Nullum nomen personale cōuenit essentiæ diuinæ. Sed essentia diuina est donum quod Pater dat Filio, vt patet per Hilar. * 8. de Trinit. Ergo donum non est nomen personale.

lib. 8. circa medium & paulo post. † colligitur ex lib. 4. c. 19. à med. & libro. 3. cap. 21.

¶ 3 Præterea. Secūdum Dam. † nihil est subiectū aut seruiens in diuinis personis. Sed donum importat quandam subiectionē, & ad eum cui datur, & ad eum à quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

¶ 4 Præterea. Donum importat respectū ad creaturam. Et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, vt Pater & Filius. Ergo donum non est nomen personale.

Lib. 15. de Tri. c. 19. à medio, tomo. 3.

SED contra est quod August. † dicit 15. de Trin. Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro: sic donū Spiritus sanctus nihil aliud est quā Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo & donum.

RESPONDEO dicendū, quòd in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donatur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinē & ad id à quo datur, & ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo nisi esset eius: & ad hoc alicui datur vt eius sit. Persona autem diuina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut filius est patris: vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè possumus vti vel frui vt volumus. Et per hunc modum diuina persona non potest haberi nisi à rationali creatura Deo cōiuncta. Aliæ autem creaturæ moueri possunt à diuina persona: non tamen sic quòd in potestate earum sit frui diuina persona, & vti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura: vt putà cum sic fit particeps diuini verbi & procedentis amoris vt possit liberè Deum verè cognoscere & rectè amare. Vnde sola creatura rationalis potest habere diuinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propria virtute peruenire: vnde oportet quòd hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur quòd aliunde habemus. Et sic diuinæ personæ cōpetit dari & esse donum.

AD primum ergo dicendum, q̄ nomen, doni, importat distinctionē personalem secundùm quod donū dicitur esse alicuius per originē. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum inquantū est suiipsius vt potens se vti, vel potius frui: sicut & homo liber dicitur esse suiipsius. Et hoc est quod Augustin. dicit super Ioan. Quid tam tuū est quàm tuæ? Vel dicendū & meliùs, q̄ donū oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Vno modo per modū idētitatis, sicut dicit Aug. super Ioan. Et sic donū nō distinguitur à dāte, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur q̄ Spiritus sanct. dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius vt possessio vel seruus. Et sic oportet q̄ donum essentialiter distinguatur à dante. Et sic donū Dei est aliquid creatū. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originē tantum. Et sic Filius est Patris, & Spiritus sanctus vtriusque. Inquantū ergo donū hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, & est nomē personale.

AD secundum dicēdum, quòd essentia dicitur esse donum patris primo modo: quia essentia est patris per modum identitatis.

AD tertium dicendum, quòd donum secundùm quod est nomen personale in diuinis, non importat subiectionem: sed originem tantum in comparatione ad dantem. In cōparatione verò ad eum cui datur, importat liberum vsum vel fruitionem, vt dictum † est.

In comp.

AD quartum dicendum, quòd donum nō dicitur ex eo quòd actu datur, sed inquantum habet aptitudinem vt possit dari. Vnde ab æterno diuina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale: sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personæ, vt supra dictum † est.

Q. 13. ar. 4. & 8. 1. art. 3. ad 2.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

ARTICVLVS II.
¶ Vtrùm donum sit proprium nomen Spiritus sancti.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd donum non sit proprium nomen Spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quòd datur. Sed sicut dicitur Isa. 9. Filius datus est nobis: ergo esse donum conuenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2 d. 1. q. 1. ar. 1. 1. Et. 17. 7 metaph. t. 3.

¶ 2 Præterea. Omne nomen proprium alicuius personæ significat aliquam eius proprietatem: sed hoc nomen, donum, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo donum nō est proprium nomen Spiritus sancti.

¶ 3 Præterea. Spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

SED contra est quod Augustin. dicit in * 4. de Trinit. Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre & Filio procedere. Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit à Patre & Filio. Ergo & donum est proprium nomen Spiritus sancti.

li. 4. de c. 20. 21. dicto princ.

RESPONDEO dicendum, quòd donū secundùm quod personaliter sumitur in diuinis, est proprium nomen Spiritus sancti. Ad cuius euidentiā sciendū est, quod

quòd donū propriè est datio irredibilis, secūdum Philosophum, id est, quòd nō datur intentione retributionis. Et sic importat gratuitā donationē. Ratio autē gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonū. Primum ergo, quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Vnde manifestum est, quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Vnde cùm Spiritus sanct. procedat vt amor (sicut iam dictū * est) procedit in ratione doni primi. Vnde dicit Aug. † 15. de Trin. quòd per donū quod est Spiritus sanct. multa propria dona diuiduntur membris Christi.

Q. 37. ar. 1 Filius. 15. de tribus. 19. ante med. tomo. 3.

AD primum ergo dicendū, quòd sicut Filius, quia procedit per modū verbi, quod de ratione sua habet q̄ sit similitudo sui principij, dicitur propriè imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri: ita etiā Spiritus sanctus quia à Patre procedit vt amor, dicitur propriè donū, licet etiā Filius detur. Hoc enim ipsum, q̄ Filius datur, est ex patris amore, secundùm illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mūdum, vt Filium suum vnigenitū daret.

AD secundum dicendum, q̄ in nomine doni importatur quòd sit dantis per originē. Et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

AD tertium dicendum, quòd donum antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cùm autem iam datum est, tūc hominis est vel spiritus vel datum.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

DE doctrina horum articulorū disputat Magister in 1. d. 18. & Doctores ibidem. D. August. lib. 5. de Trinit. à cap. 11. vsque ad 17. & lib. 15. cap. 19. Et pro intelligentia aduertenda est primò differentia inter donum & datum: nam donum non necessario dicit actum, sed dicit aptitudinem vt donetur, aptitudinē, inquam, propinquam non remotā. Si enim quis habeat rem pretiosam, quam nulli statuat donare, illa res non dicitur donum. Ex quo colligitur Spiritum sanctum ab æterno esse donum in ordine ad creaturas, vt expresse docet D. August. vbi suprà cap. 14. 16. & 17. Secundò colligitur ex hoc, non bene dixisse Gabrielem & Ocham, q̄ Spiritus sanctus ab æterno est donatus. Nam q̄ nō sit donatus creaturis, patet. Quòd verò non donetur Patri & Filio, probatur. Quia Filius nihil donat Patri. Quòd verò Pater nō donauerit Spiritum sanctum Filio, ex definitione donationis patet, quæ debet esse gratuita & liberalis; at omnia, quæ confert Pater Filio, necessariò nō liberè confert: ergo. Quæ ratio adducitur à Magistro, & bene, ad probandum, q̄ donum non potest esse nisi in ordine ad creaturas, & non in ordine ad diuinas personas. ¶ Secundò aduertendum est, quòd donum accipitur tripliciter. Vno modo, pro omni re quæ gratiosè donatur & confertur. Et isto pacto omnes tres personæ diuinæ & essentia sunt donū, vt testatur D. Hilarius lib. 8. de Trinit. & sic donū est nomen essentiale, vt expresse concedit Diuus Thomas art. 1. ad 2. Secundo modo accipitur donum pro re quæ gratiosè cōfertur, sed est distincta à donāte realiter. Et sic est nomē personale conueniens tantum Filio & Spiritui sancto. Et de Filio quidē Isai. 9. dicitur,

A Filius datus est nobis. De Spiritu sancto, Ioan. 14. Ego rogabo Patrem, & alium paracletū dabit vobis. Et post pauca. Spiritus autē sanctus, quē mittet Pater in nomine meo. Tertio modo accipitur donū pro eo quod gratiosè cōfertur & est prima ratio donandi & primū donum. Tale donū est Spiritus sanctus qui procedit à Patre & Filio per modū amoris, qui amor est prima ratio donandi & primū donū. Etenim id quod primo donamus, amor est, & deinde ratione amoris cōferūtur alia dona. Quapropter Spiritus sanctus, qui procedit per modū amoris, specialiori ratione dicitur donū, magis quàm Filius; vt dicit D. August. vbi suprà. Quemadmodū enim quanuis Spiritus sit similis Patri, & Filius similiter; tamē quia Filius procedit per modū similitudinis ex vi suæ processionis, & non Spiritus sanctus, ideò Filius dicitur imago, & non Spiritus sanctus. Non dissimiliter, quanuis Filius sit donum, tamen quia Spiritus sanctus procedit per modum amoris, qui est prima ratio donandi & primum donum, ideò potiori ratione dicitur donum Spiritus sanctus, & non Filius. Et isto tertio modo est nomē personale & proprium Spiritus sancti. Quòd si quis obijciat. Donum non importat aliquam proprietatē personalem Spiritus sancti, ergo non est nomen personale. Respondetur, q̄ donum dicit triplicē relationem. Prima est ad creaturas, & ratione huius non constituitur persona Spiritus sancti. Secunda est, q̄ sit prima ratio amandi, & neq; isto modo constituitur persona Spiritus sancti: quia amor, qui est prima ratio amandi in diuinis est amor essentialis quo nulla persona constituitur. Tertia relatio est originis à donante: & sic cōstituitur Spiritus sanctus tanquā persona procedēs à Patre & Filio per modum amoris.

B ¶ Tertio nota illa verba quæ dicit D. Tho. art. 2. scilicet quòd Spiritus sanctus procedit vt amor, malè vexare Capreolum & Caiet. vtrùm accipiatur ibi amor essentialiter, an notionaliter. Sed responsio facilis est, dicendo, quòd amor accipitur ibi in communi & in vniuersali: cuius est duplex proprietas: vna, quò procedit à

C voluntate: altera, quod est primū donum. Et quia hæc omnia appropriantur Spiritui sancto, iure optimo dicitur, quod persona Spiritus sancti procedit vt amor, & quòd donum est nomen personale & proprium Spiritus sancti. Qui plura desiderat scire de nominibus Spiritus sancti legat Gregorium Nazian. libro 5. suæ Theologiæ circa finem.

QVÆSTIO XXXIX.
De personis ad essentiam relatis.

POST ea quæ de personis diuinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiā & ad proprietates & ad actus notionales, & de cōparatione ipsarū adinuicem.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm in diuinis essentia sit idē quod persona.

202 Supra q. 3. art. 3. Et 1. dist. 34. q. 1. art. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis, essentia nō sit idem quod persona. In quibuscunque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantum

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnũ suppositũ vnius naturæ, vt patet in omnibus substantijs separatis. Eorũ enim quæ sunt idẽ re, vnũ multiplicari nõ potest, quin multiplicetur & reliquum. Sed in diuinis est vna essentia, & tres personæ, vt ex * supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona. Q.39.art.4. Q.3.art.3.

¶ 2 Præterea. Affirmatio & negatio nõ verificantur de eodem. Sed affirmatio & negatio verificantur de essentia & persona: Nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona & essentia non sunt idem.

¶ 3 Præterea. Nihil subijcitur sibiipsi. Sed persona subijcitur essentiæ. Vnde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

SED contra est quod August. † dicit 7. de Trinit. Cum dicimus personã Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. li.7.de tri. ca.6.circa pricipiũ, tomo.3.

RESPONDEO dicendum, q̃ considerantibus diuinã simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatẽ. Ostensum * est enim supra, q̃ diuina simplicitas hoc requirit, q̃ in Deo sit idẽ essentia & suppositũ quod in substãtijs intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quia multiplicatis personis diuinis, essentia retinet vnitatem. Et quia vt * Boet. dicit; Relatio multiplicat personarum Trinitatẽ, posuerũt aliqui hoc modo in diuinis differre essentiã & personã, quarũ relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus, solum q̃ ad alterum sunt, & nõ q̃ res sunt. Sed (sicut supra † ostensum est) sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia diuina. Ex quo sequitur, q̃ in Deo nõ sit aliud essentia, quàm persona secundum rem, & tamen quod personæ realiter abinuicẽ distinguantur. Persona enim (vt dictũ est * supra) significat relationem prout est subsistens in natura diuina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationẽ habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet vna essentia & tres personæ. Boet.li.de tri.nõ procul à fine. Q.28.ar.1

AD primum ergo dicendum, quòd in creaturis nõ potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In diuinis autem relationes sunt subsistentes. Ideo secundùm quod habent oppositionẽ adinuicem, possunt distinguere suppositas: neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur abinuicẽ, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

AD secundum dicendum, quòd in quantum essentia & persona in diuinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de vno quod negatur de altero: & per consequens quòd suppositio vno non supponatur alterum.

AD tertium dicendum, quòd rebus diuinis nomina imponimus secundùm modũ rerum creatarum: vt supra dictum est. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subijcitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur subiecta vel supposita vel hypostases. Et propter hoc etiã diuinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundùm rem.

Conclusio. Essentia diuina & persona sunt idẽ secundùm rem, & differunt ratione.

COMMENTARIVM.

ISta conclusio est secundum fidem tenenda & definita est in concilio Niceno & in Constantinop. I. aduersus Arium cõgregato, & in Florentino, & habetur in cap. Firmiter de sum. Trin. & fide catholica. & in cap. Damnamus eodem titulo. Et probatur ex testimonio Ioan. 10. vbi Christus dominus dicit; Ego & Pater vnum sumus. & 1. Ioan. vlti. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum & Spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt. ¶ Præcipua disputatio in hoc articulo esset disserere, vtrùm ante omnem considerationem intellectus & ex natura rei, essentia diuina & persona distinguerentur. Sed hæc quæstio diligentissimè excussa est supra quæst. 28. art. 2.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm sit dicendum tres personas esse vnius essentiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit dicendũ, tres personas esse vnius essentiæ. Dicit enim Hilarius in † lib. de synodis, q̃ Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam verò, vnum. Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personæ non sunt vnius essentiæ. 203 1.dist.34.q. 1.arti.3. In fine 4. fo. à principio num. rati.

¶ 2 Præterea. Non est affirmãdum aliquid de diuinis quod autoritate Scripturæ sacræ non est expressum, vt patet per Diony. * 1. cap. de diui. no. Sed nunquam in scriptura sacra exprimitur, quòd Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum. Cap.1.par. rũ à principio, & par. 10 post illã repetitã.

¶ 3 Præterea. Natura diuina est idẽ quod essentia. Sufficeret ergo dicere q̃ tres personæ sunt vniꝰ naturæ.

¶ 4 Præterea. Non consueuit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ. Ergo neque cõuenienter videtur dici quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.

¶ 5 Præterea. Aug. † dicit quòd non dicimus tres personas esse ex vna essentia, ne intelligatur in diuinis aliud esse essentia & persona. Sed sicut præpositiones sunt transitiuæ, ita & obliqui. Ergo pari ratione nõ est dicendum, quòd tres personæ sunt vnius essentiæ. li.7.de tri. ca.6. post medi. tomo.3.

¶ 6 Præterea. Id quod potest esse erroris occasio, non est in diuinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ vnius essentiæ vel substantiæ, datur erroris occasio: Quia, vt Hilarius dicit in † lib. de synodo, vna substantia Patris & Filij prædicata, aut vnum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut diuisam vnam substantiã duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam quæ à duobus & vsurpata sit & assumpta. Non est ergo dicendum, tres personas esse vnius substantiæ. li. de synodo in fine fol. à principio num.

SED contra est quod August. dicit in † lib. 3. contra Maximinum, Quod hoc nomen, omousion, quod in concilio Niceno aduersus Arrianos fit matũ est, idẽ significat quod tres personas esse vnius essentiæ. Ll.1.cõtra Maximinum ca.14.à principio med. Q.11.ar.4. & 11.

RESPONDEO dicẽdum, quod (sicut supra dictum est *) intellectus noster res diuinas nominat: nõ secũdum modũ earum, quia sic eas cognoscere nõ potest, sed secundùm modũ in rebus creatis inuentum. Et quia in rebus sensibilibus à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam indiui-

indiuiduatur: & sic natura se habet vt forma, indiuiduũ autem vt suppositum formæ: propter hoc etiam in diuinis quantum ad modum significandi, essentia significatur vt forma trium personarum: dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque esse eius cuius est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinẽ hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicuius adiectiui, quod designat illam formam. Vt cum dicimus, ista mulier est egregiæ formæ, iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in diuinis multiplicatis personis nõ multiplicatur essentia, dicimus vnam essentiam esse trium personarum, & tres personas vnius essentiæ, vt intelligantur isti genitiui construi in designatione formæ.

AD primum ergo dicendum, quòd substantia sumitur pro hypostasi, & non pro essentia.

AD secundum dicendum, q̃ licet tres personas esse vnius essentiæ non inueniatur in Sacra scriptura per hæc verba: inuenitur tamẽ quantum ad hunc sensum Sicut ibi, Ego & pater vnum sumus. Et ego in Patre, & Pater in me est. Et per multa alia haberi potest idem.

AD tertium dicendum, quòd quia natura designat principium actus, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua vnius naturæ quæ conueniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia. Sed vnius essentiæ dici non possunt nisi quorum est vnum esse. Et ideo magis exprimitur vnitas diuina per hoc, quod dicitur quòd tres personæ sunt vnius essentiæ, quàm si diceretur quòd sunt vnius naturæ.

AD quartum dicendum, quòd forma absolutè accepta consueuit significari, vt eius cuius est forma, vt virtus Petri. Econuerso autem res habens formam aliquam non consueuit significari vt eius, nisi cùm volumus determinare siue designare formam. Et tunc requiruntur duo genitiui, quorum vnus significet formam, & alius determinationem formæ: vt si dicatur, Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur vnus genitiuus habens vim duorum genitiuorum: vt cùm dicitur, vis sanguinum est iste, id est effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia diuina significatur vt forma respectu personæ, conuenienter essentia personæ dicitur, nõ autem econuerso, nisi aliquid addatur ad designationẽ essentiæ, vt si dicatur quòd Pater est persona diuinæ essentiæ, vel quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.

AD quintum dicendum, quòd hæc propositio ex, vel de, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium actiuum. Aliquid tamen est sua forma, vt patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus, tres personas vnius essentiæ significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quàm persona: quod ostenderetur si diceremus tres personas ex eadem essentia.

AD sextum dicendum, quòd sicut Hilar. * dicit in lib. de synod. malè sanctis rebus præiudicatur: si quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si malè intelligitur omousion, quid ad me bene intelligentem? Sic ergo vna substãtia ex vna geniti proprietate, non sic autem ex proportione, aut ex vnione, aut ex communione.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Dicendum est vnam essentiam esse in tribus personis, & tres personas esse vnius essentiæ.

Secunda conclusio ad tertium. Melius explicatur vnitas diuina, si dicatur, quòd tres personæ sunt vnius essentiæ, quàm si dicatur, quòd tres personæ sunt vnius naturæ, licet vtrumque verè dicatur.

Tertia conclusio ad quintũ. Non est dicendũ, tres personas esse ex eadẽ essentia, nec de eadẽ essentia.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio est de fide, & habetur in Concilio Nicæno, vbi definitur, quòd Filius est Patri homusion, id est, eiusdem essentiæ. Et in Concilio Constantinop. definitur, q̃ Spiritus sanctus est cõsubstantialis Patri & Filio, hoc est, eiusdem naturæ. Et idẽ definitum est in cap. Firmiter. & in capit. Damnamus de summa Trinit. & fide catholica. ¶ Dubium est, An sicut est vnica essentia diuina, ita sit dicendũ, esse vnam tantũ definitionem in diuinis? Et videtur, q̃ sint plures definitiones. Nam Filius procedit per modum intellectus, Spiritus sanctus per modum voluntatis: sed modi procedẽdi adeo, diuersi diuersas exigunt definitiones, ergo &c. ¶ Secundò. In Patre diuersæ relationes sunt spiratio & paternitas. Nam Pater alia ratione Pater est, scilicet, quia habet Filium. & alia ratione spirator est, quia habet Spiritum sanctũ, ergo istæ relationes habẽt diuersas diffinitiones, aliàs si haberent tantum vnicam diffinitionẽ essent vnica relatio. ¶ Tertiò. Illa quæ tantum habent vnicam definitionem non distinguuntur, ergo si Pater & Filius habent tantùm vnicam definitionem, non distinguuntur.

In contrarium est conclusio, quòd *in diuinis est tantùm vna definitio*. Hoc expressè asserit Magister in 1. dist. 29. & D. Aug. lib. 6. de Trinit. ca. 10. & probatur. In diuinis est vnica tantũ essentia, ergo vnica tantũ definitio: etenim definitio de essentia assignatur. Secũdò. Verbũ est expressiuum definitionis, sed in diuinis est vnicum tantum verbum, ergo vnica tantùm definitio. Tertiò. Beati qui vident diuinã essentiam & Trinitatẽ personarũ, tantũ habent vnicã notitiam simplicẽ, ergo tantùm est vnica definitio. Itaque diuina essentia, quæ res simplicissima est propter infinitã sui perfectionẽ & eminentiã habet vnicã definitionẽ, quæ continet eminentia quadam absolutũ omne & omne respectiuum. Et argumenta in oppositũ tantum probant, esse definitiones partiales in diuinis & inadæquatas; vna tamen est adæquata & infinita (vt ita dicam) definitio.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

204 1.dist.42. art.2. 5.Et Boet. Tri. q.1.artl.4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, q̃ nomina essentialia (vt hoc nomen Deus) non prædicẽtur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur vt habens humanitatẽ, ita Deus significatur vt habens Deitatẽ. Sed tres personæ sunt tres habentes Deitatem. Ergo tres personæ sunt tres Dij.

Universidad de Deusto Biblioteca

¶ 2 Præterea. Genes. 1. vbi dicitur; In principio creauit Deus cœlum & terrã, Hebraica veritas habet, Elohim: quod potest interpretari dij siue iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarũ. Ergo tres personæ sunt plures dij & non vnus Deus.

¶ 3 Præterea. Hoc nomen, res (cùm absolutè dicatur) videtur ad substantiã pertinere. Sed hoc nomẽ pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim Aug. in † lib. de doct. Christ. Res quibus fruẽdũ est, sunt Pater & Filius & Spiritus sanct. Ergo & alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

Libr. 1. de doct. Chri. ca. 5. 10. 5.

¶ 4 Præterea. Sicut hoc nomẽ, Deus, significat habentẽ Deitatẽ: ita hoc nomẽ, Persona, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadẽ ratione dicere possumus tres deos.

SED contra est quod dicitur Deute. 6. Audi Israel, dominus Deus tuus, Deus vnus est.

RESPONDEO dicendum, ꝙ nominum essentialium quædam significant essentiã substantiuè, quædam vero adiectiuè. Ea quidem quæ substantiuè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantũ, & non pluraliter. Quæ vero adiectiuè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiua significant aliquid per modũ substantiæ, nomina verò adiectiua significãt aliquid per modũ accidẽtis quod inhæret subiecto. Substantia autẽ sicut per se habet esse, ita per se habet vnitatẽ vel multitudinẽ. Vnde & singularitas vel pluralitas nominis substantiui attenditur secũdum formam significatã per nomen. Accidentia autẽ sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt vnitatẽ vel multitudinẽ. Et ideo in adiectiuis attẽditur singularitas & pluralitas secundùm supposita. In creaturis autẽ non inuenitur vna forma in pluribus suppositis nisi vnitate ordinis, vt forma multitudinis ordinatæ. Vnde nomina significãtia talem formã si sint substantiua, prædicantur de pluribus in singulari, nõ autẽ si sint adiectiua. Dicimus enim ꝙ multi homines sunt collegiũ vel exercitus aut populus: dicimus tamẽ quòd plures homines sunt collegiati: in diuinis autẽ essentia diuina significatur per modũ formæ, vt dictum * est. Quæ quidẽ simplex est maximè vna, vt supra † ostensum est. Vnde nomina significantia diuinã essentiam substantiuè, singulariter & nõ pluraliter de tribus personis prædicãtur. Hæc igitur est ratio quare Sortem & Platonem & Ciceronem dicimus tres homines, patrẽ autem & Filium & Spiritum sanctum nõ dicimus tres Deos, sed vnũ Deũ: quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates, in tribus autem personis est vna diuina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adiectiuè, prædicãtur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorũ. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapiẽtes, aut tres æternos & increatos & immensos, si adiectiuè sumantur. Si verò substantiuè sumantur, dicimus vnum increatum, immensum & æternum, vt Athanasi. * dicit.

Art. præce. & q. 3. ar. 3 † Q. 3. ar. 7 & q. 11. artic. 4.

In symbolo suo fidei.

AD primum ergo dicendum, quòd licet Deus significet habentem Deitatẽ, est tamẽ alius modus significandi. Nam Deus dicitur substãtiuè, sed habẽs Deitatem dicitur adiectiuè. Vnde licet sint tres habentes Deitatem, non tamen sequitur quod sint tres Dij.

AD secundum dicendum, quòd diuersæ linguæ habent diuersum modum loquendi. Vnde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases: ita & in Hebræo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque Deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

AD tertium dicendum, quòd hoc nomen, res, est de transcendentibus. Vnde secundùm quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in diuinis: secundum verò quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Vnde August. * dicit ibidem, quod eadẽ Trinitas quædam summa res est.

Loco citato in argumento.

AD quartũ dicẽdum, ꝙ forma significata per hoc nomen, Persona, nõ est essentia vel natura, sed personalitas. Vnde cùm sint tres personalitates, id est tres personales proprietates in Patre & Filio & Spiritu sancto, non singulariter sed pluraliter prædicatur de tribus.

SVMMA ARTICVLI.

Prima cõclusio. Nomina diuina essentialia substantiua prædicantur singulariter de personis. Itaque est verum dicere, Pater & Filius & Spiritus sanctus est vnus Deus: est tamen falsum, quod sunt tres Dij.

Secunda conclusio. Nomina essentialia adiectiua dicuntur pluraliter de personis. Itaq; dicimus in diuinis esse tres sapientes, tres existentes, tres æternos. Ex quo colligitur, quòd Athanasius in Symbolo quãdo dicit, & tamen non tres æterni, sed vnus æternus, &c. accipit illas dictiones substantiuè, non adiectiuè.

COMMENTARIVM.

PRO explicatione huius articuli oportet recolere conclusiones positas supra q. 36. artic. 4. dubio. 1. vbi latè disseruimus de plurificatione nominũ in diuinis. Præterea notandum est præcipuum intentum D. Tho. in ratione harũ conclusionum esse constituere discrimen inter nomina substantiua & adiectiua, quod consistit in hoc, scilicet, quòd pluralitas nominis substantiui attenditur penes formas: pluralitas verò nominis adiectiui penes supposita. Non autem meminit D. Tho. in articulo isto cõuenientiæ quæ reperitur inter nomen substantiuum & adiectiuum, scilicet quod ad quodlibet illorum multiplicandum requiritur pluralitas suppositorum. Quam conuenientiam intelligit D. Tho. supra quæst. 36. art. 4. & 3. p. q. 3. art. 7. ad 2.

Sed contra primam conclusionem arguit Marsilius in 1. Sent. q. 5. art. 2. ad 5. ad probandum quòd posit concedi, tres personas esse tres Deos, & asserit ipse sic posse concedi. Sed tamen ait quod id non conceditur à Sanctis, ne præbeatur ansa gentilibus irridẽdi fidem nostram. Quia arbitrabuntur esse plures Deos positos à nobis. Idem censet Petrus de Aliaco in 1. distin. 3. q. speciali, quam edidit de hac re.

Arguitur primò pro istorum sententia. Nam bene conceditur, quòd sunt tres habentes Deitatem, ergo etiam pari ratione concedetur, quòd sunt tres Dij. ¶ Secundò, nam in principio Genes. in textu Hebraico dicitur; In principio creauit Elohim, quæ particula Deos significat.

Nihilominus sententia istorum est cõtra fidẽ, quod probatur. Quia nusquàm reperitur in Sacra scriptura esse plures Deos, sed esse tantum vnum Deum. v. g. Exo. 3. Audi Israel, dominus Deus tuus vnus est. Et ad Ephes. 4. Vnus Deus, vna fides, vnum baptisma, &c. Deinde sacra concilia definiunt apertè, esse tantùm vnum Deum, non plures deos, vt patet ex concilio Niceno, & ex cap. Firmiter. de summa Trinit. & fide catholica, sed concilia non definiunt propositiones quæ in sensu proprio falsæ sunt, neque damnant propositiones quæ in sensu proprio veræ sunt, ergo, &c.

Ad primum argumentũ respondetur negando consequentiam propter diuersum modum significãdi terminorum. ¶ Ad secundum quidam respondent, quòd illud nomen Elohim est nomen commune ad Deum & creaturas, eò quòd significat iudices, quod testatur Hierony. ad Marcellam. Secundò respõdent alij, quòd illud nomen est nomen proprium Dei; ponitur autem in numero plurali, quia apud Hebræos caret numero singulari. Itaque ponitur plurale pro singulari. Hæc solutio est Caietani in principio Geneseos. † Fallitur tamẽ putans nomen Elohim non habere singulare. Imò inuenitur in singulari, Eloha, vt ait Hierony. supra. Sed Sanctes Pagninus vnũ tantum locum excipit. Iob. 12. Clamans ad Deum, vbi Eloha, ponitur in singulari. Itẽ Abac. c. 1. Ista potẽtia eius, in Hebræo dicitur Leloho, Deo eius. Alij plura loca obseruarunt. v. g. Iob. c. 4. bis inuenitur. & cap. 5. & 6. ter. & c. 9. 10. & 11. ter. & in Psal. 18. & 50. & 139. secundum computationem Hebræorum. Sed melius respondet D. Tho. quòd in diuersis linguis sunt diuersæ phrases & modi loquendi. Et sicut Græci dicunt, in diuinis esse tres hypostases, & nos dicimus esse tres personas, sic id, quod Hebræi dicunt, Creauit Elohim, id est, dij, nos dicimus, Creauit Deus, & affirmamus esse tantum vnum Deum & tres personas.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrũ nomina essentialia cõcreta possint supponere pro persona.

305 [illegible] q. 1. art. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd nomina essentialia concretiua non possunt supponere pro persona ita ꝙ hæc sit vera, Deus genuit Deum. Quia (vt sophistæ dicunt) terminus singularis idem significat & supponit. Sed hoc nomen, Deus, videtur esse terminus singularis, cùm pluraliter prædicari non posit, vt dictum est †. Ergo cùm significet essentiã, videtur quòd supponat pro essentia & non pro persona.

Art. præce. [illegible] q. 13. ar. [illegible]

¶ 2 Præterea. Terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati: Sed cùm dico, Deus creat, hoc nomẽ, Deus, supponit pro essentia. Ergo cùm dicitur, Deus genuit: non potest iste terminus, Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

¶ 3 Præterea. Si hæc est vera, Deus genuit, quia pater generat, pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generãs & Deus non generans. Et ita videtur sequi ꝙ sint duo dij.

¶ 4 Præterea. Si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum: Sed non se Deum, quia vt August. dicit in † 1. de Trinit. nulla res generat se ipsam. Neque alium Deum: quia non est nisi vnus Deus: ergo hęc est falsa, Deus genuit Deum.

Lib. 1. de Trin. [illegible]

¶ 5 Præterea. Si Deus genuit Deum, aut Deũ qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deum qui est Deus pater, ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater. Ergo Deus est qui nõ est Deus pater. Quod est falsum. Non ergo potest dici quòd Deus genuit Deum.

SED contra est quod in symbolo dicitur, Deum de Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd hoc nomen, Deus, & similia propriè secundùm suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione diuinæ simplicitatis: quæ requirit quòd in Deo idem sit habens & quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen Deus, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, nõ tantum attendenda est res significata, sed etiã modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, Deus, significat diuinam essentiam vt in habente ipsum, sicut hoc nomen, homo, humanitatem significat in supposito: alij melius dixerunt, quòd hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet vt propriè posit supponere pro persona, sicut & hoc, nomen, homo. Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, vt cũ dicitur, Deus creat: quia hoc prædicatum competit subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas: Quandoque verò supponit personam vel vnam tãtum, vt cùm dicitur, Deus generat: vel duas, vt cùm dicitur, Deus spirat: vel tres, vt cùm dicitur, Regi seculorum immortali, inuisibili, soli Deo, &c. 1. Timot. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc nomen Deus, licet cõueniat cum terminis singularibus, in hoc ꝙ forma significata non multiplicatur: conuenit tamẽ cum terminis communibus in hoc quòd forma significata inuenitur in pluribus suppositis. Vnde nõ oportet quòd semper supponat pro essentia quã significat.

AD secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit contra illos qui dicebant, quòd hoc nomẽ, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona.

AD tertium dicendum, quòd aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, quã hoc nomen, homo. Quia enim forma significata per hoc nomen homo, idest, humanitas, realiter diuiditur in diuersis suppositis, per se supponit pro persona, etiam si nihil addatur quod determinet ipsum ad personã, quæ est suppositum distinctum. Vnitas autem siue communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solũ secundùm considerationem. Vnde iste terminus, homo, non supponit pro natura communi: nisi propter exigẽtiam alicuius additi, vt cùm dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia diuina, est vna & communis secundũ rem. Vnde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Vnde cùm dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, Deus, pro persona patris. Sed cũ dicimus, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filij. Vnde datur intelligi quòd generatio repugnet diuinę naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filij, vera erit locutio, vt si dicatur, Deus genitus non generat. Vnde etiam non sequitur, est Deus generans & Deus non

Universidad de Deusto
Biblioteca

generaus, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas: vt putà, si dicamus, pater est Deus generans, & filius est Deus non generans, & ita non sequitur q̃ sint plures dij, quia pater & filius sunt vnus Deus, vt dictum est *.

Art. præc.

AD quartum dicendum, quòd hæc est falsa, pater genuit se Deum: quia ly se (cùm sit reciprocum) refert idem suppositum. Neq; est contrariũ quod August. * dicit ad Maxim. quòd Deus pater genuit alterum se. Quia ly se vel est casus ablatiui, vt sit sensus, genuit alterum à se: vel facit relationẽ simplicem, & sic refert identitatem naturæ: sed est impropria vel emphatica locutio: vt sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter & hæc est falsa, genuit alium Deum: quia licet filius sit alius à patre (vt supra dictum † est) non tamen est dicendum, quòd sit alius Deus, quia intelligeretur quòd hoc adiectiuum alius, poneret rem suam circa substantiuum, quòd est Deus: & sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, genuit aliũ Deum: ita quòd ly alius, sit substantiuum, & ly Deus, appositiuè constituatur cũ eo. Sed hic est improprius modus loquẽdi, & euitandus ne detur occasio erroris.

In epist. ad Maxi. mediũ, quę est. 66. paulo ante medium to. 2.

q. 31. ar. 2.

AD quintum dicendum, quòd hæc est falsa, Deus genuit Deum qui est Deus pater. Quia cùm ly pater, appositiuè construatur cum ly Deus, restringit ipsum ad stãdum pro persona patris: vt sit sensus, genuit Deũ qui est ipse pater: & sic pater esset genitus. Quod est falsum. Vnde negatiua est vera, genuit Deum qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio nõ esse appositiua, sed aliquid esse interponendum, tunc è conuerso affirmatiua esset vera, & negatiua falsa: vt sit sensus, genuit Deum, qui est Deus, qui est pater. Sed hæc est extorta expositio. Vnde melius est quòd simpliciter affirmatiua negetur, & negatiua concedatur. Præpositiuus tamen dixit quòd tam negatiua quàm affirmatiua est falsa: quia hoc relatiuum, qui, in affirmatiua potest referre suppositũ, sed in negatiua refert & significatum & suppositum. Vnde sensus affirmatiuæ est, quòd esse Deum patrem, conueniat personæ filij. Negatiuę verò sensus est, quòd esse Deum patrem, non tantum remoueatur à persona filij, sed etiam à diuinitate eius. Sed hoc irrationabile videtur, cùm † secundùm Philosophum de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Lt. 1. perih. ex cap. vlt. tomo. 1.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Nomina essentialia concreta non possunt supponere pro essentia diuina in abstracto ex ratione suæ significationis, seu ex modo significandi.

Secunda cõclusio. Hoc nomẽ, Deus, & similia possunt supponere pro personis ex vi suæ significationis.

Tertia conclusio. Quandoque hoc nomen, Deus, supponit pro essentia diuina in concreto, vt in hac propositione, Deus creat; quandoq; supponit pro vna tantum persona, vt in hac propositione, Deus generat: quandoque pro duabus, vt in hac, Deus spirat, interdum pro tribus, vt in illo. 1. ad Timoth. 1. Soli Deo honor & gloria.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo in primis supponenda sunt ea quæ disseruntur à Dialecticis de terminis diuinis, quorum tractatum prosequitur D. Tho. ab isto artic. vsque ad septimum. De qua re vide Magistrũ Soto lib. 5. Summularũ, qui de hac re copiosè & sapientissimè disseruit. ¶Circa primam conclusionem notandum est, quod D. Tho. expresiè non addidit illas particulas in abstracto, neque ex ratione suæ significationis. Sed ego illas apposui innixus doctrinæ D. Thomæ. Et prior quidẽ particula necessariò est addenda, aliàs esset sibi contrarius D. Tho. in hoc art. Secunda verò particula etiam necessaria est. Quoniam hæc propositio, Deus est Deitas, vera est. Vbi Deus supponit pro essentia diuina in abstracto, non quidem ex vi suæ significationis, sed quia idem sunt secundùm rem Deitas & Deus.

DVbium primũ est, Vtrũ ista propositio sit vera, Deus generat, hoc est, vtrũ hæc vox, Deus, possit supponere pro personis. ¶Arguitur primo pro parte negativa. Quia inter genitorẽ & genitũ debet esse distinctio realis, vt de se patet, & testatur D. August. lib. 1. de Trin. cap. 1. & 4. ergo qui concedunt, q̃ Deus generat Deum, cõcedunt plures Deos, quod est hæreticum. ¶Secundò. Si Deus generaret Deũ, sequitur quòd hæc sit concedenda, omnis Deus generat. Consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Quia cũ non sit nisi vnus Deus, si Deus generat, omnis Deus generat. Probatur minor. Quia si distribuitur illa vox, Deus, pro omnibus personis, efficeretur iste sensus hæreticus, omnes tres personæ generãt. Si verò istud subiectum accipiatur pro Deo in concreto, vt quidam existimant, etiam tunc est sensus falsus. Nam falsum est dicere, quòd Deus in concreto generat Filium, cum inter genitorem & genitũ debeat esse distinctio realis, quæ non reperitur inter Deũ in concreto, & Filium. ¶Tertiò. Quia sicut conceditur, quòd Deus generat Deum, quia Pater generat Filium, etiam concedetur, q̃ Deus non generat Deum: quia Filius non generat: & sic essent genitus Deus & Deus generans, & ita essent plures dij. ¶Quartò arguitur contra tertiam conclusionẽ D. Tho. in qua dicitur, quòd subiectum huius propositionis, Deus creat, supponit pro essentia diuina in concreto. Contra. Deus significat & supponit pro habente deitatem, sed omnes tres personæ diuinæ habent deitatem, ergo semper Deus supponit pro personis. Confirmatur. Actio creandi conuenit tribus personis, vt testatur S. Tho. infra. q. 45. art. 6. ergo in hac propositione, Deus creat, subiectum nõ solum supponit pro essentia diuina in concreto, sed etiam pro personis, & ex consequenti non bene distinguit D. Tho. quando inquit, quòd interdum supponit pro essentia, interdum pro personis.

PRO solutione trium priorum argumentorum sit conclusio de fide tenenda. Hæc propositio, Deus generat, est verissima & proprijssima. Probatur primo ex symbolo, vbi Filius appellatur Deus de Deo, lumen de lumine. & Matth. 16. dicit Petrus ad Christum: Tu es Christus Filius Dei viui. Præterea innumera sunt testimonia sacrarum literarũ, in quibus dicitur, esse in diuinis generationem, quæ allata sunt in principio huius disputationis de Trinitate. Sunt itidem multa Sanctorum testimonia, quæ ad hoc conducunt, & refert illa Magister in. 1. dist. 4. & 21. Probatur ratione. Deus enim significat & supponit pro omni habente deitatem, sed Pater habet deitatem, ergo supponere potest pro Patre.

Vnde

Vnde ad primum argumentum respondetur, quòd ratione prædicati notionalis quod importat generationem, subiectum propositionis assumptæ in argumento supponit pro Patre, & restringitur vt accipiatur tantum pro Patre, & prædicatum pro Filio. Itaque fit iste sensus catholicus, Deus Pater generat Deum Filium, inter quos est distinctio realis. ¶Ad secundum concedo sequelam propter argumentum factum. Nihilominus aduertendum est, quòd subiectum illud nõ distribuit pro omnibus personis, sed restringitur à prædicato notionali & distribuit pro omni Deo genitore. Et tunc est sensus, quòd omnis Deus genitor generat. Vel meliùs respondetur, q̃ ibi supponit Deus & distribuitur pro omni essentia diuina in cõcreto, id est, pro hoc Deo secundùm quod est in Patre, Deus autem secundùm quòd est in Patre genitor est, non secundùm quòd est in Filio. Quemadmodum omnis essentia diuina secundùm quòd est in Patre est principium generationis, sed non est principium generationis actiuæ, secundùm quòd est in Filio. Et si obijciat aliquis contra hoc. Nam pari ratione deberemus concedere, q̃ omnis persona diuina generat, cò quòd ratione prædicati notionalis subiectum restringitur pro persona generante, Respondetur negando paritatem rationis. Nam persona ex vi suæ significationis tantum habet significare personã & supponere pro persona. At hæc vox, Deus, & habet supponere pro essentia diuina in concreto, & etiam pro personis. Vnde ratione prædicati notionalis potest restringi vt accipiatur pro personis, nõ verò habet hoc istud nomen persona. Circa ista duo argumenta aduertendum est, quòd Caietan. concedit istas duas propositiones, Deus generat, & Deus non generat. Et bene concedit. Sed dicit amplius, quòd subiectum illarum supponit pro hoc Deo immediatè. Quæ sententia apparet falsa his argumentis. Primò. Inter genitorem & genitum debet esse distinctio realis, sed inter naturã diuinam in concreto siue hunc Deum, non est distinctio realis respectu Filij, ergo falsum est dicere, quòd hic Deus generat Deum, id est Filium. Secundò. Quod conuenit immediatè huic Deo, cõuenit omnibus personis diuinis, in cuius signum si hic Deus assumeret immediatè humanitatem, omnes tres personæ essent homines, ergo si hic Deus immediatè generat, omnes tres personæ diuinæ generant, quod est plusquàm falsum. Tertiò. Si hic Deus immediatè generat Deum, ergo vel se Deum, quod est impossibile, vel alium Deũ, quod est temerarium: quia essent plures dij, vel aliud suppositum, scilicet, Filium, quod etiam dici non potest: quia inter Filium & hunc Deum, cùm non sit realis distinctio hic Deus non potest generare Filium. Vltimò. Nam inter genitorem & genitum debet esse oppositio relatiua, sed inter hunc Deum & Filiũ nulla est oppositio relatiua, ergo, &c. His argumentis aliqui existimant confutare sententiam Caietani. Sed profectò quanuis modus dicendi Caietani non admodum mihi placeat, bene tamen video aliquem Caietani studiosum posse his argumentis facilè respondere. Nam quemadmodum conceditur, quòd Deus generat, & distinctio realis inter genitorem & genitum attenditur penes Filium & Patrem ratione quorum verificatur illa propositio: ita etiam illa propositio conceditur, hic Deus generat, & attenditur distinctio penes Patrem & filium, ratione quorum verificatur illa propositio. Tertium argumentum nos in aliam disputationem trudit, vtrùm hæc sit concedenda, Deus non generat? De qua tamen in fine huius articuli commodius disputabitur. ¶Ad quartum argumentum Capreolus respondet in 1. dist. 4. q. 1. quòd quotiescunque hoc nomen, Deus, supponit pro essentia diuina in concreto, etiam supponit pro personis. Quam sententiam non acceptat Caietanus in hoc articulo, sed potius impugnat. Vide argumenta apud ipsum. Vnde ipse Caietanus vt respondeat argumento quarto supponit quædam fundamenta. Primum fundamentum est, quòd hoc discrimen reperitur inter Deum & substantias creatas, quòd in his tãtum inueniuntur duo, scilicet, natura & suppositum. Tantum enim reperiuntur natura, & habens naturam, & id quod habet naturam suppositum est. At in illo tria reperiuntur, scilicet, natura, suppositũ, & hic Deus, quod est singulare naturæ diuinæ: & est commune patri & filio & Spiritui sancto. Rationem elegantem huius discriminis reddit Caietanus. Secundum fundamẽtum Caietani est, quòd est naturale cuicunque nomini concreto, vt supponat pro habente naturam per se loquendo. Vnde hoc nomen, Deus, primò & per se supponit pro singulari immediato naturæ diuinæ, quod est hic Deus. Et aliquando ratione adiuncti notionalis supponit pro personis. Aliqui hanc solutionem Caietani & maximè eius fundamentum calumniantur tanquàm erroneã. Primò, quia videtur ponere quaternitatem in diuinis, scilicet patrem & filium & Spiritum sanctum & hunc Deum, quinimò videtur ponere quaternitatem personarum: Quia vltra tres personas diuinas ponit hunc Deum, qui cùm sit rationalis naturæ indiuidua substantia, est persona. Nihilominus fundamenta Caietani verissima sunt, & argumenta contra ipsum obiecta nulla videntur. Et enim hic Deus non ponit in numero cum tribus personis, sicut neque deitas. Et præterea cũ hic Deus sit communicabilis tribus personis, non est persona. Itaque respondet Caiet. ad argumentum, quòd in hac propositione, Deus creat, subiectum accipitur pro Deo in concreto, non verò pro personis. Sed certè Caiet. non dissoluit confirmationem quarti argumenti. Vnde aliter respondetur, quòd quando D. Thom. inquit, quòd in hac propositione, Deus creat, subiectum accipitur pro essentia diuina in concreto, mens eius est, quòd accipitur primariò & principaliter pro essentia diuina in concreto; non tamẽ negat, quin accipiatur etiam secundario & minus principaliter pro personis, ita quòd actio creandi denotetur conuenire tribus personis; sed ratione deitatis. Quæ solutio est maximè expendenda. Per illam enim dissoluuntur argumenta Caietani contra Capreolum. Quæ propter ad cognoscendum quando nomina essentialia supponunt pro personis, & quando pro essentia his vtendum est regulis. ¶Prima regula. Respectu actus notionalis nomina essentialia semper supponunt pro personis, vt in hac, Deus generat, Deus est genitus. ¶Secunda regula. Respectu actus, seu proprietatis essentialis nomina concreta primariò & principaliter supponunt pro essentia diuina in concreto: secundariò autem & minus principaliter pro personis, vt in hac, Deus creat, Deus est aeternus. ¶Tertia regula. Respectu actus essentialis qui conuenit essentiæ quatenus distinguitur à personis, nomina essentialia concreta supponunt pro essentia, & nullo modo pro personis, vt in his propositionibus, Deus est trinus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

est trinus, Deus est communicabilis, quarum subiecta si supponerent pro personis, fieret sensus hæreticus.

DVbitatur secundò, Vtrùm hæc sit vera, Deus non generat? & videtur quòd sic. Nam istæ propositiones, Deus generat, Deus nō generat, sunt subcontrariæ, ergo possunt ambæ esse simul veræ. Cōfirmatur. Nam hæc propositio, Deus non generat, est indefinita habens aliquas singulares veras, scilicet, Filius non generat. Spiritus sanctus non generat, ergo est vera. ¶ Secundò id quod verificatur de personis, verificatur de Deo in concreto, sed Filius non generat, ergo neque Deus generat. ¶ Tertiò. D. Tho. ad tertium affirmat, quòd in hac propositione, Deus nō generat, subiectum supponit pro Deo in concreto, sed paulò ante monstrauimus, quòd Deus in concreto non generatur, ergo. ¶ Quartò. De eodem supposito, eò quòd habet duas naturas verificantur duo contradictoria: nam Christus est mortalis & est immortalis, ergo de eadem re habeute duo supposita etiam verificabuntur, & ita erit verum dicere, Deus generat, quia Pater generat, & Deus non generat, quia Filius non generat. Propter hæc argumenta Greg. Arimi. Durand. Gabriel, & Aureolus, vt refert Capreol. in. 1. d. 4. q. 1. æxistimant prædictam propositionem esse veram in rigore sermonis: sed, inquiunt, non acceptatur à magistro propter periculum erroris ne videatur asserere plures Deos.

Nihilominus sententia omnium antiquorum in. 1. dist. 4. & sententia D. Tho. in hoc art. est, q hæc propositio, Deus non generat, falsissima est. Probatur. Nam cùm non sit nisi vnus Deus, certè si Deus non generat, nullus Deus generat, quod falsissimum est. Adhibet D. Tho. aliam rationem in solutione ad tertium, in cuius rationis interpretatione multum dissident discipuli D. Tho. Nam aliqui, inter quos est Caietan. in hoc art. & sequenti. & Magister Soto lib. 5. Summularum tractatu de terminis diuinis, lect. 4. notab. 3. omnes hi dicunt, quòd D. Tho. in solutione tertij argumenti asserit, hoc nomen Deus ex vi suæ significationis suppone re pro Deo isto in concreto, id est, pro hoc Deo immediate. Cæterum ratione adiuncti notionalis supponit pro personis, vt Deus generat. Et propterea, quia in hac propositione, Deus non generat, non limitatur subiectum à prædicato, quia non generare non est aliquid notionale, ideò supponit in hac propositione pro Deo in concreto, & fit sensus falsissimus, naturæ diuinæ in concreto repugnat generare.

Nihilominus obijciunt aliqui in contrarium fortissima argumenta. Primum. Quia ex mente D. Tho. istæ sunt contradictoriæ, Deus generat, Deus non generat, ergo faciunt sensum contradictorium, scilicet, Pater non generat. ¶ Secundum. Quia in affirmatiua fit iste sensus, Pater generat, ergo in negatiua, quæ est ista, Deus non generat, fit sensus, quòd Pater non generat, ita q subiectum accipiatur prorsus cum eadem restrictione, quæ erat in affirmatiua. Certè incredibile est, quòd hęc propositio, Deus non generat, non habeat contradictoriam seruata restrictione sua.

Hæc argumenta me mouent, vt aliter respondeam ad difficultatem istam, & dico quod hæc propositio, Deus non generat est falsissima. Ratio est. Quia subiectum illius supponit pro patre, & fit sensus, quòd pater non generat. Neque D. Tho. in solutione ad tertium sensit oppositum. Nam proposuit argumentū in hunc modum. Filius non generat, ergo Deus non generat. Et respondet in virtute negando consequentiam. Et adhibet rationē. Quia in hac propositione non est aliquid, ratione cuius determinetur hæc vox, Deus, ad standum pro persona filij, vbi non negat, quin possit accipi pro persona Patris.

Ad primum argumentum in contrarium respondetur quod illæ propositiones sunt subcontrariæ secundùm apparentiam, sed secundùm rem sunt contradictoriæ. Ad confirmationē respondetur, quòd illa propositio non est indefinita, sed æquiualet vni de omni, scilicet nullus Deus generat. ¶ Ad secundum negatur antecedens. Nam pater est distinctus à Filio, & incommunicabilis Filio, & tamen Deus neque est distinctus à filio, neque incommunicabilis filio. ¶ Ad tertium patet ex dictis. Aduertendum tamen est, quòd Deus in communi non generat, cum hoc tamē stat quòd Deus generet. Sicut Deus incommuni non assumpsit humanitatem, & tamen Deus assumpsit humanitatem. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd de Christo non verificantur duo contradictoria. Nam falsum est dicere, quòd Christus non est mortalis. Quia sit sensus, quòd nullo modo est mortalis.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

206

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quòd hæc sit vera, essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus * 7. de Trinitate. Pater & filius sunt vna sapientia, quia vna essentia: & sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Libr. 7. de Trin. c. 1. circa fin. & c. 2. in prin. cap. 3.

¶ 2 Præterea. Generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt: sed filius generatur. Ergo cùm essentia diuina sit in filio, videtur quod essentia diuina generetur.

¶ 3 Præterea. Idem est Deus & essentia diuina, vt ex supra dictis patet *. Sed hæc est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est †. Ergo hæc est vera, essentia generat essentiam. q. 7. art. 3. & 4. † Art. præc.

¶ 4 Præterea. De quocunque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed pater est essentia diuina. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

¶ 5 Præterea. Essentia est res generans, quia est pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans & non generans. Quod est impossibile.

¶ 6 Præterea. August. dicit in † 4. Trinit. Pater est principium totius deitatis: sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo pater generat vel spirat deitatem. Libr. 4. de Trin. c. vltimo. † Lib. 15. de Trin. c. 27. ante medium.

SED contra est quod August. dicit in † 1. de Trinit. quòd nulla res generat seipsam. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à diuina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc erauit Abbas Ioachim, asserēs quòd sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quòd essentia genuit essentiam, considerans quòd propter diuinam simplicitatem non est aliud Deus quàm diuina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiā modum significandi, vt dictum est *. Licet autem secundùm rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idē modus significandi vtrobique. Nam hoc nomē, Deus, quia significat diuinā essentiam vt in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quòd possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine Deus, vt dicatur, quòd Deus est genitus vel generans, sicut dictum est *. Sed hoc nomen, essentia, non habet ex modo suæ significationis quòd supponat pro persona: quia significat essentiam vt formam abstractā. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus abinuicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quòd esset distinctio in essentia diuina, sicut est distinctio in suppositis. Art. præc. Art. præce.

AD primum ergo dicendum, quòd ad exprimendam vnitatem essentiæ & personæ, sancti doctores aliquando expressiùs locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Vnde huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, vt scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiā per nomina personalia: vt cùm dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, filius qui est essentia & sapientia, est de patre, qui est essentia & sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus: quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Vnde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapiē tia de sapientia, quàm essentia de essentia.

AD secundum dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quæ incipit in eo esse per generationem de nouo, & desinit esse per corruptionem. Et ideo generatur & corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet. Et ideo natura diuina in filio non generatur, neque per se, neque per accidens.

AD tertium dicendum, quòd licet Deus & diuina essentia sint idem secundùm rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diuersimodè de vtroque.

AD quartum dicendum, quòd essentia diuina prædicatur de patre per modum identitatis, propter diuinam simplicitatē: nec tamen sequitur quòd possit supponere pro patre, propter diuersum modum significādi. Ratio autem procederet in illis quorum vnum prædicatur de altero, sicut vniuersale de particulari.

AD quintum dicendum, quòd hæc est differentia inter nomina substantiua & adiectiua, quia nomina substantiua ferunt secum suū suppositū; adiectiua verò non, sed rem significatam ponunt circa substantiuum. Vnde sophistæ dicunt quòd nomina substantiua supponunt, adiectiua verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substātiua possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quòd proprietas personalis distinctam determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatū per nomē substantiuum. Sed notionalia & personalia adiectiua nō possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantiuo adiuncto. Vnde non possumus dicere quòd essentia est generans: possumus tamen dicere quòd essentia est res generans, vel Deus generās, si res & Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Vnde non est contradictio, si dicatur q essentia est res generans & res non generans: quia primo res tenetur pro persona, secundùm pro essentia.

AD sextum dicendum, quòd deitas inquantum est vna in pluribus suppositis, habet quandam conuenientiam cū forma nominis collectiui. Vnde cùm dicitur, pater est principiū totius deitatis, potest sumi pro vniuersitate personarum: inquantum, scilicet, in omnibus personis diuinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quòd est principium totius deitatis: non quia eam generet & spiret, sed quia eam generando & spirando communicat.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est negatiua.

Secunda conclusio ad quintum. Nomina personalia substantiuè tenta prædicantur de essentia diuina, vt in hac propositione, essentia diuina est pater: at vero nomina personalia adiectiuè tenta non prædicantur de essentia diuina, neque termini etiam notionales.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo potissima disputatio est, vtrùm istæ propositiones sint cōcedendæ, Essentia diuina generat, seu est genita, Essentia diuina spirat, seu est spirata. Quæ quæstio antiquitùs valde controuersa fuit. Nā Magister in. 1. d. 5. asserit, non esse concedendas. Contra quem acerbissimè inuehitur Abbas Ioachin, vt refert Castro libro. 3. de hæresibus. & Gabriel Prateolus lib. 9. de vitis hæreticorum titulo. 16. & Richardus idē asseruit lib. 6. de Trinit. cap. 22. & pro hac parte affirmatiua sunt aliquot argumenta. ¶ Primum est. Nam rationes quibus nititur D. Tho. probare primam conclusionem sunt inefficaces, ergo. Probatur antecedens. Nam prima ratio D. Thom. procedit in hunc modum. Actiones sunt suppositorum, sed essentia diuina significatur in abstracto per hoc nomen, ergo. Contra istā rationem est argumentum. Nam sequitur pari ratione, has propositiones non esse concedendas, essentia diuina vult, intelligit, creat &c. Item contra rationem Diui Thomæ in argumento Sed contra, vbi ponit hoc fundamentum, quod inter genitorem & genitum debet esse distinctio realis. Arguitur sic. Nam pater communicat filio suam essentiam, & tamen inter essentiam diuinam & patrem non est distinctio realis, ergo. Tertiò, quia essentia diuina est principium quo generationis diuinæ, sed inter hoc principium & filium non est distinctio realis, ergo fundamentum D. Thom. inane est. ¶ Secundò. In quacunque operatione natura est principium vt testatur Arist. 2. Physic. ergo in operatione perfectissima, qualis est generatio diuina, essentia diuina est principium actionis, & ex consequenti essentia generat essentiam. ¶ Tertiò. Pater generat, vt patet ex præce-

Universidad de Deusto
Biblioteca

præcedenti articulo; & essentia est pater, vt patet ex so A
lutione ad quintum, ergo essentia diuina generat. Con
sequentia probatur, tum quoniam essentia diuina &
pater sunt idem secundùm rem, tum etiam quoniam
de quocunque verificatur diffinitum, debet verificari
definitio, ergo si competit essentiæ diuinæ quòd sit pa
ter, eidem essentiæ conueniet quòd generet. ¶ Quartò.
Nam si pater generat, & essentia diuina non generat,
ergo pater & essentia distinguuntur. Probatur conse
quentia. Quia ex eo pater & filius distinguuntur reali
ter, quia vnus generat, & alter non generat. ¶ Quintò.
Prouerb. 8. dicitur de sapientia diuina. Nondum erant
abyssi & ego iam concepta eram, ergo diuina sapien
tia & essentia concepta est & genita. ¶ Sextò. Pater cō
municat filio suam essentiam, non nisi per generatio
nem, ergo essentia diuina filij est genita. ¶ Vltimò. Es
sentia diuina filij vel est ingenita vel genita. Non pri
mum, quia aliàs filius esset ingenitus, cum habeat essen
tiam ingenitam, superest ergo vt sit genita.

His tamen argumentis non obstantibus sententia
Magistri est tenenda de fide & oppositа Abbatis Joa
chin damnata est in Concilio Lateran. sub Innoc. III.
& in Concilio I. Toletano & à Leone I. in epist. 11.
& in cap. Damnamus. de summa Trinitate & fide ca
tholica. & D. Thomas edidit opusculū. 24. in explica
tionem illius decretalis, & in confirmationem senten
tiæ Magistri.

Ad primum argumentum respondetur negando
antecedens. Et ad primam impugnationem dico, ratio
nem D. Tho. tantum procedere de actionibus, quę im
portāt distinctionē ab eo à quo procedunt, ac proinde
non possunt conuenire essentiæ, sed personis. Secundò
respondetur quòd potissima rationum D. Tho. est illa
quæ insinuatur in argumento Sed contra, quòd inter
generātem & genitum debet esse distinctio realis. Ad
secundam impugnationem respondetur, quòd inter
communicantem & rem communicatam non est ne D
cessāria distinctio realis, sicut neque inter dantem & rē
datam. Ad tertiam dico, quòd essentia diuina est prin
cipium quo generationis diuinæ inter quod principiū
& id quod generatur, non est distinctio realis, sed po
tius est communicatio in omnibus personis diuinis re
spectu huius principij quo. Hinc patet ad secundū ar
gumentum. Non enim sequitur, quòd si essentia diui
na est principium quo quòd essentia diuina generet,
quia solus pater est principium quod. ¶ Ad tertium ne
gatur consequentia: tum quia essentia diuina non sup
ponit pro patre, vt latè explicat Magister Soto in tra
ctatu de terminis diuinis: tum etiam quia variatur ap
pellatio. Nam in consequenti fit sensus, quòd essentia
ex visua & immediatè generet, quod est hæreticum. Et
propter eundem defectum non verificatur aliquando
definitio de illo de quo verificatur definitum, vt in ista
consequentia quæ nihil valet, omnis consequentia est
propositio, & propositio est vera vel falsa, ergo conse
quentia est vera vel falsa. ¶ Ad quartum respondetur,
quòd pater & filius non ex eo distinguuntur realiter,
quia vnus generat & alter non generat, sed quia habēt
oppositionem relatiuam adinuicem. ¶ Ad quintum
respondetur sicut D. Thomas respondet ad primum.
¶ Ad sextum dico, quòd pater communicat filio per
generationem suam essentiam, non quòd essentia ge
neretur, sed quia generatur persona filij in eadem
essentia. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd essentia di
uina filij est ingenita, inde tamen non sequitur, quòd
filius sit ingenitus. Quia generatio patris non termina
tur ad essentiam, sed ad personam filij.

Articuli qui sequuntur non indigent commenta
rio, sunt tamen elegantissimi. De illorum materia vide
D. August. lib. 6. de Trinit. per totum, & Magistrum
in. 1. dist. 35. & doctores ibidem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

B

207
1.d.48.q.
2.art.2.ad
quintum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, vt dicatur, Deus est tres personæ, vel est Trinitas. Hæc enim est falsa, homo est omnis homo: quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Sortes est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturæ diuinæ verificari potest. Neque enim pater est Trinitas, neque filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, C
Deus est Trinitas.

¶ 2 Præterea. Inferiora non prædicatur de suis su
perioribus, nisi accidentali prædicatione: vt cum dico
animal est homo. Accidit enim animali esse hominē.
Sed hoc nomen, Deus, se habet ad tres personas, sicut
commune ad inferiora, vt Damascenus dicit *. Ergo Li.3.ortho
videtur quòd nomina personarum non possunt prædi fidei.ca.4.
cari de hoc nomine Deus, nisi accidentaliter. circa prin.

SED contra est quod August. † dicit in lib. de fide In ser. de
ad Petrum, Credimus vnum Deum vnam esse diuini da. ꝓpter
nominis Trinitatem. est ser. 3.in

RESPONDEO dicendum, quòd (sicut iam di- Art.præce.
ctum est †) licet nomina personalia vel notionalia ad
iectiua non possunt prædicari de essentia: tamen sub
stantiua possunt propter realem identitatem essentiæ
& personæ. Essentia autem diuina non solum idem
est realiter cum vna persona, sed cum tribus. Vnde
& vna persona & duæ & tres possunt de essentia præ
dicari, vt si dicamus, essentia est pater & filius & Spi
ritus sanctus. Et quia hoc nomen, Deus, per se habet Art.4. hu
quòd supponat pro essentia (vt dictum est *) ideo sicut quæst.
hæc est vera, essentia est tres personæ, ita hæc est vera,
Deus est tres personæ.

AD primum ergo dicendum, quòd (sicut supra di- Art.4.hu
ctum est †) hoc nomen, homo, per se habet supponere q.ad.1.
re pro persona, sed ex adiuncto habet quòd stet pro na
tura communi. Et ideo hæc est falsa, homo est omnis
homo: quia pro nullo supposito verificari potest. Sed
hoc nomen Deus, per se habet quòd stet pro essentia.
Vnde licet pro nullo suppositorū diuinæ naturæ hæc
sit vera, Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia.
Quod non attendens Porretanus eam negauit.

AD secundum dicendum, quòd cùm dicitur, Deus
vel diuina essentia est pater, est prædicatio per identi
tatem, non autem sicut inferioris de superiori: quia in
diuinis non est vniuersale & singulare. Vnde sicut est
per se ista, pater est Deus, ita & ista, Deus est pater: &
nullo modo per accidens.

ARTI-

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm nomina essentialia sint approprianda personis.

208
1.d.31.q.
2.art.2.

Robertus Magist. in 1.lib. d. 23. in fine.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nomina essentialia nō sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei vitandum est in diuinis: quia vt Hierony. † dicit, ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi quòd illi tantū personæ conueniant cui appropriantur, vel quòd magis conueniant ei quàm alijs. Ergo es- B
sentialia attributa non sunt approprianda personis.

¶ 2 Præterea. Essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed vna per sona non se habet ad aliam vt forma; cùm forma ab eo cuius est forma, supposito nō distinguatur. Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

¶ 3 Præterea. Propriū prius est appropriato. Proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundùm modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio: ergo essen- C
tialia attributa non debent esse appropriata.

SED contrà est quod Apostolus dicit. 1. Corin. 1. Christum Dei virtutem & Dei sapientiam.

RESPONDEO dicendum, quòd ad manifesta
tionem fidei conueniens fuit essentialia attributa perso
nis appropriari. Licet enim Trinitas personarum de- 1.ar.2.
monstratione probari non possit (vt supra dictū est *)
conuenit tamen, vt per aliqua magis manifesta declare
tur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manife
sta secundùm rationem, quàm propria personarum:
quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus,
possumus per certitudinem deuenire in cognitionem D
essentialium attributorum, non autem in cognitionem
personalium proprietatū, vt supra dictum est. † Sicut 1.ar.1.
igitur similitudine vestigij vel imaginis in creaturis in
uenta vtimur ad manifestationem diuinarum perso
narum, ita & essentialibus attributis. Et hæc manifesta
tio personarum per essentialia attributa appropriatio
nominatur. Possunt autem manifestari personæ diui
næ per essentialia attributa dupliciter. Vno modo per
viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intelle
ctum appropriantur filio qui procedit per modum
intellectus, vt verbum. Alio modo per modum dissimi E
litudinis: sicut potentia appropriatur patri (vt August.
dicit) quia apud nos patres solent esse propter senectu
tem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

AD primum ergo dicendum, quòd essentialia at
tributa non sic appropriantur personis, vt eis esse pro
pria asserantur, sed ad manifestandum personas per viā
similitudinis vel dissimilitudinis: vt dictum est *. Vn- .art.
de nullus error fidei sequitur, sed magis manifesta
tio veritatis.

AD secundum dicendum, quòd si sic appropria- .6.de
rentur essentialia attributa personis quòd essent eis .c.1.
propria, sequeretur quòd vna persona se haberet ad
aliam in habitudine formæ: quod excludit August. in
6. † de Trinit. ostendens, quod pater non est sapientia
quam genuit, quasi solus filius sit sapientia vt sic pater

& filius simul tantum possint dici sapientia, non au- A
tem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris,
quia est sapientia de patre sapientia. Vterque enim per
se est sapientia, & simul ambo vna sapientia. Vnde pa- *
ter non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia
quæ est sua essentia.

AD tertium dicendum, quòd licet essentiale attri
butum secundùm rationem propriam sit prius quàm
persona secundum modum intelligendi: tamen in quā
tum habet rationem appropriati, nihil prohibet pro
prium personæ esse prius quā appropriatum. Sicut co
lor posterior est corpore in quantum est corpus: prius
tamē est naturaliter corpore albo, in quantū est album, B

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm conuenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa.

209
1.d.1.q.1.
art.vnico.
Et ibidem
q.2.ar.1.&
dist.34.q.
2.ar.vnico
† Lib.1.de
Tri. paulo
post princ.
Aug.lib.6.
de Trin.ca
pit.10.
† q.35.ar-
tic.2.
† q.38.ar-
tic.2.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilari. in. 2. de Trinit. * æternitas est in Patre, species in Imagi ne, vsus in munere. In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet, nomen Patris, & nomen Imaginis, quod est proprium Filio (vt supra dictū est †) & nomen muneris siue donum, quod est proprium Spiritus sancti (vt supra habitum est †.) Ponit etiam tria appropriata. Nam æternitatem appropriat Patri, speciem Filio, vsum Spiritui sancto. Et videtur q irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi, species verò est essendi principium, vsus verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia & ope- D
ratio nulli personæ appropriari inueniuntur. Ergo in
conuenienter videntur ista appropriata personis.

¶ 2 Præterea. August. in. 1. de doctri. † Christiana Li.c.5.in
sic dicit: In patre est vnitas, in filio æqualitas, in Spiritu fine.to.3.
sancto æqualitatis vnitatisq; concordia. Et videtur q
inconuenienter: quia vna persona non denominatur
formaliter per id quod appropriatur alteri. Non enim
est sapiens pater sapientia genita, vt dictum est †. Sed Art.præce.
sicut ibidem subditur, Tria hęc vnum omnia sunt pro- ad.2.&.q.
pter patrem, æqualia omnia propter filium connexa 37.arti.2.
omnia propter Spiritum sanctum. Non ergo cōuenien arg.1.
ter appropriantur personis. Item secundum August.
Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui san
cto bonitas. Et videtur hoc esse inconueniens. Nam vir
tus ad potentiam pertinet. Virtus autem inuenitur ap
propriari filio, secundum illud. 1. ad Corin. 1. Christū
Dei virtutem. Et etiam Spiritui sancto secundum illud
Luc. 6. Virtus de illo exibat & sanabat omnes. Non er
go potentia patri est approprianda.

Item August. in lib. de Trin. † dicit, Nō confusè accei Libr. 6. de
piendū est quod ait Apostolus, Ex ipso, & per ipsum, Tri. in fine
& in ipso: ex ipso dicens propter patrē, per ipsum pro illius.to.3.
pter filium, in ipso propter Spiritum sanctum. Sed vi
detur quòd inconuenienter: quia per hoc quod dicit
in ipso, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ
est prima causarum, ergo ista habitudo causæ deberet
appropriari patri qui est principium nō de principio.

Item inuenitur veritas appropriari filio, secundum
illud Ioannis. 14. Ego sum via, veritas, & vita. Similiter

liber

Universidad de Deusto
Biblioteca

liber vitæ: secundùm illud Psal. 39. In capite libri scriptum est de me. Gloss. † 1. apud patrem qui est caput meum. Et similiter hoc quod dico, qui est. Quia super illud Isai. 65. Ecce ego ad gentes. dicit glo. † Filius loquitur qui dixit Moysi: Ego sum qui sum. Sed videtur quòd propria sint filij, & non appropriata. Nam veritas secundū August. † in lib. de vera religione, est summa similitudo principij absque omni dissimilitudine. Et sic videtur quòd propriè conueniat filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur propriù aliquid esse: quia significat ens ab alio. Omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiā ipsum qui est, videtur esse proprium filio. Quia si cùm Moysi dicitur, Ego sum qui sum, loquitur Trinitas. Ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater & filius & Spiritus sanctus misit me ad vos. Ergo & vlterius dicere poterat, Ille qui est pater & filius & Spiritus sanctus misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum. Quia nulla persona est pater & filius & Spiritus sanctus. Nō ergo potest esse cōmune Trinitati, sed est proprium filij.

Gloss. ordinaria ibi.
Gloss. interl. ibidē.
c. 26. post med. illius tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus noster qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modū quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nā primò consideratur res ipsa absolutè, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est inquantum est vna. Tertia consideratio rei est secundùm quòd inest ei virtus ad operandum & ad causandum. Quarta autem consideratio rei est secundùm habitudinem quam habet ad causata. Vnde hęc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem qua consideratur absolutè Deus secundùm esse suum, sic sumitur appropriatio Hilar. secundùm quam æternitas appropriatur patri, species filio, vsus Spiritui sancto, æternitas enim in quantum significat esse non principiatū, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio, species autem siue pulchritudo habet similitudinem cum proprijs filij. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primò quidem integritas siue perfectio. Quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio siue consonantia. Et iterum claritas. Vnde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad PRIMVM, similitudinem habet cum proprio filij, inquantum est filius habens in se verè & perfectè naturam patris. Vnde ad hoc innuendum August. * in sua expositione dicit, vbi scilicet in filio, summa & perfecta vita est, &c.

Libr. 6. de Trini cap. 10. paulo à prin. to. 3.

Quantum vero ad SECVNDVM conuenit cū proprio filij inquantum est imago expressa patris. Vnde videmus quòd aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quanuis turpem. Et hoc tetigit August. * cùm dicit, Vbi est tanta conuenientia, & prima æqualitas, &c.

Loco nunc proximè dicto.

Quantum verò ad TERTIVM conuenit cum proprio filij, inquantum est verbum, quod quidē lux est, & splendor intellectus: vt Damasc. † dicit. Et hoc tangit August. † cum dicit, Tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei, &c. Vsus autem habet similitudinem cum proprijs Spiritus sancti largo modo accipiendo vsum secundùm quòd Vti comprehendit sub se etiam fruitionem, prout vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, & frui, est cum gaudio vti, vt August. * 10. de Trinit. dicit. Vsus ergo quo pater & filius se inuicē fruuntur, conuenit cum proprio Spiritus sancti inquantum est amor. Et hoc est quod August. † dicit, illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, vsus ab illo appellatus est. Vsus verò quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti inquantum est donum. Et hoc ostendit August *. cùm dicit, Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris, genitique suauitas, ingenti largitate atque hubertate nos vel creaturas perfundens. Et sic patet quare æternitas, species, & vsus, personis attribuantur vel approprientur. Non autem essentia vel operatio: quia in ratione horum, propter sui communitatem, non inuenitur aliquid similitudinem habens cum proprijs personarum. Secunda verò consideratio Dei est inquantum consideratur vt vnus. Et sic August. * patri appropriat vnitatem, filio æqualitatem, Spiritui sancto concordiam siue connexionē. Quæ quidem tria vnitatem importare manifestū est, sed differenter. Nam vnitas dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri qui non præsupponit aliquam personam: cùm sit principium non de principio: æqualitas autem importat vnitatem in respectu ad alterum. Nā æquale est quod habet vnam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio qui est principium de principio. Connexio autem importat vnitatem aliquorum duorum. Vnde appropriatur Spiritui sancto inquantum est à duobus: ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit August. * tria esse vnum propter patrem, æqualia propter filium, connexa propter Spiritum sanctū. Manifestum est enim q̄ illi attribuitur vnumquodq; in quo primò inuenitur: sicut omnia inferiora dicūtur viuere propter animam vegetabilem, in qua primò inuenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Vnitas autem statim inuenitur in persona patris, etiam per impossibile remotis alijs personis. Et ideo alię personæ à patre habent vnitatem. Sed remotis alijs personis non inuenitur æqualitas in patre. Sed statim posito filio inuenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter filium: non quòd filius sit principium æqualitatis patri, sed quia nisi esset patri æqualis filius, pater æqualis nō posset dici: æqualitas enim eius primò consideratur ad filium. Hoc enim ipsum, quòd Spiritus sanctus patri æqualis est, à filio habet. Similiter excluso Spiritu sancto qui est duorum nexus, non posset intelligi vnitas connexionis inter patrem & filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum. Quia posito Spiritu sancto inuenitur ratio connexionis in diuinis personis. Vnde pater & filius possunt dici connexi. Secundùm verò tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet potentiæ, sapientiæ, & bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit & secundū rationem similitudinis, si consideretur quod in diuinis personis est: & secundùm rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principij. Vnde habet similitudinē cum patre cœlesti, qui est principium totius diuinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter senectutē. Sapientia verò similitudinem habet cum filio cœlesti inquantum

Lib. 10. de Trin. ca. 11. ante med.
Libr. 6. de Trin. ca. 10 in medio.
Loco ante dicto.
Libr. 1. de doct. Christ. ca. 5. tom. 3.

inquantum est verbum, quòd nihil aliud est quā conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cùm sit ratio & obiectum amoris, habet similitudinem cum spiritu diuino qui est amor: sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum secundùm quòd importat violentiam quandam & impulsionem: prout dicitur Isai. 26. Spiritus robustorum quasi turbo impellēs parietem. Virtus autem appropriatur filio & Spiritui sancto: non secundùm quòd virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdum virtus dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtute alicuius agentis. Secundùm verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, & in quo. Hæc enim præpositio, ex, importat habitudinem quandam causę materialis, quæ locum non habet in diuinis. Aliquando verò habitudinem causæ efficientis. Quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ actiuæ. Vnde & appropriatur patri, sicut & potentia. Hæc verò præpositio, Per, designat quidem quandoque causam mediā: sicut dicimus quòd faber operatur per martellum. Et sic Iy, per, quandoque non est appropriatum, sed proprium filij: secundùm illud Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt: non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque verò designat habitudinem formæ per quam agens operatur, sicut dicimus quòd artifex operatur per artem. Vnde sicut sapientia & ars appropriantur filio: ita & Iy per quem. Hæc verò præpositio, In, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Vno modo secundum suas similitudines: prout, scilicet, res dicuntur esse inquantum sunt in eius scientia. Et si hoc quod dico in ipso, esset appropriatū filio. Alio verò modo continentur res à Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conseruat & gubernat ad finem conuenientem adducendo. Et sic Iy, in quo, appropriatur Spiritui sancto, sicut & bonitas. Nec oportet quòd habitudo causæ finalis (quanuis sit prima causarū) approprietur patri qui est principium non de principio, quia personæ diuinæ, quarum pater est principiū, non procedunt vt ad finem (cùm quælibet illarum sit vltimus finis) sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. Ad illud verò quod de alijs quæritur, dicendum quòd cùm veritas pertineat ad intellectum (vt supra dictum est †) appropriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas vt supra dictum est, cōsiderari potest prout est in intellectu, vel prout est in re: sicut igitur intellectus & res essentialiter sumpta sunt essentialia & non personalia, ita & veritas. Diffinitio autem August. inducta datur de veritate secundùm quòd appropriatur filio. Liber autem vitæ in recto quidē importat notitiā, sed in obliquo vitam. Est enim, vt supra dictū est *, notitia Dei de his qui habituri sunt vitā æternā. Vnde appropriatur filio, licet vita approprietur Spiritui sancto, inquantum importat quendam interiorē motum, & sic cōuenit cū proprio Spiritus sancti inquantū est amor. Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri inquantum est liber, sed inquantum est quoddā artificiatum. Vnde nō importat originē, neq; est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, qui est, appropriatur personæ filij, non secundùm propriam rationem, sed ratione adiunctā: inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per filium. Sed tamen secundùm quòd Iy, qui, sumitur relatiuè, posset referri interdum ad personam filij: & sic sumeretur personaliter, vt puta si dicatur, filius est genitus, qui est, sicut & Deus genitus personale est. Sed infinitè sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen, iste, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere: tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo persona dici potest, licet secundùm rei naturam nō sit persona. Dicimus enim, iste lapis & iste asinus. Vnde & grammaticè loquēdo, essentia diuina secundùm quòd significatur & supponitur per hoc nomē, Deus, potest demonstrari hoc pronomine, iste, secundū illud Exod. 15. Iste Deus meus & glorificabo eum.

Tit. de Trin. ca. 1. & 2.

QVÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes siue proprietates.

DEINDE quæritur de personis in comparatione ad relationes, siue proprietates.

¶ Et quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm relatio sit idem quod persona.

210

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis non sit idem relatio quod persona. Quæcunq; enim sunt idē, multiplicato vno eorum multiplicatur & aliud. Sed contingit in vna persona esse plures relationes, sicut in persona patris est paternitas & communis spiratio. Et iterum vnam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in patre & filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

1. d. 26. q. 2. art. 1. & d. 33. ar. 2. & opusc. 3. c. 58. 66. & 67.

¶ 2 Præterea. Nihil est in seipso secundùm Philosophum in. 4. Physic. * Sed relatio est in persona. Nec potest dici quòd ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia: ergo relatio, siue proprietas, & persona, non sunt idem in diuinis.

Li. 4. Physi. text. 14. & subseq. to. mo. 2.

¶ 3 Præterea. Quæcunque sunt idem, ita se habēt, quòd quicquid prædicatur de vno prædicatur & de alio. Non autem quicquid prædicatur de persona, prędicatur de proprietate. Dicimus enim quòd pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas nō est idem quod persona in diuinis.

SED contra, in diuinis nō differūt quod est, & quo est, vt habetur à Boet. † in lib. de Hebdo. Sed pater paternitate est pater. Ergo pater ide est quod paternitas. Et eadē ratione aliæ proprietates idē sunt cū personis.

Titul° lib. est: An omne quod est bonum sit: post mediū illius.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui diuersimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neq; esse personas, neque in personis. Qui fuerunt motiex modo significandi relationum, quæ quidem non significant vt in aliquo, sed magis vt ad aliquid. Vnde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est *. Sed quia relatio secundùm

q. 28. ar. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Q.præced. art.1.

quod est quædam res in diuinis, est ipsa essentia: essentia autem idem est quòd persona (vt ex dictis patet †) oportet quòd tunc relatio sit idem quod persona. Hãc igitur identitatem alij considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis: quia non ponebant proprietates in diuinis, nisi secundùm modum loquendi, vt supra dictum est †. Necesse est autẽ ponere proprietates in diuinis, vt supra ostendimus *.

q.1.ar.2. Loco nunc citato.

Quæ quidem significantur in abstracto, vt quædam formæ personarum. Vnde, cùm de ratione formæ sit, quòd sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis & eastamen esse personas, sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

AD primum ergo dicendũ, quòd persona & proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Vnde non oportet quòd multiplicato vno multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est quòd propter diuinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in diuinis, eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim diuina simplicitas excludit compositionem formæ & materiæ, sequitur quòd in diuinis idem est abstractum & concretum, vt deitas & Deus. Quia verò diuina simplicitas excludit compositionem subiecti & accidentis, sequitur quòd quicquid attribuitur Deo est eius essentia: & propter hoc sapientia & virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in diuina essentia. Et secundùm hanc duplicem rationẽ identitatis, proprietas in diuinis est idem cum persona. Nã proprietates personales sunt idem cum personis ea ratione qua abstractum est idẽ cum concreto. Sunt enim ipsæ personæ subsistentes, vt paternitas est ipse pater, & filiatio filius, & processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales, sunt idem cum personis secundùm aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris & cũ persona filij non quòd sit vna persona per se subsistens: sed sicut vna essentia est in duabus personis, ita & vna proprietas, vt supra dictum est.

q.30.ar.2.

AD secundum dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum: in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundùm rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in suppósito. Et ideo proprietates determinant & distinguunt personas, non autem essentiam.

AD tertium dicendum, quòd participia & verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significãt vt suppósita, sed vt formæ suppositorum. Et ideo modus significãdi repugnat vt participia & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia relatio est idem quod essentia.

Secunda conclusio. Propriè conceditur, relationes & proprietates personales esse in diuinis personis.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo circa primam conclusionem vide quæ solent disputari supra quæst.32.art.2. & q.39. Circa secundam conclusionem vide etiam quæ dicta sunt supra q.32.art.2. Contra quam cõclusionem docet Gregor. Arimin. in.1.d.26.q.vnica, vbi sequens Præpositiuum inquit, in diuinis personis non reperiri relationes seu proprietates personales. ¶Et probatur primò hæc sententia. Relatio seu proprietas personalis est idem cũ persona & realiter & formaliter, ergo impropriè dicitur esse in persona. Patet consequentia. Quia hic modus loquendi inuoluit distinctionem inter relationem & personam. Dices fortè cum D. Tho. in hoc articulo, quòd relatio & persona distinguuntur ex modo significandi terminorum & secũdum rationem & considerationem nostram. Tunc est argumentum. Sequitur quòd relatio sit in persona non absolutè & simpliciter, sed secundùm rationem & considerationem nostram & secundùm modum significandi terminorum, quod est esse secundùm quid, consequẽs autem est contra secundam conclusionem in qua absolutè cõceditur, relationes esse in diuinis personis, ergo, Et confirmatur. Quanuis relatio diuina secundùm rationem distinguatur à persona, non absolutè concedẽdum est relationem à persona distingui, sed cum limitatione & addito, videlicet, quòd distinguitur secundùm rationem & considerationem nostram, ergo similiter non est concedendum absolutè & simpliciter, relationem esse in persona, sed cum limitatione & addito, videlicet, secundùm considerationem nostram. ¶Secundò arguitur. In concilio Lateranensi definitur, ℣ pater communicat filio omnem suam substantiam, ergo concedendum est quòd communicat illi omnem entitatem quam habet, sed non communicat illi relationem paternitatis, aliàs filius esset pater, ergo pater non habet in se relationem paternitatis, ergo relatio paternitatis non est in patre.

His tamen non obstantibus sententia Gregorij vel est error in fide vel proxima errori. Probatur primò autoritate Magistri Isenten. in.1.distin.33. à principio. Vbi inquit proprietates esse in diuinis personis nullus inficiari audet. Et probat primò autoritate Ecclesiæ canentis in præfatione Sanctæ Trinitatis, Vt in essentia vnitas, & in persona proprietas &c. Huic argumento respondet Gregorius, huiusmodi Ecclesiæ locutionem impropriam esse. Sed ista solutio tota est temeritate plena. Secundò probat Magister quoniam diuinæ personæ constituuntur, & distinguuntur proprietatibus personalibus, ergo proprietates personales sunt in diuinis personis cõstituentes & distinguẽtes ipsas. Præterea probatur. Deus est in Deitas, ergo proprietas personalis est in persona constituta. Vltimo probatur ratione, quæ colligitur ex hoc articulo. Forma est in eo cuius est forma, sed proprietas personalis est forma diuinæ personæ, v.g. paternitas est forma patris, ergo.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum cum sua replica & confirmatione respondetur, quòd relatio & persona in diuinis differunt quidem sola ratione, sed tamen distinctio habet magnum fundamentum in re ipsa. Et fundamentum est eminentia diuinæ entitatis & perfectionis, quæ vnica & simplicissima cum sit, exequitur id quod est proprium personæ & hypostasis incommunicabilis & per se subsistentis, & etiam exequitur id quod est proprium formæ & proprietatis constitutiuæ ipsius hypostasis. Et ita significatur à nobis commodè diuersis vocibus. Eandem enim entitatem relatiuam significamus per hanc vocem pater designantes hypostasim, & per hanc vocem paternitas designantes formam & proprietatẽ personalem. Hæc autem distinctio rationis fundata in re ipsa satis fuerit vt absolutè concedamus, paternitatem esse in patre, & in vniuersum quòd relatio est in diuina persona. Sicut in naturalibus similis distinctio sufficit vt cõcedamus, rationale esse in homine sicut formam & differentiam constitutiuam hominis. ¶Ad secundum respondetur, quòd pater communicat filio omnem entitatem quã habet absolutam & essentialem. In quo sensu procedit definitio concilij, non autem communicat illi entitatem relatiuam.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm personæ distinguantur per relationes.

21.1. d.26.q.vnic.& po. q.dot.3.& 9.ar.5. ad 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur: sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguũtur seipsis, & non relationibus.

¶ 2 Præterea. Nulla forma distinguitur, nisi secundùm suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundùm qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

¶ 3 Præterea. Absolutum est prius quã relatiuum, sed prima distinctio est distinctio diuinarũ personarũ. Ergo diuinę personæ non distinguuntur relationibus.

¶ 4 Præterea. Id quod præsupponit distinctionẽ, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in eius diffinitione ponatur, esse enim relatiui est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctiuum in diuinis non potest esse relatio.

SED contra est quod Boet. dicit in lib. de Trinitate †, quòd sola relatio multiplicat Trinitatem diuinarum personarum.

Habetur in 6. Prolib.

RESPONDEO dicendum, quòd in quibuscunque pluribus inuenitur aliquid cõmune, oportet quærere aliquid distinctiuum. Vnde cùm tres personæ conueniant secundùm essentiæ vnitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur ad hoc quòd plures sint. Inueniuntur autem in diuinis personis duo, secundum quæ differunt, scilicet origo & relatio. Quæ quidem quanuis re non differant, differunt tamen secundùm modum significandi. Nam origo significatur per modum actus, vt generatio; relatio verò per modum formæ, vt paternitas. Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in diuinis distinguuntur per originẽ, vt dicamus quòd pater distinguitur à filio, in quantum ille generat, & hic est genitus. Relationes autem, siue proprietates manifestant consequenter hypostases siue personarum distinctiones: sicut & in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ sunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primò quidem quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum vtrique: sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur, vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re, vel ad rem. Sicut generatio significatur vt via quædam ad rem genitam, & vt progrediens à generante. Vnde non potest esse quòd res genita & generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus abinuicem distinguuntur. In persona autem diuina nõ est aliud intelligere, nisi essentiam & relationem siue proprietatem. Vnde cùm in essentia conueniant, relinquitur quòd per relationes personæ abinuicem distinguantur. Secundò, quia distinctio in diuinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune diuidatur: quia essentia cõmunis remanet indiuisa, sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est pater, & filiatio est filius, eo quòd in diuinis non differunt abstractum & concretum. Sed contra rationem originis est, quòd constituat hypostasim vel personam. Quia origo actiuè significata significatur, vt progrediens à persona subsistente, vnde præsupponit eam. Origo autem passiuè significata (vt natiuitas) significatur vt via ad personam subsistentem, & non dum vt eam constituens. Vnde melius dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem. Licet enim distinguantur vtroque modo, tamen prius & principalius per relationes secundùm modum intelligendi. Vnde hoc nomen, pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim. Sed hoc nomen, genitor vel generans, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen, pater, significat relationem, quæ est distinctiua & constitutiua hypostasis. Hoc autem nomen, generans vel genitus, significat originem, quæ nõ est distinctiua & constitutiua hypostasis.

AD primum ergo dicendum, quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum, quòd relationibus distinguantur.

AD secundum dicendum, ℣ personæ diuinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neq; in aliquo absoluto, sed solum secundùm id, ℣ ad aliquid dicuntur. Vnde ad earum distinctionem sufficit relatio.

AD tertium dicendum, ℣ quanto distinctio prior est, tãto proprinquior est vnitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarũ non debet esse nisi per id quod minimũ distinguit, scilicet per relationem.

AD quartum dicendum, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum quando est accidens: sed si relatio sit subsistens non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur, quòd relatiui esse, est ad aliud se habere: per ly aliud, intelligitur correlatiuum quod non est prius, sed simul natura.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Necessum est Theologis inquirere distinctiuum diuinarum personarũ. Ratio est, quia plures personæ conueniunt in vna essentia.

Secunda conclusio. Diuinæ personæ non constituuntur per se primo per origines, sed per relationes. Ratio duplex est aperta in articulo.

Tertia cõclusio. Nomina diuina significãtia relationes vt Pater Filius & Spiritus sanctus importãt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

perse primo hypostases diuinas: nomina vero significantia origines, vt genitor & genitus non important perse primo hypostases, sed proprietates diuinas. Ratio est eadem.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disputat schola cum Magist. in. 1. dist. 26. & 27. Notandum est primò, quòd quanuis D. Thom. disserat specialiter in hoc articulo de distinctione personarum, non tamẽ possumus non permixtim disserere de earum constitutione. De quo tamen dicẽdum est copiosius art. 4. sequenti. Secundò est notandum, quòd proprietates personales possunt esse & absolutæ & relatiuæ. Et quidem si accipiantur relatiuè dupliciter possunt intelligi. Primò quòd sint formaliter & perse primo relationes, vt paternitas, filiatio &c. Secundò quòd perse primo sint origines, vt generatio & processio, quæ tamen secundariò important relationem. Origines enim diuinæ quanuis non significentur vt relationes ex modo significandi per se primo & formaliter, important tamen illas intrinsecè & essentialiter, quanuis secundario & quasi in obliquo.

DVbium primum sit, Vtrum diuinæ personæ constituantur & distinguantur per proprietates absolutas. Et probatur primo pars affirmatiua ex illo Prouerb. cap. 30. quod est nomen eius aut nomẽ filij eius si nosti? Ex quo sic arguitur. In hoc loco Sapiens præsupponit nomen filij tanquam cognitum, & inquirit aliud nomen eiusdem personæ Trinitatis, ergo proprium nomen secundæ personæ Trinitatis non est hoc nomen filius, quod est relatiuum, sed aliud nomen absolutum: atque adeo proprietas personalis eius absoluta est. ¶ Secundò ex D. August. 7. de Trinit. à principio, vbi ait, quod omne illud quod dicitur relatiuè est aliquid absolutum, excepta relatione, ergo diuina persona, quæ dicitur relatiuè, præter ipsam relationem est aliquid absolutum, & ex consequenti per se primo constituitur per absolutam proprietatem. ¶ Tertiò. Generatio actiua præsupponit nostro modo intelligendi personam patris constitutam, sed non per relationem paternitatis, ergo per aliquam proprietatẽ absolutam. Maior patet. Quia omnis actio procedens ab aliqua persona præsupponit illam constitutam in esse personali, sed generatio actiua procedit à persona patris, ergo præsupponit eam constitutam. Minor etiã probatur. Quia relatio paternitatis nostro modo intelligendi est posterior generatione: quia fundatur in illa, ergo. Et cõfirmatur ex D. Tho. in art. 4. huius quæstionis ad vltimum argumentum, vbi inquit, quòd generatio actiua præsupponit proprietatem personalem patris, ergo præsupponit per se personam patris constitutam. Hoc argumentum cum eius confirmatione est potissimum in hac difficultate, sed non est plenè dissoluendum vsque ad articulum quartum.

In hoc dubio Scotus in. 1. dist. 26. refert Lyconiensem, & Ioannem de Rippa, qui docebant diuinas personas constitui proprietatibus absolutis, quas tamẽ proprietates consequebantur quædam relationes, quæ extrinsecè se habent ad constitutionem diuinarũ personarum. Eandem sententiam refert Marsilius in. 1. quæst. 30. art. 1. & quidem Scotus libenter subscriberet huic sententiæ, nisi Ecclesiæ censuram timeret. Imponit autem illam D. Bouauen. Sed Caietanus vindicat illum in hoc articulo ab hac iniuria.

Pro solutione sit vnica conclusio. Diuinæ personæ neque distinguuntur neque constituuntur proprietatibus absolutis, sed relatiuis. Prima pars conclusionis quæ procedit de distinctione personarum est adeò certa, vt oppositum sit manifesta hæresis. Probatur primò. Quotiescunque sacræ literæ sermonem instituunt de diuinis personis explicant illas nominibus relatiuis, vt patet Marci vltimo: ergo. Baptizãtes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Secundò probatur ex cõcilio XI. Toletano statim à principio dicente, ℣ Sancta Trinitas nec recedit à numero neque numero comprehenditur: in relationibus enim personarum cernitur numerus. Ecce vbi concilium ad solas relationes refert numerum & distinctionem personarum. Et in Concilio Florentino Sessio. 18. definitur, quòd sola relatio multiplicat diuinas personas. Et confirmatur ex illo communi axiomate quod colligitur ex eodẽ concilio, In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Probatur ratione. Omnis entitas absoluta diuina conuenit Deo vt Deus est, ergo per entitatem absolutam vna persona non distinguitur ab alia. Consequentia est euidens. Quia id quod cõuenit Deo vt Deus est, commune est omnibus diuinis personis. Antecedens vero probatur. Entitas absoluta diuina est infinita perfectio simpliciter, ergo conuenit Deo vt Deus est. Confirmatur. Pater per generationem communicat filio omnem suam perfectionem absolutam, nam aliàs filius non esset æqualis perfectionis cum patre, ergo pater & filius non distinguuntur in aliqua proprietate & perfectione absoluta. Probatur secũdò. Inintelligibile est quòd duæ proprietates absolutæ quæ nullam oppositionem habent relatiuam inter se, identificentur realiter & formaliter cum diuina essentia & simul distinguantur realiter, sed omnis entitas absoluta in diuinis identificatur realiter & formaliter cum diuina essentia, & nullam habet oppositionem cum alia entitate absoluta, ergo. Et confirmatur. Impossibile est quòd tres entitates absolutæ sint formaliter vna entitas absoluta, ergo. Secunda pars conclusionis quæ procedit de constitutione diuinarum personarum, non est tam certa sicut præcedens. Quia definitiones conciliorum citatæ nihil dicunt de constitutione personarum, sed de distinctione tantum: est tamen adeo certa, vt oppositũ sit error in fide, vel errori proximum. Probatur. Secundùm fidem diuinæ personæ non distinguuntur personaliter per proprietates absolutas, sed per proprietates relatiuas, sed secundùm rationem naturalem idem est principium constituens & distinguens personã, ergo. Secundò probatur. Si proprietas constituens personam patris est absoluta, sequitur quòd facit realem compositionem cum diuina essentia, consequens autem aduersatur fidei, ergo. Sequela videtur euidens. Sed dicet quis. Hoc: argumentum æquè procedit contra nostram sententiam nam etiam videtur necessario dicendum, quòd proprietas relatiua facit compositionem realem cum diuina essentia in persona constituta. Ad hoc argumentum negatur sequela cum D. Tho. supra quæst. 30. art. 1. ad tertium, vbi assignat manifestum discrimen.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respondetur primò cum Caietano in hoc articulo. Quòd

Quòd est æquiuocatio de nomine Filij Dei. Dupliciter enim potest nominari sicut & concipi, vno modo secundùm proprium quod quid est, altero modo secundùm nostrum modum concipiendi & nominãdi qui ex creaturis desumitur. Dicit ergo quòd priori modo nullum nomen neq; filij, neque Dei habemus, iuxta illud Isai. 54. Generationem eius quis enarrabit? Secundò vero modo filius est nomẽ proprium secundæ personæ diuinæ, & annumeratur inter nomina, quæ pariunt nobis cognitionem, quæ dicitur, quia est. Quia igitur nomen proprium pertinens ad cognitionem quid est, ipsius filij est ineffabile, ideo dixit Sapiens vbi supra, Quod est nomẽ eius, aut nomẽ filij eius si nosti? Secundo respondetur, quod Sapiens in illo loco inquirebat aliud nomen secundæ personæ Trinitatis non tamen absolutũ, sed respectiuum, videlicet, illud nomen quod nos docuit D. Ioannes in. 1. cap. sui Euangelij, scilicet Verbum, quod fuerat incognitum in præcedentibus sæculis. ¶ Ad secundum respondetur, quod diuina persona excepta proprietate relatiua est aliquid absolutum; sed illud absolutum non est personale, sed essentiale commune tribus personis videlicet, ipsa diuina essentia. ¶ Ad tertium respondebitur infra art. 4.

DVbium secundum sit, Vtrum diuinæ personæ distinguantur & cõstituantur seipsis, an potius proprietatibus personalibus? Hoc dubium mouetur propter Greg. Arim. qui conformiter ad ea quæ ex ipso retulimus in art. præcedenti, docet ibidem diuinas personas seipsis distingui, & non proprietatibus personalibus. Sed ante quam proponamus argumenta notandum est, quòd non potest salua fide dici quòd diuinæ personæ seipsis distinguuntur in hoc sensu, ℣ sint primò diuersæ & se totis distinguantur. Quoniam secundùm fidem personæ diuinæ conueniunt in aliquo communi, scilicet in diuina essentia. Et hoc est quod definitur in concilio Lateran. & refertur in cap. Firmiter. de summa Trinit. quòd sancta Trinitas secundùm cõmunem essentiam indiuisa est, secundum vero proprietates personales discreta. Igitur in eo sensu quæritur, an diuinæ personæ seipsis distinguantur, vel potius proprietatibus personalibus, scilicet, an pater per paternitatem in abstracto significatam distinguatur à filio, an potius seipso, id est, per paternitatem significatam in concreto hac voce pater.

Et probatur ℣ diuinæ personæ se ipsis distinguantur, & non proprietatibus in abstracto significatis. Diuinæ personæ sunt formæ simplicissimæ, ergo seipsis distinguuntur, sicuti vltimæ differentiæ seipsis distinguuntur, eo quòd sunt simplicissimæ. ¶ Secundò. Si pater paternitate constituitur & distinguitur à cæteris personis, sequitur quòd sit aliquid distinctum ab ipsa paternitate, & præterea sequitur, quòd sit quid compositum ex paternitate & ex aliquo alio: sed vtrumq; consequens est falsum. Et enim in concilio Senonensi definitum est contra Petrum Abaylardum diuinas personas nullo modo esse compositas, ergo. Sed probatur vtraq; sequela. Quoniam ex proprietate constituente resultat aliquid vnum distinctum constitutum. Et præterea omne constitutum ex aliqua proprietate induit aliqualem compositionem, sicuti rationale constituẽs hominem facit compositionem in homine, quanuis non distinguatur realiter ab homine. Et confirmatur. Si paternitas constituit personam patris, sequitur quòd se habet vt forma respectu patris, consequens est falsum. Quia esset causa formalis ipsius patris. Nã omne quòd est forma alicuius, est causa formalis eius.

PRO decisione huius dubij sit prima conclusio. Diuinæ personæ non distinguuntur seipsis, sed proprietatibus personalibus & distinguuntur & constituuntur. Prima pars conclusionis quæ procedit de distinctione personarum adeò certa est, vt oppositum non modo sit temerarium, sed & proximum errori. Probatur primo ex illa definitione citata Concilij Lateranensis, in qua asseritur diuinas personas distingui proprietatibus personalibus. Et quanuis hæc definitio concilij posset vtcumq; explicari si dicamus concilium id tantum intendere, quòd diuinæ personæ nõ distinguuntur secundùm essentiam communem, sed per proprietates personales, siue in cõcreto, sine in abstracto sumptas ita vt satisfiat intentioni concilij si dicamus, quòd pater inquantum pater distinguitur à filio quomodocunque id sit. Sed tamen cum concilium dicat diuinas personas distingui proprietatibus personalibus in abstracto, non videtur satisfieri huic definitioni nisi absolutè fateamur, personas non distingui seipsis, sed per proprietates personales. ¶ Præterea probatur. Quia communis modus loquendi Theologorũ in distinctione citata fauet huic cõclusioni, imo & sancti patres, quorum testimonia refert Magist. in distinctionibus citatis. 26. & 27. comuniter dicunt, diuinas personas distingui relationibus seu proprietatibus. Vltimò probatur ratione. Si pater seipso distinguitur ab alijs personis, sequitur quòd eadem ratione distinguatur à filio & Spiritu sancto, quia seipso distinguitur ab vtroque. Consequens est falsissimum, nam à filio distinguitur secundùm quòd pater est, & à Spiritu sancto secundùm quòd spirator est. Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut prima. Quia concilia, & Sancti patres expressius loquuntur de distinctione quàm de constitutione personarum. Est tamen adeo certa, vt oppositum sit temerarium, tum quia colligitur ferè euidenter ex prima parte conclusionis. Idem enim est principium distinctiuum & constitutiuum personæ: tum etiam quia est communis Theologorum sententia in citatis distinctionibus. Denique quia in concilio Florentino Sessio. 19. refertur testimonium Patriarchę Constantinopolitani dicentis diuinam personã constitui ex diuina substantia & ex proprietate personali.

AD argumenta in oppositum respondendum est. Et pro eorum solutione aduerte ex Caietano in hoc articulo referente D. Tho. in. 1. distin. 26. quæst. 2. artic. 1. ad quintum, quòd de diuinis personis possumus loqui dupliciter. Primò secundùm esse quod habent à parte rei, & in hac consideratione dicit quòd se ipsis constituuntur & distinguuntur tanquam formæ simplicissimæ, & hoc etiam insinuat Diuus Thomas hic ad primum. Secundò possunt accipi prout à nobis cognoscuntur & nostris nominibus significantur: & hoc modo non seipsis distinguuntur, sed proprietatibus relatiuis; & in hoc sensu procedit veritas nostræ conclusionis. Sed circa hoc nota primum, quòd in hac nostra cognitione & significatione duo reperiuntur. Alterum est distinctio proprietatis personalis à persona constituta: & hæc quidem habet illud fundamentum in re ipsa, quod expositum est supra articulo. 1. huius quæstionis. Alterum vero

Universidad de Deusto
Biblioteca

est quædam imperfectio, quæ reperitur in modo cognitionis nostræ: cognoscimus enim proprietates personales ad modum formarum partialium, & diuinas personas tanquam quædam composita. Hæc autem imperfectio nullum habet in re cognita fundamentū, sed duntaxat in modo cognitionis nostræ: quia cognoscimus diuina ad modum nostrum, ac subinde imperfectè. Et quidem in re ipsa nullum reperitur compositionis vestigium: quoniam vt D.Tho. inquit in hoc articulo, & explicat benè Caietanus articulo sequenti, proprietates diuinę constituunt personas diuinas quatenus sunt ipsæ simplicissimæ personæ. Ex his facilè soluuntur argumenta. ¶ Sed est secundo aduertendum, quòd cum ad veritatem propositionis non solum respiciendum sit ad rem significatam, sed etiam ad modū quo significatur per voces, idcirco illa propositio, personæ seipsis distinguuntur, omnino est neganda. Quia diuinæ personæ vt à nobis concipiuntur & significantur, non seipsis sed proprietatibus distinguuntur & constituuntur.

DVbium tertium est, Vtrùm diuinæ personæ cōstituantur per origines D.Bona. in.d. citata. 26. q. 3. & Marsilius. q. 30. art. 1. docent partē affirmatiuā, & addunt, q relationes personales nō quidem constituunt personas, ostendunt tamē illas cōstitutas.

Pro solutione nota, quòd etiam in hoc dubio loquimur de constitutione & distinctione personarum non secundum rem ipsam absolutè, sed prout à nōbis concipiuntur & significantur. Etenim relatio & origo. v. g. paternitas & generatio à parte rei eadem prorsus est relatio paternitatis & identicè & formaliter, habet tamē fundamentum propter sui eminentiam vt à nobis concipiatur, & per modum relationis & per modum originis. Et idcirco vt bene aduertit hic Caietanus hic modus diuersus significandi & per modum relationis & per modum originis non est grammaticalis & verbalis, quia habet fundamentum in re ipsa.

Sit prima conclusio. Diuinæ personæ primo & per se nec constituuntur nec distinguuntur per origines. Probatur, quoniam sacræ literæ dum nobis explicant diuinas personas non vtuntur vocibus significantibus origines, sed significantibus relationes, scilicet Pater, Filius, Spiritus sanctus, ergo. Item concilia sacra eisdem vtuntur vocibus, & in vniuersum dicunt, diuinas personas constitui & distingui proprietatibus relatiuis, & nullam faciunt mentionem de originibus. Præterea probatur conclusio ex rationibus D.Tho. in hoc articulo, quæ ad hanc reducuntur. Origines significantur & concipiuntur à nobis tanquam quid extrinsecum diuinis personis, ergo non constituunt illas. Hæc ratio ostendit, origines non constituere personas etiam secundariò & per ordinem ad nostram cognitionem. Nā omne constitutiuū personæ siue primariū siue secundarium debet esse intrinsecum personæ cōstitutæ.

Secunda conclusio. Personæ diuinæ distinguuntur per origines secundariò & per ordinem ad nostram cognitionē. Ita quòd nos optimè explicamus distinctionem personarum per origines quatenus vna persona generat, alia generatur, alia denique spiratione procedit. Probatur primò. Quia ita docet D.Tho. expressè in hoc articulo. Præterea quia multi sancti patres, præsertim Augustinus in libro de fide ad Petrum cap. 1. & 2. & Damascenus in libro. 1. suæ Theologiæ capite. 11. distinctionem diuinarum personarum explicant per origines. Verum est quòd sancti patres possunt explicari, quòd nomine originis intelligunt relationem. v. g. paternitatem explicant nomine generationis, eo quod origines, vt supra dixi, intrinsecè includunt relationes personales.

Vltimum dubium breue est, Vtrùm proprietates constituentes personas abstrahant à relatiuo & absoluto. Mouetur hoc dubium propter quosdam Theologos, qui partem affirmatiuam docebant. Sed eorum sententia vel est error vel errori proxima. Et probatur. Quia vt constat ex dictis in primo dubio, concilia & sancti patres definiunt, personas diuinas relatiuis tantū proprietatibus distingui & numerari, ergo dicere diuinas personas constitui & distingui proprietatibus abstrahentibus à relatiuo & absoluto non consentit definitioni conciliorum & patrum. Secundò probatur. Ex illa sententia sequitur, diuinas personas non esse relatiuas simpliciter loquendo, sed consequens aduersatur doctrinæ conciliorum & patrum, quę illas appellat relatiuas: imo & doctrinæ sacrarum literarū, in qua personæ diuinæ explicantur nominibus relatiuis, scilicet Pater, Filius, & Spiritus sanctus. Denique. Omne ens vel est relatiuum, vel absolutū, ergo figmentū est asserere, proprietates diuinas abstrahere à relatiuo & absoluto.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm abstractis per intellectū relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.

211
1.d. 26. q. 1. arti. 2. post. q. 1. ad 4. & opus 3. ca. 61. & 62.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus à personis, adhuc remaneāt hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur. Sicut homo habet ad animal ex additione, & potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate personali à persona intelligitur hypostasis.

¶ 2 Præterea. Pater non ab eodem habet quòd sit pater, & quòd sit aliquis. Cùm enim paternitate sit pater: si paternitate esset aliquis, sequeretur quòd filius in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate à patre, adhuc remanet q̄ sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo remota proprietate à persona, remanet hypostasis.

Libr. 1. de Trin. c. 6. prin.

¶ 3 Præterea. Augustinus dicit. 5. de Trinit. † Nō hoc est dicere ingenitum quod est dicere patrem. Quia si filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum, sed si filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris vt ingenita.

Libr. 4. de Trin. c. 20. prin.

SED contra est quod Hilarius dicit. 4. de Trinit. † Nihil habet filius nisi natum. Natiuitate autem est filius. Ergo remota filiatione, non remanet hypostasis filij. Et eadem ratio est de alijs personis.

RESPONDEO dicendū, quòd duplex fit abstractio per intellectum. Vna quidem secūdùm quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine. Alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materia. Sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm vniuersale & particulare, non remanet id à quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solū animal. In abstractione verò quæ attenditur secūdum formam à materia vtrunq; manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære remanet seorsum in intellectu nostro & intellectus circuli & intellectus æris. Quanuis autem in diuinis non sit vniuersale neq; particulare nec forma & materia secundùm rem, tamē secundùm modum significandi inuenitur aliqua similitudo horum in diuinis, secundùm quem modum Damasc.* dicit, quòd commune est substantia, particulare verò hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm vniuersale & particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon & personarum. Sicut remoto per intellectum à patre quòd sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis, vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur aduenire hypostasibus diuinis sicut forma subiecto præexistenti, sed ferunt secum sua supposita in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes. Sicut paternitas est ipse pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in diuinis, cum hypostasis sit substantia indiuidua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases & constituit (vt dictū est †) relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed (sicut dictum est *) aliqui dicunt quòd hypostases in diuinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, vt intelligatur pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio: filius autem per hoc quòd est ab alio per generationem. Sed relationes aduenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes constituunt rationem personæ. Vnde & personales dicuntur. Vnde remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse propter duo. Primò, quia relationes distinguunt & constituunt hypostases, vt ostensum est. * Secundò, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, vt patet per diffinitionem Boet.* dicentis, q̄ persona est rationalis naturę indiuidua substantia. Vnde ad hoc quòd esset hypostasis, & nō persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatē, non autem ex parte personæ proprietatem.

Aug. epist. 11. de diuersis natiuit. 3. par. prin.

AD primum ergo dicendum, quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco vnius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundùm quòd intelligitur subsistēs in natura rationali. Vnde remota proprietate distinguente à persona nō remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim

A persona quàm hypostasis est substantia indiuidua. Vnde in diuinis de ratione vtriusq; est relatio distinguēs.

AD secundum dicendum, q̄ paternitate, pater non solum est pater, sed est persona: & est quis siue hypostasis. Nec tamen sequitur q̄ filius non sit quis siue hypostasis, sicut non sequitur quòd non sit persona.

AD tertium dicendum, quòd intentio Augustini nō fuit dicere quòd hypostasis patris remaneat ingenita remota paternitate: quasi innascibilitas constituat & distinguat hypostasim patris. Hoc enim esse non potest cum ingenitum nihil ponat, sed negatiuè dicatur: vt ipsemet dicit. Sed loquitur in communi: quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in diuinis hypostasis patris, vt distinguitur ab alijs personis, sed vt distinguitur à creaturis: sicut Iudæi intelligunt.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si abstractio fiat ad modū quo vniuersale abstrahitur à particulari, relationibus abstractis per intellectum non remanent hypostases, sed natura communis tribus personis, scilicet Deitas. Ratio est, quia remouetur proprium constitutiuum hypostasis.

Secunda conclusio. Si abstractio fiat ad eum modum quo forma abstrahitur à materia, tunc opus est distinctione. Nam si fiat sermo de proprietatibus nō personalibus, qualis est spiratio actiua communis Patri & Filio, abstractis per intellectum relationibus remanent hypostases, si verò fiat sermo de proprietatibus personalibus, illis abstractis non remanent hypostases. Hæc patet ex dictis.

COMMENTARIVM.

DVbium est circa primam conclusionē, Vtrùm facta illa abstractione de qua loquitur prima cōclusio, natura diuina quæ remanet sit verè persona. Quidā Theologi dicunt, illā esse personā, non sicut patrē, aut filiū, sed sicut philosophi cognoscebant vnū Deū & appellabant illū singularem personam. Et probant. Quia natura diuina facta illa abstractione est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo est persona. Respondetur q̄ abstractio vniuersalis à particulari potest esse negatiua & præcisiua. Tūc dico, q̄ si fiat abstractio proprietatū à personis abstractione negatiua, tunc cōuincit factū argumentū q̄ natura diuina quæ remanet, habet rationē personæ, quia est omnino incōmunicabilis. Si vero abstractio sit præcisiua, illa natura non habet rationē personæ: quia nō est positiuè incōmunicabilis, imo est cōmunicabilis ex modo abstractionis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

213
1. dist. 27. q. 1. arti. 2. & post. q. 10. art. 3. & opusc. 3. ca. 63. & 64.
† Li. 1. dist. 27. §. 6.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, q̄ actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magist. † 27. dist. 1. senten. quòd pater semper est, quia genuit filium. Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea. Omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur: sicut æqualitas quãtitatẽ. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quę est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

¶ 3 Præterea. Sicut se habet generatio actiua ad paternitatẽ, ita se habet natiuitas ad filiationẽ. Sed filiatio præsupponit natiuitatem. Ideo enim filius est, quia natus est. Ergo & paternitas præsupponit generationẽ.

SED cõtra. Generatio est operatio personæ patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est secundùm intellectum paternitas quàm generatio.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt, quòd proprietates non distinguunt & constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas & constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequũtur actus notionales, vt dici possit simpliciter, quòd quia generat, est pater. Sed supponendo quod relationes distinguant & constituant hypostases in diuinis, oportet distinctione vti. Quia origo significatur in diuinis actiuè & passiuè: actiuè quidẽ, sicut generatio attribuitur patri, & spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur patri & filio. Passiuè autem, sicut natiuitas attribuitur filio & processio Spiritui sancto. Origines enim passiuè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium etiam personales. Quia origo passiuè significata significatur, vt via ad personam proprietate constitutam. Similiter & origo actiuè significata prior est secundùm intellectum, quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis. Sicut actus notionalis spirationis, secundùm intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam, communem patri & filio. Sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Vno modo vt est relatio, & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem. Quia relatio inquantum huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundum quod est constitutiua personæ. Et sic oportet q̃ præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm Magister dicit, quòd quia generat, est pater: accipitur nomẽ patris secundùm quod designat relationem tantum, non autem secundùm quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e conuerso dicere, quòd quia pater est, generat.

AD secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de paternitate, secundùm quod est relatio, & non secundùm quod est constitutiua personæ.

AD tertium dicendum, quòd natiuitas est via ad personam filij. Et ideo secundùm intellectum præcedit filiationem etiam secundùm quod est cõstitutiua personæ filij. Sed generatio actiua significatur vt progrediens à persona patris. Et ideo præsupponit proprietatem personalem patris.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Secundùm sententiam quæ docet personas constitui per origines, ex cõsequenti dicendum est, quòd actus notionales præsupponuntur relationibus seu proprietatibus.

Secunda conclusio. Iuxta veram sententiam quæ docet, personas non constitui per origines, sed per relationes, duplici distinctione vtendum est. Distinctio autem prima est ex parte actuum notionalium. Quidam enim accipiuntur actiuè, vt generatio actiua & spiratio. Quidam verò passiuè, vt generatio passiua & processio Spiritus sancti. Secunda distinctio sumitur ex parte relationum: nam quædam sunt cõstitutiuæ personarum, vt paternitas & filiatio, quædam verò non sunt constitutiuæ, scilicet spiratio communis, quæ solet dici relatio innominata communis Patri & Filio.

Tunc sit tertia cõclusio. Si actus notionales passiuè sumantur præsupponuntur ad relationes personales etiam constitutiuas personarum, vt generatio passiua præsupponitur ad filiationem. Ratio est, quia est via ad personam.

Quarta conclusio. Actus notionales actiuè sumpti præsupponuntur ad relationem, quæ non est constitutiua personæ. Itaque spiratio actiua præsupponitur ad relationem innominatam communem Patri & Filio.

Quinta conclusio. Si actus notionalis actiuè sumptus comparetur ad relationem constitutiuam personæ, tunc vtendum est distinctione. Nam illa relatio potest considerari vt proprietas est constitutiua & quatenus relatio est: si consideretur vt proprietas, non præsupponit actum notionalem, quin potius secundùm nostrum intellectum præsupponitur ad illum. Si verò consideretur vt relatio, præsupponit secundùm nostrum modum intelligendi ipsum actum notionalem. Itaque paternitas si consideretur vt est proprietas cõstitutiua personæ Patris non præsupponit generationem, sed præsupponitur ad illam: si verò consideretur vt est relatio ad Filium, præsupponit generationem tanquàm suum fundamentum.

COMMENTARIVM.

DVbium potissimum in hoc articulo circa quintam conclusionem est, Vtrùm relatio inquantum relatio sit constitutiua diuinæ personæ? Arguitur primò pro parte negatiua. Quoniam Diuus Thomas in. 5. conclusione distinguit paternitatem inquantum est constitutiua personæ à semetipsa inquantum est relatio, ergo vt relatio non est constitutiua.

¶ Secundo. Paternitas inquantum relatio præsupponit personam Patris constitutam, ergo. Probatur antecedens. Quia vt docet D. Tho. in eadem quinta conclusione, Paternitas inquantum relatio præsupponit generationem actiuam, ergo & personam Patris generantem. Et confirmatur. Paternitas vt relatio fundatur in generatione actiua, quod hic etiam docet Diuus Thomas, ergo præsupponit illam. ¶ Tertiò. Paternitas non constituit personam Patris prout dicit Ad, ergo non constituit personam Patris pruut est relatio. Consequentia patet. Quia relatio vt relatio dicit Ad. Probatur antecedens. Quia Paternitas vt dicit Ad, non ponit aliquid in Patre: quia vt sic non est subsistens, sed assistens, at proprietas constitutiua personæ ponit aliquid reale in ipsa persona, ergo. Et confirmatur. Proprietas personalis diuina dicit perfectionem, & quidem infinitã. Etenim diuina persona vt persona perfectum quid est, sed relatio vt dicit Ad, nullam dicit perfectionem, ergo. ¶ Quartò. Si paternitas inquantum relatio constituit personam Patris, sequitur, quòd persona Patris non priùs intelligitur constituta, quàm persona Filij. Consequẽs est falsum, ergo. Sequela patet. Quia vna persona relatiua non priùs intelligitur cõstituta in esse relatiuo, quã alia persona illi correlatiua. Nam correlatiua sunt simul natura & intellectu. Probatur verò minor. Persona Patris est priùs origine quàm persona Filij, ergo est prior intellectu.

In oppositum autem est, quòd si Paternitas nõ constituit personam Patris prout est relatio, sequitur quòd constituit prout est proprietas absoluta. Quia inter absolutum & relatiuum nullum datur mediũ, consequẽs autem aduersatur ijs quæ diximus in artic. 2. Vbi probatum est, non esse fidei consentaneum dicere, diuinas personas constitui proprietatibus absolutis.

IN hac quæstione varia sunt Theologorum placita vt videre est in 1.d.27.& 28. Prima sententia asserit, diuinas personas constitui per relationem nõ actualem, sed aptitudinalem. Itaque paternitas cõstituit personam Patris non prout habet esse actu, sed in virtute, & quasi in potentia. Hanc sententiam ita explicant, q̃ diuina essentia quatenus in virtute & radice continet relationem paternitatis constituit personam Patris. Et quatenus continet in radice & virtute relationẽ filiationis constituit Filij personam &c. Sed meo iudicio hanc sententiam reprehendit Scotus in dist. citata 28. quæst. vltima. Et arguitur contra illam. Essentia diuina vt cõtinet in radice relationẽ Paternitatis nõ est forma relatiua, sed absoluta simpliciter, sed persona Patris nõ constituitur per proprietatem absolutam sed relatiuã, vt probatũ est artic. 2. ergo. Maior est manifesta. Quia essentia vt sic præintelligitur relationi, ergo vt sic non est forma relatiua, sed absoluta. Et cõfirmatur. Relatio in radice & in potentia non est simpliciter relatio, quia non est actu relatio, & res est simpliciter talis quatenus est actu talis, ergo si relatio constituit personam prout est relatio tantùm in radice & potentia, non constituit personam prout est relatio simpliciter, atq; adeò constituit prout est forma absoluta, quod nõ est dicendũ. ¶ Durandus in 1.d.27.q.1. dicit, q̃ Paternitas inquantum est relatio, & prout dicit habitudinẽ ad Filium formaliter loquendo constituit personam Patris. Ex quo infert, quòd inter personam Patris & personam Filij, inter relationem paternitatis & generationem, nullus est ordo prioritatis etiam secundùm rationẽ & intellectum, sed omnia sunt simul & natura & intellectu. Ab hac opinione non recedit Scotus vbi supra. Nam licet constituat prioritatem originis inter diuinas personas, dicit tamen ille, quòd illa prioritas nihil retulerit ad relationem. Quoniam id quod est prius origine, non est necesse quòd sit prius natura aut intellectu. Hæc sentẽtia quam habeat probabilitatem explicabitur infra. Nam si de re ipsa fiat sermo secluſa nostra imperfecta cognitione citra dubium hæc sententia continet veritatem. ¶ Sapientissimus Torres super hanc quæstionẽ putans se sequi Durandum, tertiam docuit sentẽtiam, quæ omnino differt à sentẽtia Durandi. Est igitur tertia sententia, quòd personæ diuinæ constituuntur per relationem, nõ tamen quatenus relatio actu refert personam constitutam ad aliam personam, sed quatenus est forma relatiua, quæ ex sua natura est apta nata referre illud extremum in quo est, ad aliud extremum correlatiuum. v. g. Paternitas constituit personam Patris, non prout actu refert Patrem ad Filium, sed prout est forma relatiua, quæ apta nata est secũdum se referre actu Patrem ad Filium. Ista sententia, vt opinor, coincidit cum sententia Caietani dicentis in hoc articulo, quòd relatio constituit personam prout est relatio cõcepta, & non prout est relatio exercita. Quod aliqui ita explicant ac si diceret, quòd paternitas prout concipitur vt forma relatiua, quæ apta nata est referre Patrem ad Filium, constituit personam Patris, non autem constituit prout exercet actu officium referẽdi Patrem ad Filium, sed sub hac secunda consideratione præsupponit seipsam in prima consideratione sumptam, & præsupponit etiam personam Patris constitutam. Sed ego sic intelligo, quod paternitas vt constituit est relatio concepta, id est, implicita, scilicet non expresè cognita à nobis. Hæc tamen sententia Caiet. non placet Ferrariensi 4. cont. gent. cap. 26. Potissimum argumentum Ferrariensis contra Caietanum explicabitur à nobis.

¶ Est ergo quarta sententia Ferrariensis, qui sequens Capreolum in 1.d.26.q.vnica art.1. & Marsil. in 1.q.29. art.1. circa quandam primam conclusionem dicit, quòd paternitas distinguit Patrem à Filio prout concipitur conceptu relatiuo, id est, prout cõcipitur per habitudinem ad filiationem tanquàm actu referens Patrem ad Filium. Sed eadem paternitas prout cõcipitur conceptu absoluto, id est ad modum cuiusdam formæ & proprietatis absolutæ, constituit personam Patris. Itaque Caietanus & Ferrara conueniunt in hoc, quòd vterque docet, paternitatem secundum quòd est essentialiter & formaliter relatio constituere personam Patris. Differunt tamen in hoc, quòd Caietanus secũdùm aliquos putat paternitatem prout constituit personam Patris concipi conceptu relatiuo, id est, per modũ formæ relatiuæ, quæ apta nata est referre Patrẽ ad Filium. Ego tamen non existimo ita intelligendum esse Caiet. sed vt suprà dixi. Cæterum Ferrar. docet, quòd prout constituit personam Patris concipitur conceptu absoluto, id est, per modum formæ absolutæ per se subsistentis: sicut docet suprà D. Tho. q.29. art.4. quòd persona licet ex parte rei significatæ significet relationem, in diuinis, significat tamen ad modum rei absolutæ tanquàm quid in se subsistens.

PRO decisione notandum est, quòd hæc quæstio potest disputari & secundùm rem ipsam nõ attendendo ad nostrum modum intelligendi, & potest disputari de re ipsa prout à nobis cõcipitur imperfecta & abstractiua cognitione. Erunt igitur duo examinanda. Primò fiet sermo de re ipsa. Secundò autem prout à nobis concipitur. De primo ergo statuitur prima conclusio. Relatio diuina vt sic constituit diuinam personam: itaque vt paternitas secundum propriã rationem paternitatis, quæ certè relatiua est, constituit personam Patris. Pro explicatione conclusionis notandum est, quòd relatio inquantum relatio dicit duo, scilicet, In, & Ad. Et quidem in diuinis relatio prout dicit In, est forma subsistens. Secundo nota, quòd persona in ratione personæ importat duo. Alterum est, quòd sit subsistẽs. Alterum est, quòd sit incommunicabilis. Et quidẽ ratio subsistentiæ præcipua est in ratione personæ, incõ-

municabilis

Universidad de Deusto
Biblioteca

municabilitas verò est modus quidam intrinsecus per se pertinens ad personam, quo secluso non saluatur ratio personæ. His suppositis ita explico conclusionem, quòd relatio diuina. v. g. paternitas secundùm quòd dicit In, constituit personã Patris, qua ratione persona est in se subsistens: eadé autem relatio prout dicit Ad, constituit eandem personam prout persona est incommunicabilis. Et quidem sicut ratio incommunicabilitatis non est præcipua in persona, sed est, vt dixi, modus intrinsecus personæ; ita relatio prout dicit Ad, concurrit ad constitutionem personæ minus principaliter & tanquàm modus intrinsecus proprietatis vt cõstitutiuæ personæ; prout verò dicit In, concurrit principaliter tanquàm proprietas constitutiua personæ in ratione subsistentis. Probatur conclusio sic exposita, & primo, quòd relatio, vt dicit In, constituat personã prout est in se subsistens, sententia est cõmunis apud omnes Theologos, & patet. Quia vt dicit In, est proprietas in se subsistens, ergo vt sic, constituit personam subsistentem. Et confirmatur. Relatio vt dicit Ad, nihil ponit in persona constituta, ergo vt sic non constituit illam subsistentem. Quòd verò relatio prout dicit Ad, constituat personam vt incommunicabilem non tam apertè asseritur à Theologis, sed est veritas certissima. Et probatur primò. Diuina persona non est incommunicabilis, prout est subsistens, sed quatenus habet oppositionẽ cum alijs diuinis personis, ergo relatio prout dicit In, non constituit personam vt incommunicabilem, sed prout dicit Ad. Consequentia est euidens ex modo dictis. Maior probatur. Quia vt dicemus in hoc articulo dubio. 2. ratio subsistentiæ in diuinis personis si secludamus oppositionem relatiuam communis est omnibus tribus personis, ergo ex parte subsistentiæ præcisè diuina persona non redditur incommunicabilis. Confirmatur. Persona diuina. v. g. Pater non alia ratione est incommunicabilis, nisi quatenus habet oppositionem ad alias personas: quia secluſa oppositione relatiua in diuinis omnia sunt vnum & omnia sunt cõmunia; sed relatio. v. g. Paternitas prout dicit In, nullam habet oppositionem ad alias relationes; habet autem oppositionem prout dicit Ad, ergo vt sic constituit personam Patris incommunicabilem. Ex hac conclusione colligitur quòd sentẽtia Durandi supra citata dist. 27. verissima est si intelligatur de re ipsa secluſa consideratione nostri intellectus; imò etiam est vera per ordinem ad cognitionem perfectam & quidditatiuam Dei qua cognoscitur Deus sicuti est, qualem cognitionem habent beati in patria. Etenim huiusmodi cognitio est proportionata rei cognitæ.

Secunda conclusio. Relatio diuina inquantum dicit In, non distinguit vnam personam diuinam ab alia, distinguit autem inquantum dicit Ad. Hæc conclusio communis est omnibus Theologis, & probatur. Vna persona diuina non distinguitur ab alia, nisi quatenus illi opponitur (omnia enim sunt vnum in diuinis, nisi vbi fuerit oppositio) sed relatio vt dicit In, nullam dicit oppositionem, importat autem illam prout dicit Ad, ergo. Atque hactenus de prima parte huius dubij.

DE secunda parte dubij sit prima conclusio. Diuina persona cõstituitur formaliter per relationem. Volo dicere, quòd nos cognoscimus personam Patris constitui per paternitatem, prout paternitas est essentialiter forma relatiua. Et loquor in hac conclusione non de modo cognoscẽdi. Non enim definio, an paternitas prout constituit personã Patris cognoscatur per modũ formæ absolutæ, an potius relatiuæ. Hoc enim explicabitur in sequẽti conclusione. Sed loquor de re cognita, id est, ꝙ ex parte rei cognitę omnes fateri tenemur, ꝙ paternitas prout constituit personam Patris est forma relatiua. Probatur cõclusio. Quia verè secundùm fidem est asserendũ ꝙ diuinæ personæ non sunt absolutæ, sed relatiuæ, ergo tenemur fateri proprietates constituentes esse relatiuas.

Secunda conclusio. Proprietates constitutiuæ personarum, vt sic, non concipiuntur à nobis conceptu relatiuo, sed absoluto. Hæc cõclusio potest intelligi in duplici sensu. Alter est, quòd paternitas. v. g. vt cõstituit personam Patris non concipitur à nobis prout actu exercito refert Patrem ad Filium. Et in hoc sensu communis est hæc sententia omnibus ferè Theologis, & in illa conueniunt Caietanus & Ferrara. Alter verò sensus est quòd concipitur à nobis paternitas, quatenus constituit personam Patris, non in ratione formę relatiuæ quæ apta nata est referre Patrem ad Filium, sed per modum formæ absolutæ per se subsistentis. Et hunc secundum sensum sequitur Ferrar. Refragatur autem Caietanus, vt à quibusdam intelligitur: cuius sententiam reputant probabiliorem in tali sensu. Et probant primò. Quia concilia & sancti Patres, vt retulimus artic. 2. diuinas personas appellãt relatiuas, & proprietates constitutiuas personarum dicunt esse relationes, ergo magis consentanea est doctrinæ conciliorum & patrum sententia quæ docet proprietates personales concipi à nobis conceptu relatiuo, quàm illa quæ docet, concipi absoluto conceptu. Verum est tamẽ quòd neutra est contraria doctrinæ conciliorum. Quoniam concilia loquuntur de re ipsa secundùm se, & non de nostro modo concipiendi. Secundò probant. Diuinæ personæ, esto vt significãtur per hanc vocem persona, concipiantur à nobis conceptu absoluto, & tanquàm hypostaſes absolutæ, tamen vt significantur per nomina propria & particularia, scilicet, Pater, Filius & Spiritus sanctus certè concipiuntur conceptu relatiuo: quoniam ista nomina ex modo significandi important relationem, nos autem loquimur de diuinis personis, vt significantur istis nominibus proprijs, ergo. Et confirmatur. Paternitas vt dicitur de creaturis, concipitur à nobis conceptu relatiuo & nullo modo absoluto, ergo etiam vt dicitur de Deo. Patet consequentia. Quia diuina cognoscimus ad modum creaturarum. Alia argumenta quæ fieri solent pro sententia Caietani non militant contra Ferrarienſem. Quia tantum probant quòd à parte rei diuinæ personæ constituuntur relationibus. Quod non negat Ferrarienſis. Ego verò non credo Caietanum appellare relationem vt conceptam, quia expresè cognoscatur à nobis quando prius cognoscimus Patrem vt hypostaſim, quàm vt generantem: tũc enim nondũ Patrem distinctè cognoscimus; sed aliquid cui non repugnat esse relatiũ, scilicet hanc personam, imò est relatiuum, sed nõdum expresè cognitum: quandò autem est expresè cognitum, dicitur relatio exercita. Et sic non differt à sententia Ferrarienſis. Sed potius argumenta Ferrar. vbi suprà probant hanc sententiam. v. g. Relatio essentialiter est forma actu referens subiectum in quo est, igitur si paternitas diuina prout constituit personam concipitur per modum

per modum relationis, ex necesitate debet concipi secundùm quòd est forma actu referens Patrẽ & Filium, & non concipitur vt forma relatiua. Consequentia videtur euidens. Quia vnaquæque res concipitur secundùm id quod ei essentialiter cõuenit. Antecedens verò probatur ex definitione relationis, quæ non datur per hoc quod est referre in potentia, sed in actu, vt patet in capite ad aliquid. Et confirmatur. Impossibile est intelligere aliquam formam esse in subiecto, & quòd nõ intelligatur primarius eius effectus formalis. v. g. nequit intelligi, quòd albedo insit corpori, & quòd corpus nõ sit album, ergo non potest intelligi paternitas per modum formæ relatiuę in Patre, quin intelligatur effectus formalis paternitatis secundùm quòd est forma relatiua, sed effectus formalis formæ relatiuæ est actu referre, ergo. Certè hoc argumentum cum sua confirmatione probat, quòd paternitas vt est relatio exercita nõ intelligitur à nobis constitutiua ante generationem. Et consequenter probat, quòd à parte rei diuinæ personæ constituuntur per relationes secundùm quòd actu referunt, iuxta modum expositum in parte prima huius dubij. Probat etiam quòd intellectus qui cognoscit diuinas personas quidditatiuè & perfectè, qualis est intellectus beatus, cognoscit illas constitui relationibus etiã prout actu exercito referunt. Cæterum non probat ꝙ intellectus qui imperfectè & cognitione abstractiua intelligit constitutionem diuinarum personarum, cognoscat eas constitui per relationes quatenus actu referunt. Quia nihil inconuenit quòd intellectus cognoscat imperfectè aliquam rationem, & quòd non cognoscat ea quæ essentialiter ad illam pertinent. v. g. bene stat ꝙ quis cognoscat hominem conceptu imperfecto & confuso, & quòd non cognoscat eius differẽtiam essentialem, scilicet, rationale. Ita impræsentia dico, ꝙ quanuis sit de essentia paternitatis vt forma relatiua est, quòd actu referat Patrem ad Filium, tamen bene stat, quòd noster intellectus qui imperfectè cognoscit diuina, intelligat paternitatem per modum formæ relatiuæ constituere personam Patris, & quòd non intelligat, illam actu referre Patrem ad Filium, sed concipiat illam per modũ formæ indifferẽter se habentis ad hoc vt actualiter referatur. Et sic præintelligitur quòd constituat personam Patris in semetipsa subsistẽtem, & secũdùm se referibilem ad Filiũ. Et hoc prouenit ex eo ꝙ noster intellectus proprietatem constitutiuam personæ in diuinis concipit ad modum quo se habet proprietas constitutiua personæ in humanis: vbi non reperitur quòd aliqua proprietas constitutiua quatenus constituit, referat personã constitutam ad aliud. Ex dictis sequitur;

Tertia conclusio. Relatio diuina prout est relatio concepta nõ intelligitur vt distinguit formaliter vnam personam ab alia. Probatur primò. Quia D. Thomas in hoc articulo dicit, quòd paternitas prout est proprietas constitutiua non distinguit personam Patris à Filio, distinguit autem prout est relatio. Sed apud D. Thomam paternitas vt est proprietas constitutiua idẽ penitus quod paternitas prout est relatio concepta: quia vt sic constituit personam Patris, sicuti diximus. Paternitas autẽ vt relatio idem est apud D. Thomam, quod paternitas prout est relatio exercita. Et ex hac explicatione rectè etiam solutum primum argumentũ à principio factum. Secundò probatur. Tota distinctio diuinarum personarum consistit in oppositione relatiua, sed relatio vt concepta non reddit vnam personam alteri oppositam formaliter loquendo, quatenus verò est relatio exercita facit actualem oppositionem inter diuinas personas, ergo. Minor patet. Quia tota oppositio relatiua cõsistit in hoc, quòd vna persona referatur ad aliam, sed relatio vt concepta, quanuis constituat personam referibilem, non tamen actu refert ad aliam: relatio verò exercita actu refert vnam personã ad aliam, ergo. Consultò dixi in conclusione formaliter: quia vt inquit hic Caietanus, relatio vt concepta quasi radicaliter cõstituit distinctionem inter diuinas personas, eò quòd constituit illas vt referibiles inter se.

Sed arguet quis. Idem principium est cõstitutiuum & distinctiuum personæ, ergo si relatio concepta constituit personam, etiam distinguit. Ad hoc respõdetur, quòd relatio cõcepta & relatio exercita secũdùm rem est eadem omnino, & sola nostra cõsideratione distinguuntur: & ita idem est principium constituens & distinguens diuinas personas, quanuis à nobis non simul intelligatur. Præterea dico, quòd cùm relatio respiciat duo, subiectum scilicet & terminum, nihil inconuenit quòd constituat prout respicit subiectũ, & distinguat quatenus respicit terminum: quia est eadem omnino forma, quanuis habeat geminum respectum.

AD argumenta respondetur, & primum iam est solutum ex dictis circa tertiam conclusionem. Sed est aduertendum D. Thomam in hoc articulo, imò & in hac tota quæstione loqui de constitutione diuinarum personarum, nõ secundùm rem ipsam præcisè, sed per ordinem ad cõsiderationem nostram. ¶ Ad secundum respondetur, quòd si fiat sermo de relatione diuina prout à nobis concipitur, tunc dicẽdum est quòd relatio concepta non fundatur in actu notionali, quin potius præintelligitur actui notionali. Relatio verò exercita fundatur quidẽ in actu notionali, sed vt sic non est cõstitutiua personæ. Cæterum si loquamur de relatione diuina secundùm esse quod habet à parte rei, tunc dico diuinam relationem non fundari in actu notionali. Itaque generatio non est fundamentũ paternitatis. Quoniam diuinæ relationes cùm sint subsistentes, nõ egent aliquo fundamẽto. Et hoc est quod dicunt Theologi quàm sæpè, quòd diuinæ relationes afferunt secum sua suppoſita & sua fundamenta, id est, quòd sunt in semetipsis subsistentes. Sed aduertẽdum est omnino, quòd si fiat sermo de prioritate reali aut formali citra dubium actus notionalis nõ est prior relatione: quia in Trinitate nihil est priùs aut posteriùs.

Cæterum dubitatio est, vtrum actus notionalis sit ratio relationis. v. g. quærimus, vtrum sicut dicunt Theologi, quòd immutabilitas est ratio æternitatis, ita dicẽdum sit quòd generatio est ratio paternitatis: quia vnica perfectio diuina quanuis nò sit prior altera, bene tamen esse potest ratio alterius. Ad hoc respondetur, nihil periculi esse affirmare vel negare. Quibusdam videtur, quòd nullo modo generatio debet censeri ratio paternitatis, & idem esse iudicant de cæteris actibus notionalibus respectu aliarum relationũ. Ratio eorum est. Quoniam paternitas & generatio important vnam & eandem relationem: quæ tamen differũt ex diuerso modo significandi. Nam generatio significat illam per modum actionis, paternitas verò per modum formæ relatiuæ; ad hoc autem quòd generatio esset ratio paternitatis, necesse erat quòd in re ipsa responderent

distinctæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

distinctæ perfectiones, distinctæ, inquam, fundamentaliter, sicut contingit in æternitate & immutabilitate. Sed hæc ratio non couincit: quia etiam distinguuntur ratione genitor & Pater, & dicimus quòd quia generat Filium, est Pater. ¶ Ad tertium respondetur, quod relatio vt dicit Ad, constituit quidem personam prout est incommunicabilis, non autem prout est subsistens, vt expositũ est. Sed arguit quis. Relatio prout dicit Ad, nihil reale ponit in persona constituta, ergo non constituit illam etiam prout incommunicabilem. Respondetur, quòd quanuis relatio vt sic non intelligatur aliquid reale ponere in persona, tamen vt cõstituat illam incommunicabilem satis fuerit quòd prout dicit Ad, intelligatur importare modum realem, qui non distinguitur secundùm rem, neque à persona cõstituta, neq; ab eadem relatione prout dicit In. Quocirca ad argumentum negatur consequentia. Ad confirmationem respondetur, quòd persona est perfectio diuina, non quidem prout intelligitur incõmunicabilis, sed prout subsistens. Et ita similiter relatio est perfectio prout dicit In, non autem prout dicit Ad, vt suprà diximus quæst. 28. artic. 2. dubio primo, conclusione secunda. ¶ Ad quartum respondetur, quòd si loquamur per ordinem ad nostram cognitionem relatio vt concepta præintelligitur alteri relationi formaliter sibi oppositæ. v. g. paternitas vt constituens præintelligitur filiationi. Secus autem est de relatione vt exercita. Et quoniam relatio vt concepta constituit personam, consequẽter fateri oportet quòd vna persona nostro modo intelligendi præintelligitur alteri, vt Pater præintelligitur Filio, non secundum oppositionem formalem relationum. Cæterum si loquamur de re quanuis vna persona sit principium & origo alterius, non tamen est prior altera neque natura neque intellectu, quia non est prior causalitate. An verò sit dicenda prior origine, disputabitur infra quæst. 42. artic. 3.

DVbium secundum est, vtrùm diuina persona quatenus est subsistens cõstituatur per relationem, an potius per essentiam diuinam secũdum quòd est quid absolutum? Alijs verbis potest disputari ista quæstio, vtrùm persona prout est subsistens constituatur per relationẽ prout relatio ratione distinguitur ab essentia, vel potius prout identificatur cum ipsa essentia. Antequàm proponantur argumenta, notandum est ex dictis supra quæst. 28. artic. 2. quòd relatio vt relatio est differt ratione ab essentia diuina, & idcirco idem est personam constitui per relationem vt relatio est & constitui per relationem vt distinguitur ratione ab essentia.

Arguitur ergo primò, quòd diuina persona quatenus subsistens est, constituatur per relationẽ, quatenus est relatio. Quia D. Thomas artic. 3. huius quæstionis ad secundum dicit, q Pater paternitate est non solum Pater, sed & persona & hypostasis, ergo paternitate vt paternitas est, constituitur in ratione subsistentis. Item D. Thomas in artic. 2. huius quæstionis apertè docet, quòd relationes vt relationes sunt, constituunt diuinas personas; sed potissima ratio personæ est q sit subsistens, ergo persona diuina habet quòd sit subsistens à relatione vt relatio est. Et confirmatur. Nam in artic. 3. huius quæstionis dicit D. Thomas, q abstracta per intellectum relatione. v. g. paternitatis relatione abstracta nõ remanet hypostasis Patris, ergo hypostasis Patris non cõstituitur per paternitatem, prout paternitas est idem cum essentia, sed prout ratione differt ab essentia. Probatur consequentia. Quoniam aliàs etiã abstracta personalitate per intellectũ remaneret hypostasis Patris, quia manet essentia quæ est constitutiuũ ipsius. ¶ Secundò. Relatio in quantum dicit In, cõstituit diuinam personam; sed relatio vt relatio est dicit In, ergo in quantum relatio constituit personam subsistentem. Maior constat ex dictis dubio præcedẽti. Minor probatur. Relatio in ratione formali relationis includit In, & Ad, ergo inquãtum relatio dicit In. Et confirmatur. Relatio creata etiam vt distinguitur à suo fundamento & à subiecto includit In sibi propriũ, ergo relatio diuina prout ratione distinguitur ab essentia includit In, sibi proprium, & ex consequenti inquantũ dicit In, sibi proprium distinctũ ratione ab essentia constituit personam subsistentem. ¶ Tertiò. In diuinis personis præter subsistẽtiam essentialem, quæ communis est tribus personis reperiuntur tres subsistentiæ personales. Nam Pater aliam subsistentiam personalem habet, quam nõ habet Filius, sed hanc subsistentiam personalem cõfert relatio vt relatio est, & nõ quatenus identificatur cum essentia, ergo. Maior videtur nota, & probatur minor. Quia si relatio conferret hanc subsistentiam quatenus identificatur cum essentia, subsistentia hæc esset essentialis & cõmunis tribus personis, sicut & ipsa essentia, ergo. Et confirmatur primò. Quemadmodum concedimus, in diuinis esse tres personas, ita etiã concedimus secundùm fidem esse tres subsistẽtias, ergo in personis diuinis præter subsistentiam essentialem reperiuntur subsistentiæ personales. Antecedens partim cõstat ex dictis supra quæst. 29. Et partim probabitur infra in hoc dubio. Consequentia probatur. Quia subsistentia essentialis vnica est & simplicissima in diuinis personis, & nullam admittit numerationem sicuti neque essentia. Et confirmatur secundò ex D. Thoma de potentia, quæst. 9. art. 4. dicente, quòd diuina persona significat distinctum subsistens in diuina natura. Ex quo arguitur. In subsistentia essentiali nulla est distinctio in diuinis, ergo persona intrinsecè claudit subsistentiã personalem ratione distinctam ab essentiali: nam aliàs nõ diceretur distinctum subsistens.

In hoc dubio Caietanus dicit duo in hoc articulo. Primum est. Relatio quatenus ratione ab essentia distinguitur, constituit personam diuinam vt subsistentem. Hoc dictum probatur argumentis modò factis, quæ certè illud reddunt probabile. Secundò dicit. Relatio habet ab essentia diuina tanquàm à radice, quòd constituat personam subsistentem. Iuxta istud dictum explicat D. Thomam quàm sæpius dicentem, quòd relatio ab essentia diuina habet quòd constituat personam. Intelligitur enim D. Thomas, q habet ab essentia tanquàm à radice. Probat Caietanus hoc dictũ secundum. Quoniam relatio non habet quòd cõstituat personam subsistentem nisi quatenus ipsa relatio est subsistens; sed quòd relatio sit subsistens habet ab essentia diuina, quatenus videlicet est relatio diuina radicata in ipsa diuina essentia. Etenim ex propria ratione relationis vt relatio est, non potest habere quòd sit subsistens, ergo. Ex istis colligit Caietanus in 3. parte, quæst. 3. artic. 2. quòd in diuinis personis præter subsistentiam essentialem, quæ vnica est & communis tribus personis, reperiuntur tres subsistentiæ personales & relatiuæ realiter

realiter distinctæ, sicuti & ipsæ relationes per quas constituuntur: quarũ tamen nulla distinguitur nisi ratione à subsistentia essentiali. Hoc corolarium manifestum est ex primo dicto Caietani. Caietanum videtur sequi in hac opinione pater Bartholomæus Medina in tertia parte loco citato. Sed aduertendum est, quòd Magister Medina ibi non solum concedit in diuinis personis reperiri tres subsistentias personales & relatiuas, sed etiam tres existentias. Confundit enim subsistentiam cum existentia & putat hanc esse mentem Caietani. In qua re ego illi fui semper contrarius: quoniam contra totam Metaphysicam & Theologiam est confundere existentiam cum subsistentia. Et cõtra mentẽ Caietani supra quæst. 3. artic. 4. vbi docet, quòd subsistentia est ratio & modus terminans & complens naturã & constituens illam proximum susceptiuum existẽtiæ. Nam secũdùm doctrinam D. Thomæ in 3. parte, quæst. 17. artic. 2. existentia non suscipitur immediatè in natura & essentia, sed in persona seu suppposito, id est, in natura terminata & completa personalitate & ratione subsistendi: terminatur autem natura per subsistentiã quatenus constituitur id quod operatur & patitur & est: natura enim secundùm se, non est id quod est, sed quo est. Ex dictis colligitur, quòd ex eo quod Caietanus docet, in diuinis reperiri tres subsistentias personales, non bene infertur reperiri tres existentias, quantumuis dicatur quòd sunt tres existentiæ relatiuę: quia nomen existentiæ omnino essentiale est. Ferrar. 4. cõtra gent. cap. 26. docet oppositam sentẽtiam. Dicit Ferrar. relationem prout ratione differt ab essentia, non constituere personam vt subsistentem, sed quatenus identificatur cum essentia. Itaque paternitas cõstituit personam Patris subsistentem, nõ prout est relatio paternitatis, sed prout est idẽ cum diuina essentia. Hæc sententia videtur etiam Capreoli in 3. dist. 1. q. 1. conclusione tertia & quarta, vbi Capreolus apertè docet, q in diuinis personis non reperiuntur tres subsistentiæ personales relatiuæ, sed vnica tantum essentialis subsistentia communis tribus personis.

PRO solutione huius dubij recolendũ est id quod supra diximus, in persona duo reperiri per se & intrinsecè. Alterum quòd sit subsistẽs, & alterum quòd sit incommunicabilis. Et quidem si diuinã personam consideremus quatenus est incommunicabilis, absque vlla cõtrouersia fatentur Theologi peritissimi quòd relatio prout relatio & prout ratione differt ab essentia constituit diuinam personam, & reddit illam incommunicabilem, geritq; relatio in diuina persona vicem indiuiduantis principij distinguentis vnam personam ab alia. Tota ergo controuersia est de constitutione personæ prout est subsistens. Nota secũdò quòd subsistentia potest accipi & in cõcreto quatenus significat personam subsistentem. Potest etiam accipi in abstracto quatenus designat ipsam rationẽ subsistendi, quod est ipsum complementum personale.

Sit prima conclusio. Secundum fidẽ oportet fateri in diuinis esse tres subsistentias, si sumatur subsistentia incõcreto. Probatur ex testimonijs supra citatis q. 29. art. 3. vbi adducta sunt nonnulla loca conciliorum, in quibus definitur in diuinis reperiri tres subsistentias. Quæ testimonia vt minimum intelligẽda sunt de subsistentijs in concreto, vt idem polleat tres subsistentiæ quod tres hypostases. Sed notandum est ex D. Tho. in 1. d. 26. q. 1. artic. 1. ad 4. quòd apud sanctos Patres vsu receptum fuit vt hoc nomen, subsistentia, acciperetur pro hypostasi. & in hoc sensu inquit D. Thomas, Patres dicunt, in diuinis esse tres subsistentias. Ex hac doctrina D. Thomæ colligitur, quòd illa testimonia conciliorum citata non coguntnos ad asserendum in diuinis reperiri tres subsistẽtias in abstracto, id est, tres rationes subsistendi. Nam à quibusdam satis explicantur de subsistentia in concreto.

Secunda conclusio. In diuinis reperiuntur tres subsistentiæ in abstracto, id est, tres rationes subsistẽdi. Ista conclusio asseritur cõtra Capreolum qui in loco citato in quarta conclusione solutione ad primum argumentum contra secundam conclusionem dicit, q in diuinis personis est vnica tantum subsistentia & vnum subsistere. Sed nostra cõclusio est Caietani vbi supra, & nõnulli Theologi ex modernis putant illam esse necessario asserendam. Et probant primo. Quia probabiliter satis colligitur ex testimonijs pro præcedenti conclusione citatis. Præterea probant efficaci argumẽto (suo iudicio) Nam in 5. synodo Constantinop. actione 11. definitur, diuinã Trinitatem numerabilem esse tribus subsistentijs personalibus. Quo loco illud nomen, subsistentijs, ex necessitate debet accipi in abstracto pro rationibus subsistendi. Nam si sumeretur in concreto fieret nugatoria locutio. Esset enim sensus, q Trinitas numerabilis est tribus personalibus hypostasibus. Certe hoc testimonium plurimùm vrget pro nostra conclusione. Sed quidam in hoc sensu explicant, quòd illa dictio, subsistentijs, in illo loco sumitur pro proprietatibus, ita vt sensus sit, q Trinitas numerabilis est tribus subsistentijs, id est, tribus proprietatibus personalibus: quoniam cum subsistentia in cõcreto sumatur pro hypostasi nihil mirum q subsistentia in abstracto quandoq; sumatur pro constitutiua proprietate personali. Ex quo sequitur, quòd quanuis nostra conclusio habenda sit vt probabilior quàm opposita, & magis consentanea definitioni illius concilij, non tamen est adeò certa vt oppositum accedat ad errorem. Sed probatur præterea nostra conclusio. In diuinis reperiuntur tres subsistentiæ sumendo subsistentiam in concreto, vt asserit prima conclusio, ergo etiam reperiuntur tres subsistentiæ sumẽdo subsistentiam in abstracto. Probatur consequentia. Quoniam quælibet subsistentia sumpta in concreto includit propriam rationem subsistendi. Et cõfirmatur ex illa regula superius habita, quòd nomen substantiuum numeratur ratione formæ, & propterea negamus, tres esse Deos, quia numerarẽtur tres Deitates, sed subsistentia sumpta in concreto dicitur substantiné, sicut hypostasis, ergo quando numerãtur tres subsistentiæ numerantur etiam tres rationes subsistendi. Huic argumento respondent quidam pro contraria sententia, quòd subsistentia sumpta in concreto nihil aliud designat secundùm communem vsum patrum quam hypostasim. Et ita vt numerentur tres subsistentiæ, satis fuerit, quòd numerentur tres proprietates personales. Et non est necesse quòd rigurosè numerẽtur tres rationes subsistendi. Mihi tamẽ hæc solutio non satisfacit. Sed contra hanc nostram cõclusionem videtur esse D. Thomas in artic. 2. huius quæst. ad 2. vbi dicit, quòd tres diuinæ personæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, ergo eadem est ratio subsistendi in tribus personis. Respondetur, D. Thom. loqui

Universidad de Deusto
Biblioteca

loqui de esse existentiæ, & subsistere in hoc loco potest A sumi essentialiter.

Sit tertia conclusio. In diuinis præter existentiam essentialem & communem tribus personis, non reperitur aliqua existentia personalis, sed omnes diuinæ personæ existunt vnica tantum existentia. Vnde nullo modo concedendum est reperiri in diuinis tres existentias personales. Ista conclusio est expressa Caietani supra quæst. 28. artic. 2. & putat Caietanus illam esse D. Tho. vt reuera est. Nam in illo artic. 2. quæst. 28. dicit non est aliud esse relationis in Deo & diuinæ essentiæ, sed vnum & idem. Expressius hanc sententiam docet in 1. dist. 33. q. 1. artic. 1. ad primum, quem locū vt expressissimū refert Caietanus. ¶ Item in hac quæ- B stione artic. 2. ad secundum dicit, quòd omnes diuinæ personæ eodem esse subsistunt, id est, existunt. Idem dicit de potentia artic. 4. ad quintum, quæst. 10. Hanc sententiam docet etiam Capreolus putans esse D. Tho. vbi supra. Et probatur primum ex testimonio D. Augustini, quo vtitur Caietanus loco citato. Inquit, quòd idem est esse quo Pater est Deus, & quo est, id est, eodem esse existentiæ quo Deus existit, existit Pater. Secundò probatur ratione desumpta ex D. Thom. supra in 1. dist. 33. Esse existentiæ in diuinis non est relatiuum, sed omnino absolutum, ergo non multiplicatur in diuinis personis, quia in diuinis omnia sunt vnū C vbi non obuiat oppositio relatiua. Probatur antecedens. Diuinæ personæ prout existunt non habent esse ad aliud, sed in seipsis, ergo existere non dicitur relatiuè. Confirmatur. Diuinæ personæ non opponuntur in hoc quod est existere, ergo eadem existunt existentia. Probatur antecedens. Quia eatenus opponuntur quatenus mutuò se respiciunt in ratione paternitatis filiationis & spirationis, ergo. Tertiò probatur. Existere essentiale diuinum est infinitæ perfectionis continens omnem rationem existentiæ, ergo diuinæ personę, etiam prout inter sese distinguuntur, existunt hoc vnico esse. Antecedens est manifestum. Conse- D quentia probatur. Nam infinita existentia diuina sufficiens est non solum vt per illam existat Deus, sed etiam diuinæ personæ. Et confirmatur. Si præter existentiam essentialem ponitur in diuinis existentia personalis per quam existat persona vt persona est, sequitur quòd existentia essentialis non sit simpliciter & omnibus modis existētia infinita, quod est absurdum, ergo. Probatur sequela. Quia non contineret omnem rationem existentiæ, siquidem præter illam ponitur existentia personalis in diuinis, ergo. Quartò probatur. Si in tribus personis diuinis reperiuntur tres existentię personales, sequitur quòd aliqua perfectio simpliciter reperiatur in vna persona, quæ non reperitur E in alia, consequens est falsum, vt suprà visum est: ergo. Probatur sequela. Existentia personalis inquantum existentia personalis est, est perfectio simpliciter & infinita, sed vt sic reperitur in vna persona & non in alia, quia existentia personalis Patris iuxta sententiam oppositam non reperitur in Filio, quoniam est alia ab existentia personali Filij, ergo. Ex his sequitur, quod existentia essentialis, quæ primùm competit Deo vt Deus est, quasi secundario nostro modo intelligendi competit tribus personis diuinis. Et quidem in hac parte manifestarium discrimen reperitur inter existentiam creaturarum, & existentiam diuinam. Nam existere in creaturis immediatè cōpetit supposito & hypostasi & mediatè essentiæ & naturæ, vt supra retulimus ex D. Thoma in tertia parte quæstione. 17. In diuinis autem existere per se primo conuenit essentiæ & naturæ diuinæ, sed quasi secundariò & mediatè competit personis & hypostasibus. Et ratio huius est. Quoniam existere est de essentia Dei, imo est ipsa essentia Dei, & ita primum debet referri ad essentiam & existere personarum debet computari inter essentialia, & non inter personalia multo magis, quàm alia attributa misericordiæ sapientiæ, &c. Quia esse est primum attributum essentiale Deo, inter alia attributa. Cæterum in creaturis existere non est essentiale, sed est quasi accidentale complementum: & ita non immediate actnat essentiam & naturam, sed suppositum & hypostasim.

Quarta conclusio. Probabilis sententia est quòd relatio diuina non constituit personam quatenus subsistens est in ratione relationis & prout ratione distinguitur ab essentia, sed quatenus identificatur cum diuina essentia. Hæc conclusio est contra sententiam Caietani, sed est sententia Ferrarienſis vbi supra. Et videtur etiam sententia Marsilij in 3. quæst. 2. artic. 1. & sapientissimi Magistri Victoria & Soto adhæserunt huic sententiæ & videtur esse D. Tho. de potentia quæst. 8. artic. 3. ad 7. & 9, vbi dicit expresse, quòd relatio vt relatio non constituit personam subsistentem sed prout est essentia diuina. Idem docet in quæst. 10. de potentia artic. 3. in corpore & quæst. 2. artic. 1. & in 1. Sentent. dist. 25. quæst. 1. artic. 2. & alijs innumeris locis in eodem primo Sententiarum. Et probatur. Relatio diuina constituit personam vt subsistentē prout dicit In, sed relatio prout dicit In, non distinguitur ratione ab essentia, sed identificatur cum illa, ergo. Maior constat ex supradictis. Minor asseritur à Diuo Thoma supra quæst. 28 articulo. 2. vbi dicit, quòd id quod in relationibus creatis est esse accidentale in subiecto, in relationibus diuinis est esse diuinæ essentiæ & idem realiter cum illa. Et paulò inferius dicit, quòd relatio diuina eo tantū differt ratione ab essentia prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum. Secundò probatur conclusio. Subsistentia essentialis est infinita in ratione subsistentiæ, ergo continet omnem rationem cuiuscunque subsistentiæ siue essentialis siue personalis, ergo præter subsistentiam essentialem non sunt ponendæ subsistentiæ personales, quæ ratione differant à subsistentia essentiali. Tertiò probatur. Si in diuinis ponimus subsistentiam personalem, quæ in ratione subsistentiæ distinguatur à subsistentia essentiali, sequitur quòd in Deo reperitur vera compositio Metaphysica, consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela. Subsistentia personalis differt ratione à subsistentia essentiali, ergo cum vtraque dicat realem perfectionem, quæ constituunt vnum, faciunt compositionem inter sese. Et confirmatur. Quoniam supra retulimus ex D. Tho. quòd relatio idcirco non facit compositionem cum diuina essentia, quia prout ratione differt ab essentia non dicit In, sed Ad, & inquantum dicit Ad, nihil ponit reale in essentia, ergo iuxta mentem D. Thomæ si relatio prout dicit In, distinguitur ratione ab essentia, facit compositionem cum illa. Vltimo probatur conclusio. Si relatio constituit subsistentiam

tiam personalem distinctam ratione à subsistentia es- A sentiali, sequitur quòd aliqua perfectio sit in vna persona: quæ non sit in alia. Consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Subsistentia personalis prout distinguitur ab essentiali, est perfectio diuina, sed subsistentia personalis vnius personæ non est in alia, ergo. ¶ Sed iudicio meo hæc sententia quartæ conclusionis contradicit secundæ. Et probatur. Nam quarta conclusio docet, quòd relatio constituit personam vt subsistentē, non prout distinguitur ratione ab essentia, sed prout identificatur cum illa, ergo subsistentia trium personarum est vna & eadem essentialis, & nō sunt plures subsistentiæ personales, vt docet secunda conclusio. Pro- B batur consequentia. Quoniam cum essentia sit vna & eadem in tribus personis, etiā subsistentia quam constituit essentia debet esse vna in tribus personis. Ad hoc respondent quidā, quòd subsistentia essentialis, quatenus secundùm se vnica sit & simplex, tamen prout est in tribus personis quasi modificata & determinata per tres proprietates relatiuas: habet rationem trium subsistentiarum. Itaque eadem met subsistentia essentialis prout est in patre determinata per relationem paternitatis, induit rationem vnius subsistentiæ personalis, & quatenus est in filio determinata per relationem filiationis induit rationem alterius subsistentiæ personalis. Ita vt vna simplicissima subsistentia essentialis propter C tres proprietates relatiuas quibus associatur, efficitur (vt more nostro loquamur) trina subsistentia personalis nulla addita perfectione ad subsistentiam essentialem, sed tantum addendo modos relatiuos diuersos. Quemadmodum solet dici, quòd vna & eadem diuina essentia propter diuersos respectus ideales induit rationem plurium idearum, ita quòd alia est idea hominis, & alia idea equi: & si per impossibile illi respectus essent reales ideæ realiter distinguerentur. Sed non placet solutio: nam arguitur contra hoc. Sequitur, quòd eadem ratione dicēdum sit, quòd Diuina essentia multiplicatur personaliter ita quòd diuina essentia prout est in Patre sit alia personaliter à semetipsa prout est in D Filio, & ita sint tres essentiæ personales & vnica essentialis, sicut diximus de subsistentia, consequens autem non admitteretur à sanctis Patribus, ergo. Respondent iterum negando sequelam. Quoniam essentia nō pertinet ad proprietatem personalem, sed ad naturā communem specificam vel quasi specificam, neque est de ratione essentiæ, quòd ipsa multiplicetur in individuis. Nam si quandoque multiplicatur, illud prouenit ex eo quòd non totaliter participatur ab individuis, sed quasi partialiter. Diuina autem essentia totaliter communicatur tribus personis diuinis: subsistentia autem vt subsistentia pertinet per se ad rationem personæ & E hypostasis, quia persona in ratione personæ includit subsistentiam incommunicabilem. Et ex hoc aiunt, sequitur aliud discrimen ad propositum, quòd proprietates personales non est necesse quod modificent & determinent essentiam & plurificent illam in diuersis personis, sed possunt illam relinquere totaliter vnam & indiuisam. Cæterum subsistentia in ratione subsistentiæ modificatur & quasi completur per proprietates personales, & constituitur in ratione subsistentiæ personalis, & ita formaliter loquendo plurificatur & efficitur plures subsistentiæ personales, perseuerans tamen vna & simplicissima in ratione subsistentiæ essentialis. ¶ Hinc ego infero in fauorem sententiæ Caietani, quòd subsistentia personalis differt ratione ab essentia, & relatio cōstituit personam vt differt ratione ab essentia: & hoc magis placet & consonat cum dictis in dubio præcedenti.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respondetur D. Tho. loqui in illo loco de hypostasi patris, non solum prout essentialiter subsistens est, sed prout est subsistens & incommunicabilis. In quo consistit completa ratio hypostasis imo & subsistentiæ. Et hæc ratio constituitur per paternitatem prout paternitas & includit diuinam essentiā & etiam ordinem ad filium, id est, prout realiter dicit In & Ad simul. Et hoc modo paternitas distinguitur ratione ab essentia, eo quòd importat essentiam, & præterea realiter habet ordinem ad filium, quem non dicit essentia. Quemadmodū homo ratione differt ab animali, quia includit animal & aliquid aliud, scilicet rationale, & Petrus ratione differt ab homine, quia præter naturam humanam includit singulares conditiones. Et in hoc sensu intelligendi sunt D. Tho. & cæteri Theologi graues cum dicunt relationem prout differt ratione ab essentia constituere personam diuinam. Accipiunt enim personam secundùm integram rationem personæ, & relationem in sensu expolito. Ex hoc restat explicatum secundum testimonium D. Tho. in argumento allatum. Ad confirmationem respondetur, quòd abstracta relatione à persona Patris primum non remanet hypostasis Patris quātum ad completam rationem hypostasis: quia non remanet incommunicabilis. Et hoc esset satis ad explicandam doctrinam D. Tho. Secundò neque remanet hypostasis patris quantum ad subsistentiam personalem: nam vt constat ex dictis subsistentia essentialis, quæ communis est tribus personis, efficitur personalis nostro more loquendi quatenus determinatur & quasi modificatur per relationem personalem. Quocirca relatione sublata, subsistentia potest quidem permanere in ratione subsistentię essentialis, non verò personalis. ¶ Ad secundum & eius confirmationem respondetur, quòd relatio diuina inquantum relatio est, citra dubium includit duo, Ad & In. Sed tamen illud, In, quod includit relatio, non est aliud quàm ipsum esse substantiale diuinæ essentiæ, eo quod esse substantiale diuinæ essentiæ est esse infinitum omnibus modis formaliter includens omnem rationem essendi & subsistendi. Et ita non relinquitur etiam secundùm nostrum modum intelligēdi aliquod esse vel subsistere distinctum ab esse diuinæ essentiæ quod includatur in ratione relationis. Quocirca illud In, quòd relatio includit non potest esse aliud etiam secundùm rationem ab esse essentiali diuinæ essentiæ. Hæc autem ratio nō habet locum in relationibus creatis. Nam esse subiecti & fundamenti non continet totam rationem essendi aut inessendi. Atque adeo relatio creata includit, In, sibi proprium distinctum ab esse subiecti & fundamenti, tamen nullo modo debet cōcedi quòd relatio prout ratione distinguitur ab essentia constituat personam vt subsistentem incommunicabiliter. ¶ Tertium argumentum cum suis confirmationibus abundè manet solutum ex dictis, vbi exposuimus in quo sensu sit concedendum, in diuinis reperiri tres subsistentias relatiuas & personales. Et certè argumentum tertium probat sententiam Caietani.

QVÆ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales.

DEINDE considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm actus notionales sint attribuendi personis.

214 Opus. 3. c. 65. † In medio lib.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boet. † in lib. de Trinit. quòd omnia genera cùm quis in diuinam vertit prædicationem, in diuinam mutantur substantiam, exceptis relatiuis. Sed actio est vnum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, & non ad notionem.

II. 5. de trl. cap. 4. & 5. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Aug. * dicit 5. de Trin. quòd omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiã, aut secundum relationem. Sed ea quæ ad substantiam pertinent significantur per essentialia attributa: quæ verò ad relationem, per nomina personarũ & per nomina proprietatum. Non sunt ergo præter hæc attribuendi personis notionales actus.

¶ 3 Præterea. Proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in diuinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Cap. 2. In principio. tom. 3.

SED contra est quod Augustin. † dicit in lib. de fide ad Pet. Proprium quidem patris est quòd filium genuit. Sed generatio actus quidã est: ergo actus notionales ponendi sunt in diuinis.

RESPONDEO dicẽdum, quòd in diuinis personis attenditur distinctio secundùm originem. Origo autem conuenienter designari non potest, nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in diuinis personis necessarium fuit, attribuere personis actus notionales.

AD primum ergo dicendum, q̃ omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Vnus quidem secũdùm quod creatura ab eo progreditur: & hoc cõmune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuũtur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinẽt. Alius autem ordo originis in diuinis attenditur secundùm processionem personæ à persona. Vnde actus designantes huius originis ordinẽ, notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines adinuicem, vt ex dictis patet †.

Q. 33. ar. 2

AD secundum dicendum, quòd actus notionales secundùm modũ significãdi tantũ differũt à relationibus personarũ, sed re sunt omnino idẽ. Vnde Magister dicit in 1. Sentent. 26. distin. † quòd generatio & natiuitas alijs nominibus dicuntur paternitas & filiatio.

Paragra. 2. circa finẽ.

Ad cuius euidentiam attẽdendum est, quòd primo oportet cognoscere originẽ alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione remoueretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundùm primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus secundùm quòd incipit ab alio, & terminatur in id quod mouetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quàm ordinẽ originis secundùm quòd à causa aliqua, vel principio procedit in id quod est à principio. Vnde, cùm in diuinis non sit motus actio personalis producentis personam, nihil aliud est quàm habitudo principij ad personam quæ est à principio. Quæ quidẽ habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamẽ de diuinis & intelligibilibus rebus loqui nõ possumus, nisi secũdùm modum rerum sensibilium à quibus cognitionem accipimus, & in quibus actiones & passiones inquãtum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus & passionibus consequuntur: oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, & seorsum per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundùm rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

AD tertium dicendum, quòd actio secũdùm quòd actio importat originem motus, infert ex se passionẽ: sic autem non ponitur actio in diuinis personis. Vnde non ponuntur ibi passiones, nisi grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi, sicut patri attribuimus generare, & filio generari.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima est affirmatiua. Ratio est, quia origo personarum non potest significari nisi per aliquos actus.

Secunda conclusio ad secundum. Actus notionales secundùm modum significandi tantum differunt à relationibus.

DE materia huius quæstionis disputat schola cum Magistro in 1. dist. 6.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm actus notionales sint voluntarij.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd actus notionales sint volũtarij. Dicit enim Hilar. † 1. lib. de Syno. Non naturali necessitate ductus Pater, genuit Filium.

¶ 2 Præterea. Apost. Col. 1. Transtulit nos in regnum filij dilectionis suæ. Dilectio autem voluntatis est. Ergo filius genitus est à patre volente.

¶ 3 Præterea. Nihil magis est voluntarium quàm amor: sed Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio vt amor. Ergo procedit voluntariè.

¶ 4 Præterea. Filius procedit per modum intellectus vt verbum: sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo filius procedit à patre per voluntatem, & non per naturam.

¶ 5 Præterea. Quod non est voluntarium, est necessarium, si igitur pater genuit filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit. Quod est contra Aug. † in lib. ad Orosium.

SED contra est quod Aug. dicit in eodem libr †. quòd neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, q̃ cùm dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ablatiuus designet concomitantiã tantum: sicut possum dicere q̃ ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici q̃ pater genuit filium voluntate, sicut & est voluntate Deus: quia vult se esse Deũ, & vult se generare filium. Alio modo sic, q̃ ablatiuus importet habitudinem principij. Sicut dicitur quòd artifex operatur voluntate, quia voluntas est principiũ operis. Et secundùm hunc modũ dicendum est, quòd Deus pater non genuit filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Vnde in lib. de Syno. † dicitur, quòd siquis voluntate Dei tãquam vnum aliquid de creaturis filium factum dicat, anathema sit. Et huius ratio est: quia voluntas & natura secundùm hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad vnum: sed voluntas nõ est determinata ad vnum. Cuius ratio est: quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem, quòd vnius rei non est nisi vna forma naturalis per quam res habet esse. Vnde quale ipsum est tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est vna tantum sed sunt plures, secũdùm quòd sunt plures rationes intellectæ. Vnde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, & illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic, vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autẽ potest sic, vel aliter esse, longè est à natura diuina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Arriani volentes ad hoc deducere quòd filius sit creatura, dixerunt, quòd pater genuit filium voluntate, secundùm quòd voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quòd pater genuit filium nõ voluntate, sed natura. Vnde Hilar *. dicit in lib. de Syno. Omnibus creaturis substantiam, Dei voluntas attulit, sed naturam dedit filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta natiuitas. Talia enim cuncta creata sunt qualia Deus esse voluit: filius autẽ natus ex Deo, talis subsistit qualis & Deus est.

Inter opera Hilar. in lib. de Synodis circa medium.

AD primum ergo dicendum, quòd autoritas illa inducitur contra illos qui à generatione filij etiã concomitantiam paternæ voluntatis remouebant dicẽtes, sic eum natura genuisse filium, vt tamen voluntas generandi ei non adesset, sicut & nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, vt mortem, senectutem, & huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia & subsequẽtia. sic enim ibi dicitur †, Non enim nolente patre, vel coactus pater, vel naturali necessitate inductus, genuit filium.

In 1. folio post medium.

AD secundum dicendum, quòd Apost. nominat Christum filium dilectionis Dei, inquãtum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd dilectio sit principium generationis filij.

AD tertium dicendum, q̃ etiam voluntas inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinẽ. Et similiter Deus naturaliter vult & amat seipsum. Sed circa alia à se, voluntas Dei se habet ad vtrũque quodammodo, vt dictũ est †. Spiritus autẽ sanctus procedit vt amor, inquãtum Deus amat seipsum. vnde naturaliter procedit, quanuis per modum voluntatis procedat.

AD quartum dicendum, quòd etiam in cõceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundùm hoc conceptio verbi diuini est naturalis.

AD quintum dicendum, quòd necessariũ dicitur aliquid per se, & per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Vno modo sicut per causam agentem & cogẽtem, & sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem: sicut dicitur aliquid esse necessariũ in his quæ sunt ad finem, inquantũ sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorũ modorum diuina generatio est necessaria. Quia Deus non est propter finem neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod nõ potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Actus notionales sunt voluntarij voluntate concomitante.

Secunda conclusio. Non sunt voluntarij voluntate antecedenti seu principiante.

Tertia conclusio. Actus notionalis, quo procedit persona Spiritus sancti est voluntarius volũtate antecedente & principiante, non vt voluntas est, sed vt natura est. Harum conclusionum rationes disponuntur in articulo.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd secunda conclusio est habenda secũdùm fidem, pro qua videndi sunt D. Hieronymus ad Ephes. cap. 1. in illis verbis. Prædestinati secundùm propositum eius. Et D. Augustinus in dialogo ad Orosium cap. 7. & libro 15. de Trinit. cap. 20. vbi inducit Eunomium hæreticum ita argumentantem, Vel Pater genuit Filium nolens, vel volens: primum non potest dici, quia genuisset inuitus & coactus, quod est blasphemum. Si dicatur secundum quòd volens, ergo genuit filium voluntariè sicuti voluntariè creauit omnia, atque adeò filius dependet à voluntate patris sicut res creatæ, & ex cõsequenti est minor patre. D. Augustinus refert ibidem catholicum quendam viceuersa argumentantem cõtra Eunomium hoc modo. Vel pater est Deus volens vel nolens, si nolens ergo coactus & inuitus, quod est sacrilegum: si volens ergo est Deus per voluntatẽ, & non per naturam. Hoc argumentum est simile præcedenti, & sicut istud est friuolum, ita & aliud & ad vtrumque respondetur ex D. Thoma in hoc articulo, & desumitur solutio ex D. Augustin. in illo loco, q̃ pater generat volens, & est Deus volens, non autem voluntate antecedenti, sed concomitante. Eandem secundam conclusionem Diui Thomæ docet Diuus Hilarius citatus in hoc articulo, & habetur definita in libro de Synodis. Quam diffinitionem refert hic Diuus Thomas & eadem definitio habetur in Concilio XI. Toletano in confessione fidei. Sed aduerte D. Thomam in hac conclusione loqui de voluntate non vt natura est, sed vt voluntas est. Et hoc quidem certissimum est quantum ad processionem Spiritus sancti. Nam vt habetur in tertia conclusione, processio Spiritus sancti est à voluntate vt natura.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dubitatio autē esse poterat, vtrùm voluntas vt natura est antecedenter se habeat ad generationem filij, ita quòd intellectus paternus determinetur à voluntate vt natura est ad productionem filij, vel potius ipse intellectus absque determinatione voluntatis determinatus sit à natura diuina ad productionē filij. Ad hoc respondetur, quòd qui diceret voluntatem vt natura est determinare intellectum ad generationem filij, & antecedenter se habere ad eius generationem, non expresè erraret in fide. Quoniam definitio quam retulimus ex libro de Synodis & ex Cōcilio XI. Toletano, non loquitur de voluntate vt natura est, sed de voluntate vt est potentia libera, vt patebit legenti illam definitionem. Dico tamen quòd eiusmodi sententia non videtur esse satis tuta. Quia nō consentit modo loquendi sanctorum Patrum. Et præterea arguitur contra illam. Quoniā ex illa sequeretur, quòd generatio Verbi non esset propriè generatio, & ex consequenti filius non esset propriè filius, consequens est contra fidem, ergo. Sequela licet non sit euidens, probatur tamen satis apparenter. Principium quo generationis non est voluntas, sed natura, ergo si voluntas esset principium quo generationis filij, illa non esset propriè generatio. Certè grauissimi Theologi dicunt, quòd quantò magis aliqua operatio pendet à voluntate tanquam à principio, tantò magis recedit à ratione generationis, quoniam generatio est operatio naturæ, & non voluntatis. Præterea arguitur ratione desumpta ex solutione ad quartum. Operatio intellectus prima & necessaria non pendet ex aliqua præcedenti operatione voluntatis, quin potius econtra omnis operatio voluntatis pendet ab huiusmodi operatione intellectus, sed operatio intellectus qua pater generat filium, est prima & necessaria operatio intellectus paterni, ergo non pendet ab aliqua operatione voluntatis.

DVbitatur primò circa secundam cōclusionem, Vtrùm illa voluntas concomitans generationē sit prior nostro intellectui, quàm ipsa generatio. Probatur pars affirmatiua. Primò, quoniam essentialia sunt priora intellectu quàm notionalia, vt docet D. Thomas supra quæst. 33. artic. 3 ad primum, sed illa voluntas est essentialis, quoniam voluntas, qua Deus amat suam essentiam & vult communicationem eius pertinet ad essentialia Dei, ergo est prior. Et confirmatur. Omnia quæ pater communicat filio, prius intelliguntur in ipso patre, quàm intelligantur communicari, & prius intelligitur pater habere illam in semetipso, quàm intelligatur communicare per generationem, sed pater communicat filio hanc voluntatem, ergo hęc voluntas prius intelligitur in patre, quàm intelligatur generatio actiua per quam communicatur filio. ¶ Secundò. Eadem ratio esse videtur de voluntate concomitante generationem filij, & de voluntate processionis Spiritus sancti, sed prius intelligitur in patre & filio voluntas spirandi, quàm spiratio Spiritus sancti, ergo voluntas generationis prius intelligitur in patre, quàm ipsa generatio. Minor videtur euidens: quia spiratio procedit à volūtate. Est enim amor quo Pater & Filius diligunt se & ipsum Spiritum sanctum.

Propter hæc argumenta Caietanus in hoc commentario tuetur partē affirmatiuā secutus Scotū in 1. d. 6. q. 1. Hæc sententia est probabilis, & illam sequuntur aliqui ex Thomistis. Oppositam tamē sententiā docet Capreolus in 1. d. 6. citata q. 1. art. 1. conclusione 6. & inter soluendum argumēta contra eandē conclusionē. Idem docet Torres hîc. Et videtur expressa sententia D. Thomæ de potentia q. 2. art. 3. ad 2. vbi dicit, quòd illa voluntas nec natura nec intellectu præcedit actum notionalem. Probatur præterea. Voluntas generationis est concomitans generationem ipsam, vt docet D. Thomas in secunda conclusione articuli, ergo nullo modo est antecedēs, atq; adeo non præintelligitur ipsi generationi. Probatur consequentia. Quoniā voluntas concomitans est voluntas simultanea quæ nec præcedit nec subsequitur. Respōdet Caietanus, D. Thomam idcirco hanc voluntatem appellare concomitantem, quia licet antecedat generationē, non tamen antecedit vt principians ipsam. Quemadmodum voluntas qua ego heri desiderabam pluuiam, licet antecederet pluuiam quæ modo est, tamē voluntas illa si perseuerauit tēpore quo pluit, potius dicitur concomitans pluuiam quàm antecedens, eo quòd non est causa pluuiæ. Hic modus loquendi Caietani videtur satis idoneus in alijs materijs, vt exemplum allatum ostendit. Cæterum in præsenti materia nō videtur locū habere. Et probatur. Si illa voluntas antecedit generationē, respicit generationem vt futurā & posteriorem, hoc autem nō potest admitti, ergo. Maior est euidēs. Probatur minor. Nam tunc illa voluntas vel se habet vt desideriū & velleitas respectu generationis, sicut desiderium respectu pluuiæ futuræ, & hoc est impossibile, quia talis voluntas est imperfecta: vel se habet vt voluntas efficax principians ipsam generationem, hoc autem non admittit D. Tho. in prima & secūda cōclusione articuli, ergo.

Vera igitur sententia est & magis consentanea doctrinæ D. Tho. in hoc articulo quòd illa voluntas nullo modo generationem antecedit, sed concomitatur illam, appellaturque proprio nomine voluntas complacentiæ, qua pater complacet sibi in generatione filij, & hæc voluntas communis est tribus personis. Omnes enim sibi complacent in illa generatione, & idcirco ista voluntas propriè appellatur essentialis. Aliqui Theologi graues dicunt, illam non esse purè essentialem sed partim esse personalem & notionalem. Et ita respondent ad primum argumentum ex propositis pro sententia Caietani, quòd illa doctrina Diui Thomæ in quæst. 33. supra, tantum habet locum in illis quæ sunt purè essentialia. Nam illa quæ partim sunt notionalia, non præintelliguntur personis. Hæc solutio est satis verosimilis, debet tamen ita intelligi, q illa voluntas est partim notionalis ex parte obiecti voliti. Quia est voluntas generationis quæ est actus notionalis. Cæterum ipsa voluntas secūdum semetipsam omnino est essentialis, & ita communis est tribus personis, vt dixi. Ad confirmationem respondetur, quòd illa voluntas secundùm quod essentialis est communicatur Filio à Patre per generationem. Cæterum quantum ad illud notionale quod includit ex parte obiecti non communicatur Filio à Patre per generationem, & idcirco ex hac parte non præintelligitur ipsi generationi, quanuis ex ea parte qua essentialis est, possit præintelligi. ¶ Ad secundum argumentum respondetur primò negando consequentiam. Non enim est eadem ratio de generatione & spiratione: quia generatio non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum, spiratio vero ad voluntatem spectat. Secundò respon-

respondetur, quòd ad spirationem actiuam nō præintelligitur voluntas spirandi. Nam ipsa actualis spiratio implicitè & virtualiter est voluntas spirandi. Quemadmodum ad volitionem ieiunandi non præintelligitur alia volitio, qua velimus hanc voluntatem ieiunandi.

DVbitatur secundò circa quartam conclusionē, vtrum Spiritus sanctus procedat liberè, an potius naturaliter & necessario. De hac re D. Tho. in solutione ad tertium huius articuli dicit duo. Primū est, voluntas potest considerari & vt natura est & vt potentia libera est. Priori modo cōsiderata habet operationem naturalem & necessariā, qualis est amor vltimi finis & volitio boni in communi. Considerata vero posteriori modo liberè operatur & ita liberè eligit media ad finem. ¶ Secundò dicit. Spiritus sanctus procedit à voluntate non vt potentia libera est, sed vt natura est, atque adeo nō procedit liberè, sed naturaliter & necessariò.

Scotus in 1. dist. 2. q. 7. & dist. 10. q. vnica & quodlibet. 16. vtrumque dictum D. Thomæ reprehendit, & statuit alia duo dicta contraria. Primum est. Voluntas nequit considerari vt natura, sed tantum vt potentia libera: & ex consequenti nulla operatio voluntatis est naturalis, sed omnis eius operatio est libera. Probat hoc primò. Potentia naturalis & potentia libera differunt specie, ergo eadē voluntas non potest considerari vt natura & vt potentia libera. Antecedens probatur. Quia Arist. 9. Metaphy. tex. 3. & 18. distinguit liberum à naturali, ergo. Et confirmatur. Vnica potentia non potest habere geminum modum operandi, ergo eadem voluntas non potest operari naturaliter & liberè. Consequentia patet. Quia isti sunt modi operandi diuersissimi. Secundò probat. Ex eo quòd aliqua operatio sit necessaria, non benè colligitur, eam non esse liberam, ergo ex eo quòd voluntas habet aliquā operationem necessariam, non licet inferre quòd in illa operatione voluntas operatur vt natura, & non vt potentia libera. Antecedēs probatur. Immobilitas & firmitas operationis non tollit propriam speciem & rationem ipsius operationis, quin potius perficit, ergo necessitas operationis voluntatis non tollit ab illa rationem libertatis, atque adeo bene stat, quòd operatio libera simul sit necessaria. Dicit secundò Scotus. Spiritus sanctus non procedit naturaliter sed liberè. Hoc dictum primò probatur ex præcedenti. Quoniam nulla operatio voluntatis potest esse naturalis, sed omnis est libera, ergo Spiritus sanctus procedēs per voluntatem non naturaliter, sed liberè procedit. Probatur etiā hoc ex D. Thoma. Nam in solutione ad tertium docet, Spiritum sanctum procedere per voluntatem vt voluntas est, ergo non procedit per voluntatem vt natura est: Rursus ergo nō procedit naturaliter, sed liberè. ¶ Circa hoc secundum assertum notandum est, quòd Scotus citra dubium non intendit negare processionem Spiritus sancti esse necessariam: nam hoc negare esset hæreticum. Sed putat Scotus, quòd stat bene, processionē Spiritus sancti esse necessariā, & quòd simul sit libera. Quocirca quantum ad hoc verbalis forsan est differentia inter D. Thomam & Scotum. Sed Scotus impropriè & abusiuè loquitur operationem necessariam appellans liberam.

In hoc dubio primò examinandum est primum dictum Scoti, quod opponitur primo dicto D. Thomæ. Sed non examinabitur ad vnguem in hoc loco. Quia hæc disputatio pertinet ad 1.2. q. 10. art. 1. lege ibi Caietanum. Pro nunc nota, quòd omnis libertas & omnis indifferentia voluntatis fundatur in natura ipsius voluntatis: & ita voluntas quatenus potentia est indifferens & libera, præsupponit semetipsam vt natura quædam est habens determinationem omnimodam. Ex quo sequitur, quòd omnis operatio libera voluntatis procedens à voluntate vt potentia libera præsupponit aliquam operationem ipsius voluntatis naturalem & necessariam, saltem quoad specificationē, quæ procedit ab ipsa voluntate vt natura est. Quo pacto ratio naturæ se habeat in voluntate in ordine ad libertatem ipsius, explicat erudite Caietanus infrà in quæst. 60. articulo. 1. Ex dictis ergo colligitur, verissimum esse primum D. Thomæ assertum.

Ad argumenta facta pro primo dicto Scoti respondetur, quòd potētia naturalis potest accipi dupliciter. Vno modo cum præcisione, ita quòd sit tantum naturalis, sicut potentia visiua bruti. Et eiusmodi potentia naturalis omnino opponitur potētiæ liberæ. Alio modo sumitur absque præcisione: & ita potentia naturalis non repugnat potētiæ liberæ, neque naturale opponitur libero, quin potius est radix & fundamentū eius. Sed aduertendum est, quòd licet voluntas consideretur & vt natura & vt potentia libera; hæc tamen consideratio non constituit duplicem rationem potentiæ. Quia ratio naturæ non importat gradum distinctum in voluntate ipsa, licet ratio sit communis & quasi fundamentum libertatis: & ita non constituit distinctam rationem potentiæ propriè loquendo. Vide Caietanū loco citato. Ad confirmationem respondetur, quòd quando diuersi modi operandi ita se habent, quòd alter est fundamentum alterius, nihil inconuenit, quòd vna & eadem potentia habeat diuersos modos operandi. Quia cum vnus ordinetur ad alium sicut fundamentum eius, non censentur simpliciter diuersi modi. Nam iuxta regulam topicam, vbi est vnum propter aliud, ibi est vnum tantum. Exemplum habetur in potentia intellectiua nostra, cui competit geminus modus intelligendi, & sine discursu circa prima principia, & cum discursu circa conclusiones. Sed prior modus operandi est fundamentum posterioris. ¶ Ad secundum respondetur, quod firmitas illa, quæ reperitur in operationibus voluntatis, quas habent confirmati in gratia circa finem supernaturalem, perficit quidem libertatem, & non minuit illam aliquo pacto. Cæterum firmitas, quæ constituit operationem simpliciter necessariam tollit omnino libertatem ab illa operatione. Verum est tamen quòd aliqua necessitas licet tollat libertatem ab operatione voluntatis, non tamen semper tollit rationem specificam ipsius operationis. Contingit enim, quòd eadem operatio voluntatis secundùm speciem sit aliquādo libera, & aliquando necessaria pro diuersis statibus, vt patet in actu charitatis, qui in via est omnino liber & in patria est necessarius simpliciter. Et ratio est quia virtus charitatis per accidens habet actum liberum quantum ad exercitium propter imperfectionem subiecti operantis. Et hoc vt plurimum poterit conuincere argumentum Scoti, quòd necessitas non tollit speciem substantialem operationis ex obiecto, non autem probat quòd non tollat modum eius nempe libertatem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deinde examinandum est secundum dictum Diui Thomæ, & secundum etiam dictum Scoti illi oppositum. Pro quo est aduertendum, quòd necessarium dupliciter potest accipi. Primò vt idem sit quod coactum & violentum. Secundò vt opponitur possibili quod potest esse & non esse, siue hoc proueniat ex coactione extrinseca siue ab intrinseca inclinatione naturali. Quo supposito dico primum. Spiritus sanctus nō procedit necessariò, si sumatur necessarium in priori acceptione; & oppositum dicere esset blasphemum. Patet hoc. Quia coactio & violentia est magna imperfectio, quæ proinde omnino auferenda est à Deo. Dico secundò. Spiritus sanctus necessariò procedit à Patre & Filio, si necessarium posteriori modo sumatur, & oppositum asserere, est contra fidem. Probatur. Quia contra fidem est dicere, quòd Spiritus sanctus possit nō procedere à Patre & Filio, ergo secundùm fidem fateri oportet, Spiritum sanctum procedere necessariò, sumendo necessarium in illa acceptione. Hoc dictū non est contra Scotum re ipsa. Nota hîc cum Caietano, quòd libertas in causa & in principio operante nullam imperfectionem importat, quin potius econtra est maxima perfectio: & ita libertas formaliter reperitur in diuina voluntate. Cæterū in eo quod procedit ab aliqua causa vel principio, libertas nonnullam ponit imperfectionem. Quia quod procedit liberè, posset nō procedere; & ex consequenti posset nō esse, quod est imperfectio. Et propter hanc causam neganda est libertas processioni Spiritus sancti. Dico tertiò. Nullo modo concedendum est, quòd Spiritus sanctus procedit liberè, sed quòd procedit naturaliter & necessariò. Hoc assertum est contra Scotum. Sed prima eius pars præterquam quòd constat ex modo dictis, est adeo certa vt oppositum non satis consonet communi doctrinæ Sanctorū, imò & modo loquendi omnium sapiētium. Nam sancti Patres Philosophi & cæteri sapiētes illud duntaxat appellant liberum quod possibilitatem habet ad esse & non esse. Ita Aristot. 3. Ethicor. cap. 4. & D. August. lib. 3. de libero arbit. cap. 3. inquit. Illud solum in nobis liberum est, quod in nobis est facere vel non facere. Idem inquit Hieronymus in Epist. ad Damasum de filio Prodigo circa finē explicans illud Psal. 142. Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens, Damascenus lib. 2. de fide cap. 28. ergo cum Spiritus sanctus non possit non procedere, secundùm fidē, improprissimè & contra communem sensum asseritur, illum liberè procedere. Et confirmatur. Spiritus sanctus non procedit liberè libertate contradictionis, neque libertate contrarietatis, ergo nullo modo. Antecedens, si termini explicentur, apparebit esse verum secūdùm fidē. Consequentia vero probatur à sufficiente diuisione. Quia non est alius modus libertatis. Sed aduertendum est, quòd quandoque viri sapientes confundunt liberū & voluntarium, ita quòd omne voluntarium appellāt liberum. In quo sensu intelligendus est D. Thomas cum in quæst. 10. de potentia, artic. 2. ad 5. dicit, quòd processio Spiritus sancti est libera, id est, voluntaria. Sed tamen hic modus loquendi citra dubium est improprius & non satis vsitatus. Vnde multò doctius D. Thomas in solutione ad tertiū huius articuli negat, Spiritum sanctum procedere liberè, concedit tamen illum procedere voluntariè. Secunda pars tertij dicti, scilicet Spiritum sanctum procedere naturaliter, probatur ex dictis. Non procedit liberè, neque procedit coactè, ergo procedit naturaliter, idest, secundùm inclinationem naturalem diuinæ voluntatis. Et confirmatur. Spiritus sanctus nō procedit à voluntate vt est potentia libera, ergo procedit à voluntate vt est natura, atque adeo procedit naturaliter. Consequentia est euidens, & antecedens ex dictis relinquitur manifestum. Quia si procederet à voluntate vt potentia libera, procederet liberè.

Ad argumenta pro secundo dicto Scoti respondetur. Et primum solutum restat ex dictis. ¶ Ad secundum concesso antecedenti negatur consequētia. Itaq; dico, quòd quamuis Spiritus sanctus nō procedat liberè sed naturaliter, & procedat à volūtate vt natura est, non tamen concedendum est, quòd procedit per modum naturæ, sed per modum voluntatis propter rationes supra factas quæst. 27. artic. 5. Et potissima ratio est. Quia id quod procedit per modum naturæ, non præsupponit per se loquendo aliam operationē priorem. Quia operatio, quæ est per modum naturæ, est prima operatio naturalis, at processio Spiritus sancti præsupponit aliam operationem, scilicet processionē verbi: ergo. Secūdò respōdetur, q cū limitatione benè potest admitti, Spiritum sanctum procedere per modum naturæ. Et limitatio est, quòd non procedit per modum naturæ diuinæ absolutè loquēdo, sed per modum naturæ diuinæ voluntatis. Quia procedit à voluntate ipsa vt natura est.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm actus notionales sint de aliquo.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionales nō sint de aliquo. Quia si pater generat filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur q aliquid alienū à Patre sit in Filio. Quod est contra Hilar †. 7. de Trin. vbi dicit; Nihil in his diuersum est vel alienum. Si autē Filium generat Pater de seipso, id autē de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius prædicationem quod generatur: sicut dicimus q homo est albus, quia homo permanet cùm de non albo fit albus. Sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat genito Filio, vel quòd Pater sit Filius quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed nihilo.

¶ 2 Præterea. Id de quo aliquid generatur, est principiū eius quod generatur: si ergo Pater generat Filiū de essentia vel natura sua, sequitur q essentia vel natura Patris sit principium Filij. Sed non principium materiale, quia materia locum in diuinis non habet. Ergo est principium quasi actiuum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur, quòd essentia generet. Quod supra improbatum est *.

¶ 3 Præterea. August. dicit, quòd tres personæ nō sunt ex eadem essentia: quia non est aliud essentia & persona. Sed persona filij nō est aliud ab essentia. Ergo Filius non est de essentia Patris.

¶ 4 Præterea. Omnis creatura est ex nihilo: sed Filius in scripturis dicitur creatura. Dicitur enim Eccl. 24. ex ore

ex ore sapiētiæ genitæ. Ego ex ore altissimi prodij primogenita ante omnem creaturam. Et postea ex ore eiusdem sapiētiæ dicitur; Ab initio & ante secula creata sum. Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obiici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur Zach. 12. Dixit Dominus extendens cœlum, & fundans terram, & creans spiritum hominis in eo. Et Amos 4. secundum aliam literam; Ego formans montes, & creans spiritum.

Cap. 1. circa finem. SED contra est quod August. † dicit in lib. de fide ad Pet. Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem.

RESPONDEO dicendū, q filius non est genitus de nihilo, sed de substātia patris. Ostēsum est enim supra †, quòd paternitas & filiatio & natiuitas verè & proprie est in diuinis. Hoc autē interest inter generationem verā per quam aliquis procedit vt filius: & factionem, quòd faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno: homo autem generat filiū de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo (vt infra ostendetur †) non q nihilum cedat in substantiā rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsuppposito. Si ergo filius procederet à patre de nihilo existens, hoc modo se haberet ad patrē, vt artificiatū ad artificē: quod manifestū est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secūdùm aliquam similitudinē. Vnde relinquitur, q si filius Dei procedet à patre, quasi existēs ex nihilo: nō esset verè & propriè filius. Cuius contrariū dicitur 1. Ioan. vlt. Vt simus in vero filio eius Iesu Christo. Filius igitur Dei verus nō est ex nihilo, nec factus, sed tantū genitus. Si quis autem ex nihilo à Deo facti filij Dei dicātur, hoc erit metaphoricè secundùm aliqualem assimilationē ad eum qui verè filius est. Vnde inquantum solus est verus & naturalis Dei filius, dicitur vnigenitus, secundum illud Ioan. 1. Vnigenitus qui est in sinu Patris ipse enarrauit. Inquantū verò per assimilationem ad ipsum alij dicuntur filij adoptiui, quasi metaphoricè dicitur esse primogenitus, secundum illud Roman. 8. Quos præscíuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. Relinquitur ergo q Dei filius sit genitus de substātia patris, aliter tamen quàm filius hominis. Pars enim substātiæ hominis generātis trāsit in substantiā geniti. Sed diuina natura impartibilis est. Vnde necesse est quòd pater generando filiū, non partē naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturā ei cōmunicauerit, remanēte distinctione solum secundùm originem, vt ex dictis patet †.

Q. 27. art. 3. & q. 33. art. 2. & 3.

Q. 41. art. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm filius dicitur natus de patre, hæc præpositio, de, significat principium generans cōsubstantiale, non autē principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius, de quo producitur in aliquam formam. Diuina autem essentia, non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiua.

AD secundum dicendum, quòd cùm dicitur filius genitus de essentia patris, secundùm expositionē Magist. 5. dist. 1. Sentent. designat habitudinem principij quasi actiui. Vbi sic exponit. Filius est genitus de essentia patris, id est, de patre essentia: propter hoc quod

Aug. 15. lib. de Trinit. †

dicit; Tale est q dico de Patre essentia, acsi expressius dicerem de patris essentia: Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere, q creatura est ex Deo essentia: non tamen q sit ex essentia Dei. Vnde aliter dici potest, quòd hæc præpositio, de, semper denotat consubstantialitatem. Vnde nō dicimus quòd domus sit de ædificatore, cùm non sit causa consubstantialis. Possumus autē dicere quòd aliquid sit de aliquo, quocunque modo illud significetur vt principium cōsubstantiale, siue illud sit principium actiuum, sicut filius dicitur esse de patre: siue sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro: siue sit principiū formale in his duntaxat, in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes & non aduenientes alteri: possumus enim dicere, quòd Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus, quòd filius est genitus de essentia patris, inquātum essentia patris filio per generationem communicata, in eo subsistit.

AD tertium dicendum, quòd cùm dicitur filius est genitus de essentia patris, additur aliquid respectu cuius potest saluari distinctio. Sed cùm dicitur, quòd tres personæ sunt de essentia diuina, non ponitur aliquid, respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

AD quartum dicendum, q cùm dicitur, sapientia est creata, potest intelligi, non de sapiētia, quæ est filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccles. 1. Ipse creauit eam, scilicet sapientiā, in Spiritu sancto, & effudit illam super omnia opera sua. Neque est inconueniens q in vno contextu locutionis loquatur scriptura de sapiētia genita & creata, quia sapiētia creata est participatio quædā sapiētiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatā assumptam à filio, vt sit sensus: Ab initio & ante secula creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Vel per hoc q sapientia creata & genita nuncupatur: modus diuinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturā generantis, quod perfectionis est. In creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius simul creatus & genitus: vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. Et sic exponitur intellectus huius scripturæ ab Hil †. libr. de synodis. Autoritates autem inducētæ nō loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato: qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima vel quæcunque substantia inuisibilis.

lī. de Synod. in 1. folio post lib. princip.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Filius genitus est non ex nihilo, sed ex substantia Patris.

Secunda conclusio. Pater per generationem communicauit Filio non partem substantiæ suæ, sed totam substantiam.

COMMENTARIVM.

DE materia huius artic. disputat schola cū Magistro in 1. dist. 5. vbi Magister refert multa Sanctorū testimonia pro prima cōclusione articuli. Quæ est habēda secūdum fidē, & est definita in cōcilio Nicæno I. & in symbolo Athanasij, & in cap. Damnamus de hæreticis. & in cap. Firmiter de summa Trinit. His & alijs locis definitur, Filium esse cōsubstantialem Patri. Vide quæ dicta sunt supra quæst. 34. artic. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ Circa solutionem ad primũ & secundum nota, q̃ in A
his solutionibus exponit D.Tho. in quo genere causæ
vel principij Filius dicatur genitus de substãtia Patris.
Et in solutione ad primum docet, q̃ illa dictio, de, non
denotat principium materiale. Cuius oppositum ipse
met sustinuerat olim vt probabile in 1.dist.5.quæst.2.
artic. 1. & Durandus ibi quæst. 2. mordicus defendit
hanc sententiam. Lege Caietanum in hoc articulo erudi-
tè dissoluentem argumenta Durandi.

In solutione ad secũdum D. Tho. reprehendit Ma-
gistrum Sentent. eò quòd in dist. 5. citata docuit, quòd
essentia in generatione filij concurrit ad modum prin-
cipij actiui formalis, quoniam est ipsamet forma essen- B
tialis filij. Cæterum in hac re oportet vti distinctione.
Nam essentia & substantia diuina in ordine ad genera-
tionem Filij potest considerari vel ex parte Patris ge-
nerantis, & sic citra dubium concurrit ad modum prin
cipij actiui: potest etiam considerari ex parte Filij ge-
niti, & ita considerata concurrit ad modum principij
formalis. Et in hac secunda consideratione sumitur à
D. Thoma in præsenti. Et quando absolutè loquimur
simpliciter est dicendum, quòd concurrit ad modum
principij formalis, & quòd illa dictio, de, importat for-
mam, in qua Filius est consubstantialis Patri.

ARTICVLVS IIII. C

¶ Vtrùm in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium.

217
1.d.7.q.1. ar.1.& pos. q.2.arti.1.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis nõ sit potentia respectu actuum notionaliũ. Omnis enim potẽtia est vel actiua, vel passiua. Sed neutra hic competere potest. Potẽtia enim passiua in Deo
Q.25.ar.1 non est, vt suprà ostensum est †. Potentia verò actiua non competit vni personæ respectu alterius: cùm personæ diuinæ non sint factæ, vt ostensum est †. Ergo in
Art.præce. diuinis non est potentia ad actus notionales.

¶ 2 Præterea. Potentia dicitur ad possibile. Sed di- D
uinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum: ergo respectu actuum notionalium, quibus diuinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in diuinis.

¶ 3 Præterea. Filius procedit vt verbum, quod est conceptio intellectus: spiritus autem sanctus procedit vt amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus: non autẽ per comparationem ad intelligere & velle, vt suprà ha-
Q.25.artl. 1. ad 3. & 4.arg. †li.3.cont. Maxi.c.7. circa finẽ, tomo.6. bitum est *. Ergo in diuinis non debet dici potẽtia per comparationem ad actus notionales. E

SED contra est quod dicit August †. cõtra Maxi. hæreticum, si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, vbi est omnipotẽtia Dei patris? Est ergo in diuinis potentia respectu actuum notionalium.

RESPONDEO dicendum, q̃ sicut ponuntur actus notionales in diuinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuũ, cùm potentia nihil aliud significet quàm principium alicuius actus. Vnde cùm patrẽ intelligamus vt principium generationis, & patrẽ & filiũ vt principiũ spirationis, necesse est quòd patri attribuamus potentiam generãdi, & patri & filio potentiã spirandi. Quia potentia generãdi significat id quo generans generat: omne autem generans generat aliquo. Vnde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, & in spirante potentiam spirandi.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut secũdum actus notionales non procedit aliqua persona vt facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in diuinis per respectum ad aliquã personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

AD secundum dicendum, quòd possibile secundùm quòd necessario opponitur, sequitur potentiam passiuam, quæ non est in diuinis. Vnde neque in diuinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundùm quòd possibile cõtinetur sub necessario. Sic autem dici potest, quòd sicut Deum esse est possibile, sic filium generari est possibile.

AD tertium dicendum, q̃ potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo. Vna secundum rem, alia secundum rationem tantum, secundum rem quidẽ Deus distinguitur per essentiã à rebus, quarum est per creationẽ principium: sicut vna persona distinguitur ab alia cuius est principium, secundum actũ notionalem. Sed actio ab agente nõ distinguitur in Deo, nisi secundùm rationẽ tãtum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarũ actionũ secundùm quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter, vel personaliter: potest Deo attribui potẽtia secundùm propriam rationem principij. Et ideo sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiã generandi vel spirandi. Sed intelligere & velle nõ sunt tales actus, qui designent processionẽ alicuius rei à Deo distinctæ, vel essentialiter vel personaliter. Vnde respectu horum actuum nõ potest saluari ratio potentiæ in Deo, nisi secũdùm modum intelligendi & significandi tãtum: prout diuersimodè significatur in Deo intellectus & intelligere, cùm tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia non habens principium.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notanda est solutio ad vltimum. In qua aduertendum est, quòd quidam Thomistæ qui docent, respectu actuum notionalium nõ esse proprie & realiter potentias in Deo. v. g. respectu generationis potentia generatiua non habet verè & realiter rationem potentiæ, sed tantum habet rationem potentiæ respectu personæ genitæ. Isti, inquam, Theologi loquuntur contra D. Thomam, qui in hac solutione aperte docet, quòd potẽtia generatiua nõ solum est verè potẽtia respectu Filij geniti, sed etiã respectu generationis. Et licet generatio nõ distinguatur realiter à potentia generatiua, satis tũ est quòd proprius terminus generationis, qui est Filius distinguatur ab ipsa realiter. Itaq; potentia generatiua dicitur verè & realiter respectu generationis cõsiderãdo generationẽ non seorsum à suo termino, sed includẽdo terminũ scilicet Filium.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm potẽtia generãdi significet relationẽ & non essentiam.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, q̃ potentia generãdi vel spirandi significet relationem, & non essentiam. Potentia enim significat principium,

principium, vt ex eius diffinitione patet. Dicitur enim A
potentia actiua esse principium agendi, vt patet in 5.
Lib.5.Me- taph. text. 17.to.3. Metaph. * Sed principium in diuinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in diuinis non significat essentiam sed relationem.

¶ 2 Præterea. In diuinis non differt posse & agere: sed generatio in diuinis significat relationem. Ergo & potentia generandi.

¶ 3 Præterea. Ea quæ significant essentiam in diuinis communia sunt tribus personis: sed potentia generandi non est communis tribus personis: sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

SED contra est quòd sicut Deus potest generare B
filium, ita & vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo & potentia generandi.

RESPONDEO dicendũ, q̃ quidam dixerunt, q̃ potentia generandi significat relationem in diuinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocunq; agente quo agens agit. Omne autẽ producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potẽtia generatiua in aliquo generante, in quo genitũ similatur generanti. Filius autẽ Dei similatur patri gignenti in natura diuina. Vnde natura diuina in patre est potentia generandi in ipso. Vnde Hilar. † dicit in. 2. de Trinit. Natiuitas Dei non potest eam ex qua perfecta est, non tenere naturam: nec enim aliud quã Deus subsistit, quod non aliundè quàm de Deo subsistit. Sic igitur dicendum est, q̃ potentia generandi principaliter significat diuinam essentiam, vt magister dicit. 7. dist. 1. senten. non autem tantum relationem. Nec etiã essentiam in quantũ est idem relationi, vt significet ex æquo vtrunque. Licet enim paternitas vt forma patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam patris, vt forma indiuidualis ad aliquod indi- D
uiduum creatum. Forma autem indiuidualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioquin Sortes generaret Sortem. Vnde neq; paternitas potest intelligi vt quo pater generat, sed vt constituens personam generantis: alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater gene- Hilarius. lib.2. rat est natura diuina, in qua sibi filius assimilatur. Et secũdum hoc Damasc. * dicit, quod generatio est opus naturæ non sicut generantis, sed sicut eius quo generãs generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam diuinam, sed in obliquo relationem.

AD primum ergo dicendum, quòd potentia non E
significat ipsam relationem principij, alioquin esset in genere relationis: sed significat id quod est principium: non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, & generans à generato. Sed id quo generans generat, est commune genito & generanti: & tanto perfectius quanto perfectior fuerit generatio. Vnde, cùm diuina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito & generanti: & idem numero non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, q̃ essentia diuina est principium quo generans generat, non sequitur q̃ essentia diuina distinguatur: sicut sequeretur, si diceretur quòd essentia diuina generat.

AD secundum dicendum, quòd sicut est idem in diuinis potentia generandi cum generatione: ita essentia diuina cum generatione & paternitate est idem re, sed non ratione.

AD tertium dicendum, quòd cùm dico potentiã, potentia generandi significatur in recto, & generatio in obliquo. Sicut si dicerem essentiã patris. Vnde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generãdi communis est tribus personis. Quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria est personæ patris.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Potentia generatiua non importat solam relationem. Ratio est, quia procedens ab aliqua potentia non assimilatur producenti in relatione.

Secunda conclusio. Non importat essentiam & relationem ex æquo.

Tertia conclusio. Importat essentiam in recto & relationem in obliquo. V. g. potentia generatiua in recto importat essentiam diuinam, in obliquo verò connotat relationem paternitatis.

COMMENTARIVM.

C
DVbitatur in hoc articulo, An ratio primæ conclusionis sit bona. Arguitur pro parte negatiua.

Et potissimùm contra illam propositionem. Potentia generatiua est illa in qua genitam assimilatur generanti. Arguitur sic. Genitum assimilatur generanti in forma substantiali, at forma substantialis non est potentia generatiua, ergo. Respõdetur, quod genitum assimilatur generanti primariò quidem & principaliter in forma substantiali, secundariò verò & minus principaliter etiam assimilatur illi in potẽtia generatiua. v. g. ignis genitus assimilatur igni generanti primo quidem in forma substantiali ignis, secundariò verò in calore, quæ est potentia generatiua. Assumpsit autẽ D. Tho. illam propositionem, in qua abstrahit ab vtraq; assimilatione & primaria & secundaria, eò quòd nomine potentiæ generatiuæ comprehendit vtrumq; principiũ quo generationis, & radicale primarium, quod est forma substantialis, & immediatum & secundariũ, quod est potentia generatiua. Et quidem cum in diuinis tota assimilatio Patris ad Filium sit secundùm essentialia, D. Tho. non fuit sollicitus in distinguendo potentiam generatiuam à forma substantiali. Potentia enim generatiua in Deo est ipsamet substantia & essentia Dei. Si tamen velimus rigurosè loqui oportet dicere q̃ diuina essentia habet & rationem formæ substantialis diuinę, & habet etiam rationem potentiæ generatiuæ, quatenus est intellectus diuinus. Intellectus enim in natura intellectuali est potentia communicatiua ipsius naturæ, atque adeo est potentia generatiua.

Circa istum articulum nota, quòd de eius quæstione circunferuntur variæ sententiæ, quæ videndæ sunt in. 1. dist in. 7.

Prima sententia, qua est Gregorij quæst. 1. docet, in Deo non esse potentiam generatiuam, sed tantum esse personam generantem, scilicet Patrem. Sed hæc sententia non est consentanea doctrinæ sanctorũ, qui passim constituunt in diuinis potentiam generatiuam. Vide patrum testimonia apud magistrum in illa distinctione. Quædam etiam referuntur à D. Tho. in hac quæ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

stione. Præterea breuiter arguitur contra hanc sententiam. In diuinis secundùm fidem reperitur persona generans; sed id quod generat, aliquo generat, idest, aliqua forma & aliqua potentia generat, ergo. Hæc ratio desumitur ex hoc articulo & ex art. præcedenti in corpore. ¶Secunda sententia docet, potentiam generatiuam esse puram relationem paternitatis, prout ratione ipsa relatio ab essentia distinguitur. Hanc sententiam docent D.Bonauen.q.1.& Duran.q.2. ¶Tertia sententia docet, potentiam generatiuam importare ex æquo essentiam & relationem. Has duas opiniones refert D. Tho. in articulo & impugnat vehementer. Et breuiter arguitur contra vtramq; simul. Relatio vt relatio nullius est actiuitatis & nullius virtutis; sed potentia generatiua est principium actiuum & est quasi virtus generantis, ergo. Et cõfirmatur. Potentia generatiua importat simpliciter perfectionem in generante; sed relatio vt relatio nullam importat perfectionẽ, ergo. ¶Quarta sententia docet, quòd potentia generatiua formaliter loquendo est ipsa essentia diuina. Ista sententia solet adscribi Magistro sententiarum in dist. 7. citata, imò & D. Tho. in eadem distinctione. Sed certè D. Tho. neq; illam somniauit. Et arguitur contra illam. Essentia communis est tribus personis, potentia verò generatiua nõ est communis, quia non conuenit Filio, nec Spiritui sancto, ergo. Sed de probabilitate huius sententiæ iterum redibit sermo in hoc dubio. ¶Quinta & vltima sententia docet quòd potentia generatiua principaliter & in recto importat essentiam, minus autem principaliter & in obliquo relationem. Hæc est sententia D. Tho. in hoc articulo. Et illam explicat in solutione ad tertium. Ab hac sententia non longè recedit sententia Scoti, vt aduertit Torres, dum in distinctione citata dicit, quòd potentia generatiua est intellectus fæcundus Patris. Vocat intellectum fæcundum intellectum diuinum, qui realiter est ipsa diuina essentia quatenus est in Patre. Itaque intellectus diuinus non est fæcundus prout est in Filio aut in Spiritu sancto, sed solùm quatenus est in Patre, & ita solùm prout est in Patre habet rationem potentiæ generatiuæ. Solent viri docti explicare rem hanc his exemplis. Calor in esse caloris eiusdẽ rationis est in viro & in fœmina, at prout est in fœmina est virtus generatiua lactis, non autem prout est in viro. Item cogitatiua in homine & bruto eiusdem rationis est in esse potentiæ sensitiuæ, sed tamen prout est in homine habet quandam vim discursiuam à ratione participatam, quam non habet in bruto. Ita diuina essentia quanuis sit vna & eadem in tribus personis, tamen prout est in patre habet rationem intellectus fæcundi, & ex consequenti rationem potentiæ generatiuæ, quam non habet prout est in alijs personis.

Sed arguitur contra hoc. Sequitur ex his, quòd diuina essentia & diuinus intellectus aliquam perfectionẽ habeat & virtutem prout est in patre, quam non habet prout est in alijs personis, consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela. Nam fæcunditas & virtus generatiua magna perfectio est in diuina essentia & in diuino intellectu, ergo. Præterea. Exempla allata hoc ipsum confirmant. Nam calor aliquam specialẽ virtutem & perfectionem sortitur in fœmina, quam non habet in viro; & potẽtia cogitatiua maiorem perfectionem habet in homine, quàm in bruto. Ad hoc respondetur, quòd cùm dicimus, intellectum diuinum esse fæcundum quatenus est in patre, illa dictio, quatenus, non reduplicat rationem formalem, sed solam cõditionem necessariò requisitam. Itaque intellectus diuinus ex semetipso habet totum illud quod essentialiter & formaliter requiritur ad fæcunditatem & ad vim generatiuam. Requirit tamen tanquàm necessariam conditionem ad ipsam fæcunditatem, quòd sit in tali persona, scilicet, Patris. Quemadmodum color ex propria sui ratione habet totum quod essentialiter & formaliter requiritur ad obiectum potentiæ visiuæ, exigit tamen vt actu sit obiectum, tanquàm necessariam conditionem, quòd sit extensus in subiecto. Ex hoc sequitur quòd illa exempla adducta deficienter explicant rem illam, sed non reperimus in naturalibus accommodatiora exempla: vnde illa exempla non in omnibus tenent. Ratio autem quare potentia generatiua expostulet illam conditionem, videlicet quòd intellectus diuinus sit in prima persona, potest colligi ex dictis supra in quæst. 27. art. 4. &. 5. Et potissimum colligitur ex articulo. 6. sequenti huius quæstionis. Et ratio est. Quoniam generatio diuina quæ est à prima persona, scilicet Patre, continet totam & plenissimam rationem diuinæ generationis. Vnde non potest esse in alijs personis generatio, sicuti non potest esse alius Deus ab illo Deo quem nos credimus & colimus: quoniam hic noster Deus continet totam rationem entitatis & Deitatis. Similiter filius procedens per hanc generationem continet plenam & infinitam rationem Filij diuini, atque adeò non potest intelligi in diuinis alius Filius. Ex quibus colligitur quòd neq; etiam esse potest potentia generatiua nisi in prima persona à qua procedit hic Filius per generationem.

Sed arguitur contra hoc & probatur primò, potentiam generatiuam reperiri in Filio, ex Diuo Augustino in libro. 3. contra Maximinum cap. 12. vbi dicit: Filius non genuit creatorem, non quia non potuit, sed quia non oportuit, ergo filius secundùm Augustinum potuit generare, atque adeò reperitur in illo potentia generatiua. ¶Secundò probatur. Potentia generatiua est potentia simpliciter in diuinis, ergo reperitur in tribus personis. Nam aliàs non essent æquales in potentia simpliciter. Antecedens probatur. Quia Diuus Augustinus vbi supra, potentiam generatiuam dicit pertinere ad omnipotentiam Dei, ergo est potentia simpliciter. Et confirmatur. Generare Filium diuinum multò maior perfectio est nostro modo intelligendi, quàm creare hominem aut angelum, sed potentia ad creandum hominem aut angelum est potentia simpliciter, ergo & potentia generandi in Deo est perfectio simpliciter.

In solutione horum argumentorum dico primum. Absque aliquo periculo in fide, imò citra omnem improbabilitatem dici potest, quòd Filius habet quidem potentiam generandi absolutè & simpliciter, non tamen de facto generat aut generare potest propter repugnantiam ex parte rei generandæ: quia implicat cõtradictionem quòd sit alius filius diuinus distinctus à secunda persona Trinitatis. Quemadmodum dicitur, in Deo reperiri potẽtiam quæ sufficiens est ad producendum effectum infinitum, eò quòd est potentia simpliciter infinita: tamen quia repugnat ex parte facti, quòd detur effectus infinitus, illa potẽtia nõ potest reduci

reduci ad actum, ita vt producat effectum infinitum. Hoc modo posset probabiliter sustineri quarta sententia supra relata, quæ videtur esse magistri. ¶Secundò dico. Sequendo quintam sententiam, quam diximus esse probabiliorem, quæ docet potentiam generatiuã includere in obliquo relationẽ paternitatis, necessum est dicamus, potentiam generatiuam non reperiri in Filio aut in Spiritu sancto. Patet hoc. Quoniam relatio paternitatis, quam intrinsecè claudit potentia generatiua, non reperitur in Filio aut in Spiritu sancto, ergo. Ex hoc sequitur, quòd secundùm sententiam D. Tho. & Scoti absolutè dicendum est, potentiam generandi in solo Patre reperiri. Probatur præterea hæc sententia. Non est ponenda in diuinis personis aliqua potentia frustranea & otiosa: sed potentia generatiua otiosa esset in Filio & Spiritu sancto, ergo. Item arguitur. In perfectionibus diuinis adintra idem est posse & esse; sed Filius non generat adintra, ergo non potest generare. Et illud simile allatũ de potentia productiua effectus infiniti non est ad rem, tum quia illa potẽtia pertinet ad effectum extrinsecum, effectus autem quem Deus ad extra potest producere, non est necesse, quòd de facto producatur; generatio verò est operatio ad intra, quæ semper debet esse cum sua potentia coniuncta: tum etiam, quia licet potentia infinita Dei nõ possit producere effectum infinitum cathegorematicè, potest tamen producere infinitum syncathegorematicè, & ita non est otiosa in Deo.

Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dico, quòd hoc ipso quòd D. August. docet, filiũ non generare, virtualiter docet, non esse in illo potentiam generandi. Quia, vt dixi, in diuinis ad intra non differt posse & esse. Præterea dico, quòd in potentia generatiua sunt duo, & essentia diuina quæ est tota perfectio & tota virtus ipsius potentiæ, & relatio paternitatis, quæ prout distinguitur ab essentia, neque est perfectio neque imperfectio neque aliqua virtus potentiæ, sed veluti quidam modus necessarius ad rationem potentiæ generatiuæ. D. ergo August. docet in verbis citatis, quòd filio non deest aliquid perfectionis aut virtutis requisitæ ad generandum, quia habet eandem cũ patre essentiam: quia tamen in illo non reperitur modus necessariò requisitus ad rationem generatiuæ potentiæ, idcirco neque generat, neque habet potentiam generandi. Iuxta hanc expositionem intelligendus est D. Tho. artic. sequenti ad primum. Vbi dicit, quòd in filio est potentia generandi, si illud gerundium generandi sumatur passiuè aut impersonaliter. Et quæst. sequenti art. 6. ad tertium dicit, quòd eadem potẽtia qua pater generat filius generatur, & ita eadem est potentia in vtroque. Hæc omnia sunt intelligenda de potentia generatiua quantum ad illud quod est perfectionis & virtutis in ipsa potentia, non verò quantum ad modum relatiuum quem importat in obliquo. ¶Ad secundum Caietanus in articulo præcedẽti docet, quòd potentia generatiua non importat potentiam simpliciter, sed secundùm quid, scilicet, potentiam ad generandum. Et ita ex eo quòd in filio non reperiatur potentia generatiua, nõ licet inferre quòd desit illi aliqua potentia simpliciter. Hæc doctrina Caietani est intelligenda non quoad illud, quod potentia generatiua includit in recto. Nam ex illa parte non habet, quòd non sit potentia simpliciter, imo si quantum ad illud præ-

A cisè consideretur, est simpliciter infinitè perfecta potentia. Sed debet intelligi doctrina Caietani quantum ad illud quod potentia generatiua connotat in obliquo, ex quo habet quòd distinguatur à potentia spiratiua: & quantum ad hoc neque dicit perfectionem neque imperfectionem. Ad confirmationem respondetur ex D. Tho. in. 1. dist. 10. q. 1. art. 1. ad primũ, quòd generare filium diuinum potest accipi identicè secundùm quòd generatio identificatur cum essentia diuina communicata filio per generationem: & hoc modo est infinita perfectio, sed non distincta aliqua ratione ab ipsa essentia. Alio modo consideratur formaliter vt
B distinguitur ratione ab essentia, & nihil aliud importat quàm ordinẽ originis vnius personæ ab alia, seu quod idem est, relationem paternitatis significatam tamen per modum actionis. Et ita considerata nullam perfectionem aut imperfectionem dicit. Sed est aduertendum, quòd quanuis potentia generatiua principalius importet absolutum quàm relatiuum, tamen generatio formaliter & principaliter importat relationem, eò quòd significatur per modum actionis. Ratio verò formalis actionis consistit in habitudine & relatione. Ita quòd secluso motu ab actione, nihil cõsideratur in illa, nisi habitudo quædã ordinis, vt supra dicebat D. Tho.
C Absolutum verò identicè & quasi materialiter importatur per generationem.

ARTICVLVS VI.

¶Vtrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit.

219

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in diuinis. 1. d 7. q. 2. art. 2 & in lib. & post. q. 2. art. 1. ad 10. & art. 4.

D Cuicunque enim inest potentia generandi, potest generare: Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare: Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filij in diuinis.

¶ 2 Præterea. August.* dicit contra Maxi. Filius non genuit creatorem. Neque enim quia non potuit, sed quia non oportuit. Li. 3. c. 12. circa finẽ. tom. 6.

¶ 3 Præterea. Deus pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed vnus homo potest generare plures filios. Ergo & Deus. Præcipuè cùm potentia patris vno filio generato non diminuatur.

SED contra est quod in diuinis non differt esse & E posse. Si igitur in diuinis possent esse plures filij, essent plures filij. Et ita essent plures personæ quàm tres in diuinis. Quod est hæreticum.

RESPONDEO dicendum, q; sicut Athan.† dicit in diuinis est tantum vnus Pater, vnus Filius, vnus Spiritus sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum: quibus solum personæ distinguuntur. Cùm enim personę diuinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres, vel plures filij in diuinis, nisi essent plures paternitates & plures filiationes. Quod quidem esse non posset, nisi secundùm materialem eorum distinctionem. Formæ enim vnius speciei non multiplicantur nisi secundùm materiam: quæ in diuinis nõ est. Vnde in diuinis non potest esse nisi vna tãtum filiatio subsistens, In suo symbolo fidei.

Universidad de Deusto
Biblioteca

subsistens, sicut & albedo subsistens non posset esse nisi vna. Secũda vero ex modo processionũ: quia Deus omnia intelligit & vult vno & simplici actu. Vnde nõ potest esse nisi vna persona procedens per modum verbi quæ est filius: & vna tantum per modũ amoris quæ est Spiritus sanctus. Tertia verò sumitur ex modo procedendi, quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, vt dictum est *. Natura autem determinatur ad vnum. Quarta ex perfectione diuinarũ personarum. Ex hoc enim est perfectus filius, quòd tota filiatio diuina in eo continetur, & quòd est tantum vnus filius. Et similiter dicendum est de alijs personis.

Art. 2. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd quanuis simpliciter concedendum sit, quòd potentiam quã habet pater, habeat filius, nõ tamen concedendum est quòd filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundium verbi actiui, vt sit sensus, quòd filius habeat potentiam ad generandum. Sicut licet idem esse sit patris & filij: non tamen conuenit filio esse patrẽ propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico generandi, sit gerundium verbi passiui, potentia generandi, est in filio, id est, vt generetur. Et similiter si sit gerundium verbi impersonalis, vt sit sensus, potentia generandi, id est, qua ab aliqua persona generatur.

AD secundum dicendum, quòd Augustin. in verbis illis non intendit dicere, quòd filius posset generare filium: sed quòd hoc non est ex impotentia filij quòd non generet, vt infra patebit *.

q. 42. ar. 6. ad. 3.

AD tertium dicendũ, quod immaterialitas & perfectio diuina requirit, vt non possint esse plures filij in diuinis, sicut dictum est. Vnde quòd non sint plures filij, non est ex impotentia patris ad generandum.

¶ Conclusio est negatiua.

VIde quæ disputata sunt supra. q. 30. art. 2. Vide etiam Caietanum hic satis aperte loquentem.

QVÆSTIO XLII.

De Æqualitate & similitudine diuinarum personarum ad inuicem.

DEINDE considerandum est de comparatione personarum ad inuicem. Et primò quantum ad æqualitatem & similitudine. Secundò quantum ad missionem.

¶ CIRCA primum quæruntur sex.

De hac materia Doctores in 1. distinct. 19.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm æqualitas locum habeat in diuinis.

220 3. q. 5. 8. art. 3. & 3. d. 19. q. 1. art. 1. & 4. con. ea. 9. † Text. 20. tom. 3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, ꝙ æqualitas non competat diuinis personis, æqualitas enim attenditur secundùm vnũ in quantitate, vt patet per Philosophum. 5. Metaphy. † In diuinis autem personis non inuenitur, neq; quantitas cõtinua intrinseca, quæ dicitur magnitudo: neq; quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus & tempus: neq; secundùm quantitatem discretam inuenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quàm vna. Ergo diuinis personis non conuenit æqualitas.

¶ 2 Præterea. Diuinæ personæ sunt vnius essentiæ, vt supra dictum est *. Essentia autem significatur per modum formæ. Conuenientia autem in forma nõ facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in diuinis personis est dicenda similitudo, & non æqualitas.

q. 39. a.

¶ 3 Præterea. In quibuscunque inuenitur æqualitas illa sunt sibi inuicem æqualia: quia æquale dicitur æquali æquale. Sed diuinæ personæ non possunt sibi inuicem dici æquales. Quia vt August. † dicit. 6. de Trinit. Imago si perfectè implet illud cuius est imago, ipsa coæquatur ei: non illud imagini suæ. Imago autem patris est filius. Et sic pater non est æqualis filio. Nõ ergo in diuinis personis inuenitur æqualitas.

Libro Trinitatis capitulo

¶ 4 Præterea. Æqualitas relatio quædam est: sed nulla relatio est communis omnibus personis, cum secundùm relationes personæ ab inuicem distinguãtur. Non ergo æqualitas diuinis personis conuenit.

SED contra est quod Athan. † dicit, quòd tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquales.

In symbolo

RESPONDEO dicẽdum, quòd necesse est ponere æqualitatem in diuinis personis. Quia secundum Philosophum in. 10. Metaph. † æquale dicitur quasi per negationẽ minoris & maioris. Non autẽ possumus in diuinis personis ponere aliquid maius & minus. Quia vt Boet. † dicit in lib. de Trini. eos differentia, scilicet, deitatis comitatur, qui vel augent vel minuunt, vt Arri. qui gradibus numerorũ Trinitatẽ variãtes distrahunt, atq; in pluralitatẽ deducunt. Cuius ratio est: quia inæqualiũ non potest esse vna quantitas numero. Quãtitas autem in diuinis non est aliud quàm eius essentia. Vnde relinquitur, ꝙ si esset aliqua inæqualitas in diuinis personis, ꝙ non esset in eis vna essentia. Et sic non essent tres personæ vnus Deus. Quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatẽ ponere in diuinis personis.

Ex 10. Metaph. tex. 4. med.

Libro de Trinitate capitulo

AD primum ergo dicendum, ꝙ duplex est quantitas, Vna, scilicet, quæ dicitur quantitas molis, vel quãtitas dimensiua, quæ in solis rebus corporalibus est. Vnde in diuinis personis locũ non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundùm perfectionẽ alicuius naturæ, vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundùm quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantũ est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attẽditur primò quidẽ in radice, idest, in ipsa perfectione formę, vel naturę: & sic dicitur magnitudo spiritualis: sicut dicitur magnus calor propter suã intẽsionem & perfectionẽ. Et ideo dicit Aug. † 6. de Trinit. ꝙ in his quæ non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse. Nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autẽ attenditur quãtitas virtualis in effectibus formæ. Primus autẽ effectus formæ est esse. Nã omnis res habet esse secundũ suam formã. Secũdus autẽ effectus est operatio. Nã omne agens agit per suã formam. Attenditur igitur quantitas virtualis, & secundùm esse, & secundùm operationem. Secundum esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectionis naturæ, sunt maioris durationis. Secundum operationem verò, inquantũ ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia

potentia ad agendũ. Sic igitur, vt Aug. * dicit in lib. de fide ad Petrũ. Æqualitas intelligitur in patre & filio & Spiritu sancto, inquantũ nullus horũ aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.

AD secundum dicendum, ꝙ vbi attenditur æqualitas secundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinẽ & aliquid plus: quia excludit excessum. Quæcunq; enim communicant in vna forma, possunt dici similia, etiam si inæqualiter illam formam participent, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si vnum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum vna est natura patris & filij, sed etiam æquè perfectè est in vtroque: ideo non solum dicimus filium esse similem patri, vt excludatur error Eunomij, sed etiam dicimus æqualem, vt excludatur error Arij.

AD tertium dicẽdum, ꝙ æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in diuinis, scilicet per nomina, & per verba. Secundùm quidẽ quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in diuinis personis, & similitudo. Filius enim est æqualis & similis patri, & è conuerso. Et hoc ideo: quia essentia diuina nõ magis est patris quã filij. Vnde sicut filius habet magnitudinẽ patris, quod est esse eum æqualẽ patri: ita pater habet magnitudinẽ filij, quod est esse eum æqualem filio. Sed quantũ ad creaturas (vt Diony. † dicit. 9. c. de diuinis nomi.) non recipitur cõuersio æqualitatis & similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis inquantũ habent formam causarum, sed nõ è conuerso: quia forma principaliter est in causã & secundario in causato. Sed verba significant æqualitatẽ cum motu. Et licet motus non sit in diuinis, est tamen ibi, accipere. Quia filius accipit à patre, vnde est æqualis ei, & non è conuerso.

Ex 10. Metaph. tex. 20. dicitur. † Ioan. 8. & 10. dicitur.

AD quartum dicendum, ꝙ in diuinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicãt, & relationes in quibus distinguuntur. Æqualitas autẽ vtrunq; importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibiipsi dicitur æquale: & vnitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibiinuicem æquales, quia sunt vnius magnitudinis & essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum vna relatio refertur ad aliam per aliquam aliam rationem. Cùm enim dicimus, quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem & filiationem. Quia vtroque modo relatio multiplicaretur in infinitũ. Et ideo æqualitas & similitudo in diuinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit & relationes distinguentes personas & essentiæ vnitatem. Et propterea magister dicit in. 31. dist. 1. sent. ꝙ in his appellatio tantũ est relatiua.

EST vnica conclusio. Necesse est ponere æqualitatem in diuinis personis.

COMMENTARIVM.

CONclusio huius articuli est certa secũdùm fidẽ, & definitur in Symbolo Athanasij, vt refertur in argumẽto Sed contra. Et ad Philip. 2. dicitur de Filio. Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. Et idem est omnino de Spiritu sancto. Itẽ Ioan. 8. & 10. dicitur, ꝙ Pater & Filius sunt vnum. Et 1. Ioan. 4. dicitur, ꝙ omnes tres personæ sunt vnum, idest, habent eandem essentiam, perfectionem & virtutem.

DVbitatur circa solutionem ad quartum, Vtrùm æqualitas in diuinis personis sit relatio realis? & eadẽ quæstio est de similitudine. Probatur pars affirmatiua. Primò, æqualitas in diuinis habet extrema realia & realiter distincta, ergo est relatio realis. Antecedens patet. Quia extrema æqualitatis sunt diuinæ personæ. Consequentia probatur. Quia ad relationem realem requiruntur & sufficiunt hæ duæ conditiones, scilicet, ꝙ extrema sint realia, & ꝙ realiter distinguantur. Si dicas, ꝙ præter has duas conditiones requiritur, ꝙ fundamentum sit realiter distinctum in vtroq; extremo, fundamentum autem æqualitatis diuinæ est diuina essentia, quæ non distinguitur realiter in diuinis personis. ¶ Contra arguitur secundò. Relationes diuinarum personarum, vt paternitas & filiatio &c. sunt reales; & tamen fundamentum ipsarum non realiter distinguitur in extremis, ergo illa conditio non est necessaria. Probatur minor. Fundamentum relationum personalium est diuina essentia quæ eadem est in omnibus personis, ergo. ¶ Arguitur tertiò. Relatio æqualitatis ante omnem operationem intellectus reperitur in diuinis personis, ergo est realis. Probatur antecedẽs. Quia absolutè cõcedimus secundùm fidẽ, diuinas personas esse æquales; hæc autẽ æqualitas, de qua fides loquitur, nõ est aliquid rationis confictum ab intellectu, ergo. Et cõfirmatur. Ante omnẽ operationẽ intellectus reperitur in diuinis personis totum fundamentũ æqualitatis, ergo & ipsa relatio æqualitatis. Cõsequentia patet. Quia posito fundamento statim consurgit relatio. Antecedens probatur. Quia totum fundamentũ æqualitatis cõsistit in hoc, ꝙ diuinæ personæ sint realiter distinctæ, & quòd tanta perfectio sit in vna quãta est in alia; sed hæc omnia reperiuntur ante operationẽ intellectus, ergo. ¶ Quartò. Relatio imaginis in diuinis est relatio realis, ergo & relatio æqualitatis & similitudinis. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur. Quia vt supra dictum est. q. 34. imago est nomẽ personale secundæ personæ; sed relatio personalis secundæ personæ est realis, ergo.

In hoc dubio Scotus in. 1. d. 31. q. 1. & quodlib. 6. docet æqualitatem & similitudinẽ esse relationes reales in diuinis personis. Mouetur propter quædã argumenta ex his quæ fecimus & alia quæ videnda sunt hîc in Caietano. D. Tho. in solutione ad. 4. huius artic. & supra q. 28. art. 4. ad 4. docet expresse, ꝙ æqualitas in diuinis est relatio rationis: & idem docet de relatione similitudinis. Ad solutionẽ ergo huius quæstionis omnino põderanda est doctrina D. Tho. in solutione ad quartum huius articuli. Qua præsuppositа respõdetur ad quæstionẽ, ꝙ sententia D. Tho. est longè probabilior sententia Scoti, & est etiã sententia Magistri, vt refert D. Tho. ad. 4. & probatur primò. Ad relationẽ realem requiritur, ꝙ fundamentũ sit reale, & realiter distinctum in vtroq; extremo; sed fundamentũ æqualitatis nõ est realiter distinctum in extremis huius relationis, scilicet in personis, ergo. Minor est euidens in Theologia, quã Scotus nõ negat: quia fundamentũ æqualitatis nõ sunt ipsæ relationes personales, sed diuina essentia. Etenim personæ non sunt æquales, vel inæquales in relationibus, sed potius sunt oppositæ. Et præterea, quia vt aduertit D. Tho. ad 4. & colligitur ex Arist. in 5. Metaph. tex. 20. vna relatio nõ potest esse fundamentũ alterius. Probatur vero maior. Sed primum supponamus, ꝙ fit

sermo

Universidad de Deusto
Biblioteca

sermo de relatione reali mutua, & non de relatione tertij generis. Probatur. Extrema referūtur realiter ratione fundamenti, ergo ipsa fundamenta debent esse distincta realiter in extremis, imo vt hic benè aduertit Caiet. sunt quæ primò referuntur tanquā rationes referendi. Et confirmatur. Nā aliàs sequeretur, q̄ duo extrema non opponerentur realiter relatiuè in illa forma, in qua conueniunt, & in qua sunt vnū, consequēs apparet in intelligibile, ergo. Sequela est euidens. Nā extrema opponuntur relatiuè ratione fundamenti, ergo si fundamentum est vnū & idem in vtroq; extremo, opponuntur in eo, in quo conueniunt & in quo sunt vnum. Hæc ratio colligitur ex solutione ad. 4. huius artic. Ex qua sequitur contra Scotum, quòd si per impossibile darentur duo homines albi per eandem numero albedinē, relatio similitudinis in albedine non esset realis in illis hominibus. Quia fundamentū illius relationis esset vnum & idē in vtroq; extremo. Ita censet Caiet. hic, & Capreol. in 1. d. 31. q. 1. ad argumēta Scoti cōtra quartam conclusionem. Secunda ratio pro cōclusione colligitur ex D. Tho. supra. q. 28. art. 4. ad 4. Si æqualitas esset relatio realis in Deo, sequeretur, quòd in diuinis essent plures quā quatuor relationes reales, consequens esset erroneum in fide, ergo. Sequela videtur euidens. Quod si dicas, æqualitatē quanuis sit relatio realis non ponere in numero cū alijs quatuor relationibus, eò q̄ realiter identificatur cum illis. Contra. Relatio spirationis actiuæ realiter identificatur cū relationibus paternitatis & filiationis, & tamen ponit in numero cum illis, vt supra visum est, eò q̄ secundū se est relatio realis, ergo id ipsum cēsendū esset de æqualitate, si verè est relatio realis. Hoc argumētū habet solutionē nō improbabilē. Et idcirco ex sententia Scoti non colligitur euidenter ponēdas esse in Deo plures relationes quā quatuor.

A nantur secundùm rationem illius fundamenti, in qua sunt vnum, & intelliguntur vnum. Igitur dicendū apparet, q̄ sicut filius ante operationē intellectus est idē sibiipsi, quanuis hæc relatio identitatis eiusdē ad seipsum non sit formaliter ante operationē intellectus, ita Pater & Filius absolutè sunt æquales, quanuis relatio æqualitatis non sit formaliter ante operationem intellectus, quia satis fuerit, quod sit fundamentaliter. ¶ Ad quartum negatur consequentia. Ratio discriminis est. Quoniam imago non significat absolutè similitudinē, sed similitudinem expressam ab alio, vt docet D. Tho. supra. q. 34. vnde imago importat relationem originis, & eandem relationem quam importat Verbum & Filius. Cæterùm similitudo, & æqualitas non important huiusmodi expresionem ab alio: & ita distinctio quæ fundatur in origine personarum, non includitur in his relationibus similitudinis & æqualitatis, præsertim si significentur per nomina. Nam vt inquit D. Tho. in solutione ad tertium huius articuli, si significentur per verba scilicet, assimilari, æquari, &c. videntur importare ordinem originis, & expresionem vnius ab alio, & tunc æqualitas & similitudo ita significata pertinent ad rationem imaginis, & est relatio realis, sicut relatio imaginis, imò est eadem cum illa.

Circa eandem solutionem ad quartum nota, quòd oppositio, quæ reperitur inter diuinas personas, est realis, & hoc est certum in fide. Probatur. Secundùm fidē asserendum est, diuinas personas distingui inter se realiter, sed in diuinis non est realis distinctio, vbi non est relationis oppositio, ergo. Et confirmatur. Secundū fidem diuinæ personę referuntur adinuicē relatiuè, ergo opponuntur reali oppositione relatiua. Probatur consequentia. Quoniam referri est opponi. Sed notandum est, quòd huiusmodi oppositio realis in diuinis non est aliud neque identicè nec formaliter, quā ipsæmet diuinæ relationes. Quoniam ita natura comparatum est, quòd relationes seipsis opponantur, & non alia oppositione aut relatione superaddita. Quod diximus de oppositione, id ipsum dicendum prorsus de distinctione, videlicet, diuinas personas distingui inter se re reali distinctione, & quòd seipsis distinguuntur, non alia superaddita distinctione.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm persona procedens sit coæterna suo principio, vt Filius Patri.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, q̄ persona procedens nō sit coæterna suo principio, vt Filius Patri. Arius. 1. modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineæ à puncto. Vbi deest æqualitas simplicitatis. Secūdus modus est, iuxta emissionē radiorū à sole. Vbi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est iuxta characterem seu impresionem à sigillo. Vbi deest consubstātialitas & potētiæ efficictiæ. Quartus modus, est iuxta immisionem bonæ voluntatis à Deo. Vbi etiā deest cōsubstantialitas. Quintus modus est, iuxta exitū accidētis à substantia. Sed accidēti deest subsistētia. Sextus modus est, iuxta abstractionem speciei à materia: sicut sensus accipit speciem à re sensibili. Vbi

Vbi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est, iuxta excitationem voluntatis à cogitatione. Quæ quidem excitatio temporalis est. Octauus modus est, iuxta transfigurationem, vt ex ære fit imago: quæ materialis est. Nonus modus est, motus à mouente, & hic etiam ponitur effectus & causa. Decimus modus est, iuxta eductionem specierum à genere. Qui non competit in diuinis: quia pater non prædicatur de filio, sicut genus de specie. Vndecimus modus est, iuxta ideationem: vt arca exterior, ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentia: vt homo est à patre. Vbi est prius & posterius secundùm tempus. Patet ergo, quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur filius est à patre oportet dicere, vel eum esse minorem patre aut posteriorem, aut vtrumque.

¶ 2 Præterea. Omne quod est ex altero, habet principium: sed nullum æternum habet principium. Ergo filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

¶ 3 Præterea. Omne quod corrumpitur definit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse. Ad hoc enim generatur, vt sit. Sed filius est genitus à patre. Ergo incipit esse & non est coæternus patri.

¶ 4 Præterea. Si filius genitus est à patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum: sicut patet in successiuis, quę sunt semper in fieri, vt tempus & motus) sequitur quòd filius semper sit imperfectus. Quod est inconueniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filij. Ante illud ergo instans, filius non erat.

In suo sym bolo fidei.

SED contra est quod Athanasius dicit *, quòd to tæ tres personæ coæternæ sibi sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere filium esse coæternum patri. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existēs posterius esse suo principio, potest cōtingere ex duobus. Vno modo ex parte agentis: alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntatis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntatis, propter electionem temporis Sicut enim in agentis voluntarij potestate est eligere formam quam effectui conferat, vt supra dictum est †: ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei aduenit post aliquod tempus, sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiua. Vnde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa *, quòd pater non generat filium voluntate, sed natura. Et iterum quòd natura patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum quòd actio, qua pater producit filium, non est successiua: quia sic filius Dei successiue generatus esset, & eius generatio materialis & cum motu esset, quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd filius fuit quandocunque fuit pater. Et sic filius est coæternus patri, & similiter Spiritus sanctus vtrique.

A AD primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in * lib. de Verbis Domini, nullus modus processionis alicuius creaturæ perfectè repræsentat diuinam generationē. Vnde oportet ex multis modis colligere similitudinem: vt quod deest ex vno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina. Coexistere semper coæternum patri filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem natiuitatis ostendat verbum, consubstantialitatem filij, nomen insinuet. Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu. Quod tamen non B est posterius eo à quo procedit: nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum. Quod in Deo dici non potest. Ser. 38. per totū. to. 10.

AD secundum dicēdum, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

AD tertium dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam. Et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse & desinit esse. Sed generatio diuina nō est transmutatio, vt dictū est supra *. Vnde filius semper generatur, & pater semper generat. q. 27. ar. 2.

AD quartum dicendum, q̄ in tempore aliud est quod est indiuisibile, scilicet instans: & aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum nūc indiuisibile est, & semper stans, vt supra dictum est *. Generatio verò filij non est in nunc temporis: aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandū præsentialitatem & permanentiam æternitatis, potest dici q̄ semper nascitur, vt Origenes dixit. Sed (vt Gregor. & Augustinus † dicūt) melius est quòd dicatur semper natus: vt ly semper designet permanentiam æternitatis: & ly natus, perfectionem geniti. Sic ergo filius non imperfectus est, neque erat quando non erat, vt Arius dixit. q. 10. ar. 4. Hom. in. c. 1. Ioan. à med. to. 3. Augustin. in Psal. 2 sup. id: hodie genui te. to mo. 8. Greg. 29. lib. moral. cap. 1.

D ¶ *Conclusio est affirmatiua.*

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm in diuinis personis sit ordo naturæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod in diuinis personis non sit ordo naturæ. Quicquid enim in diuinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in diuinis. 222 1. d. 12. ar. 1. & po. 10. ar. 3. Et po. q. 10. art. 3. cor.

E ¶ 2 Præterea. In quibuscunque est ordo naturæ, vnum est prius altero, saltem secundum naturam & intellectum, sed in diuinis personis nihil est prius & posterius, vt Athan. * dicit. Ergo in diuinis personis non est ordo naturæ. In suo symbolo fidei.

¶ 3 Præterea. Quicquid ordinatur distinguitur: sed natura in diuinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

¶ 4 Præterea. Natura diuina est eius essentia. Sed non dicitur in diuinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

SED contra, vbicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio, sed in diuinis personis non est confusio, vt Athan. † dicit. Ergo est ibi ordo. In suo symbolo fidei.

Universidad de Deusto Biblioteca

RESPONDEO dicendum, quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Vnde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, vt punctus: secundum intellectum, vt principium demonstrationis, & secundum causas singulas: ita etiam dicitur ordo. In diuinis autem dicitur principium secundùm originem absque prioritate, vt supra dictum est *. Vnde oportet ibi esse ordinem secundùm originem absque prioritate, Et hic vocatur ordo naturæ secundum August.† non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Q.33.art.1. ad.3. præcipuè. † Ex.l.4. super Gen.c. 34.&.35. tom.3. Et ex oratione de quinq; hæresibus, à med. to.7.

AD primum ergo dicendum, quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

AD secundum dicendum, quòd in rebus creatis etiam cùm id quod est à principio, sit suo principio coæuum secundùm durationem; tamen principium est prius secundùm naturã & intellectum, si cõsideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ & causati, & principij & principiati, manifestum est quòd relatiua sunt simul natura & intellectu, inquantum vnum est in diffinitione alterius. Sed in diuinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in vna natura. Vnde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, vna persona potest esse prior alia, neq; etiam secundùm naturam & intellectum.

AD tertium dicendum, quòd ordo naturæ dicitur, non quòd ipsa natura ordinetur, sed quòd ordo in diuinis personis attenditur secundùm naturalem originem.

AD quartum dicendum, quòd natura quodammodo importat rationem principij, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quàm ordo essentiæ.

SVMMA ARTICVLI.

EST vnica conclusio inter diuinas personas est ordo originis, qui potest commodè appellari ordo naturæ, sed absque aliqua naturæ prioritate.

COMMENTARIVM.

NOtandum est in hoc articulo, quòd inter diuinas personas quanuis sit ordo originis, non tamen vna persona est posterior altera secundùm naturam, aut pendet ab illa. Ratio est. Quoniam prioritas naturæ aut dependentia vnius ab alio tota consistit in ratione essendi, & non potest attendi secundùm proprietates relatiuas, vt relatiuæ sunt, quia relatiua sunt simul natura & intellectu. At cum diuinæ personæ, vt dictum est quæstione.40.articulo.4. conueniant in eodem esse essentię & existentiæ, nulla prioritas naturæ aut dependentia potest in illis reperiri. Scotus supra citatus asserit, in diuinis personis reperiri prioritatem originis, quanuis non reperiatur prioritas naturæ. Hic modus dicendi nullum habet periculum. Quia prioritas originis apud Scotum ferè nihil aliud pollet quàm ordo originis. Sed tamen non est admittendus hic modus dicendi: tum quia nonnihil derogat omnimodæ æqualitati diuinarum personarum, & videtur insinuare aliquam dependentiam inter diuinas personas: tum etiam quia vbi nulla est prioritas naturæ, vix potest explicari quo pacto reperiatur aliqua prioritas.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm filius sit æqualis patri secundùm magnitudinem.

223

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit æqualis patri in magnitudine. Dicit enim ipse Ioan.14. Pater maior me est. Et Apost.1.Corin.15. Ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.

¶ 2 Præterea. Paternitas pertinet ad dignitatem patris: sed paternitas non conuenit filio, ergo nõ quicquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est æqualis patri in magnitudine.

¶ 3 Præterea. Vbicunque est totum & pars, plures partes sunt aliquid maius quàm vna tantum, vel pauciores, sicut tres homines sunt aliquid maius quàm duo vel vnus. Sed in diuinis videtur esse totum vniuersale & pars. Nam sub relatione vel notione plures notiones continentur: cùm igitur in patre sint tres notiones, in filio autem tantum duæ, videtur quòd filius non sit æqualis patri.

SED contra est quod dicitur Philip.2. Non rapinã arbitratus est esse se æqualem Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere filium esse æqualem patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quàm perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis & filiationis, quòd filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in patre, sicut & pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incremẽtum ad æqualitatem perducitur: nisi aliter eueniat propter defectum principij generationis. Manifestum est autem ex dictis *, quòd in diuinis est propriè & verè paternitas & filiatio. Nec potest dici, quòd virtus Dei patris fuerit defectiua in generando, neque quòd Dei filius successiuè & per transmutationem ad perfectionem peruenerit. Vnde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit patri æqualis in magnitudine. Vnde & Hilar.† dicit in lib. de Synod. Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores & omnem humanam necessitatem: omnis filius secundùm naturalem natiuitatem æqualitas patris est, quia est & similitudo naturæ.

AD primum ergo dicendũ, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanã naturã, in qua minor est patre & ei subiectus. Sed secundũ naturã diuinã æqualis est patri. & hoc est quod Athana.† dicit, Æqualis patri secundũ diuinitatẽ, minor patre secundũ humanitatẽ. Sed secundũ Hilar.† in.9.lib. de Trin. donantis autoritate pater maior est, sed minor non est cui vnũ esse donatur. Et in lib. de Syno.† dicit, quòd subiectio filij, naturæ pietas est, id est, recognitio autoritatis paternæ. Subiectio autẽ cęterorum, creationis infirmitas.

AD secundum dicendum, quòd æqualitas attenditur secundùm magnitudinem. Magnitudo autem in diuinis significat perfectionem naturæ (vt dictum est †) & ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in diuinis & similitudo secundùm essentialia attenditur: nec potest secundùm distinctionem relationum inæqualitas, vel dissimilitudo dici. Vnde Aug.† dicit contra Maxim. Originis

Originis quæstio est, quid de quo sit, æqualitatis autẽ, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut & essentia patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadẽ essentia quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio. Verè ergo dicitur quòd quicquid dignitatis habet pater, habet filius: nec sequitur, paternitatem habet pater, ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad aliquid. Eadem enim est essentia & dignitas patris & filij. Sed in patre est secundùm relationem dantis, in filio secũdùm relationem accipientis.

AD tertium dicendum, quòd relatio in diuinis nõ est totum vniuersale, quãuis de similibus relationibus prædicetur, quia omnes relationes sunt vnum secundùm essentiam & esse. Quod repugnat rationi vniuersalis: cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona (vt supra dictum est *) non est vniuersale in diuinis. Vnde neq; omnes relationes sunt maius aliquid quàm vna tantum: nec omnes personæ maius aliquid quàm vna tantum: quia tota perfectio diuinæ naturæ est in qualibet personarum.

q.30.ar.4. ad.3.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

CIrca articulum istum nota, quod dignitas & perfectio in diuinis pertinet ad absolutum & essentiale, & non ad relatiuum, quoniam dignitas & perfectio sumitur ab esse. Ex quo sequitur quod sicut supra.q.29.art.3. negantur istæ propositiones, in diuinis sunt tres essentiæ, sunt tria entia, sumendo ens substantiue, ita negandæ sunt istæ, in diuinis sunt tres perfectiones, sunt tres dignitates, imò & in rigore etiam istæ sunt negandæ, in diuinis sunt tres profectiones relatiuæ, aut tres dignitates relatiuæ, sicut supra negatũ est, in diuinis esse tres essentias relatiuas, aut tria entia relatiua. Neque valet ista consequentia. Sunt tres subsistentiæ relatiuæ, ergo sunt tres perfectiones relatiuæ, aut tria entia relatiua. Quoniam subsistentia, vt dixi quæst.40.art.4. per se pertinet ad rationem personæ: & ita multiplicantur in Deo subsistentiæ personales modo ibidem explicato: At perfectio aut entitas sunt essentialia in Deo. Et ita sicut non valet hæc consequẽtia, sunt tres subsistentiæ, ergo tres essentiæ relatiuę, ita neque valet ista, sunt tres subsistentiæ relatiuæ, ergo tres perfectiones relatiuæ. Tandem ex his sequitur, quòd non est admittendum, aliquam perfectionem relatiuam esse in patre, quæ non sit in filio, sicut non admittitur aliquam essentiã relatiuam esse in Patre, quæ non sit in Filio. Nam eadem est ratio de vtroque. Quia vtrunque pertinet ad essentiam, & non ad relationem.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Filius sit in Patre, & econuerso.

224

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit in patre, & èconuerso. Philosophus enim in 4. Physic †. ponit octo modos essendi aliquid in aliquo, & secundum nullum horum filius est in patre, aut econuerso: vt patet discurrenti per singulos modos. Ergo filius non est in patre, nec econuerso.

¶ 2 Præterea, Nihil quod exiuit ab aliquo, est in eo, sed filius ab æterno exiuit à patre, secundum illud Michææ 5. Egressus eius ab initio à diebus æternitatis. Ergo filius non est in patre.

¶ 3 Præterea, Vnum oppositorum non est in altero. Sed filius & pater opponũtur relatiuè. Ergo vnus non potest esse in alio.

SED contra est quod dicitur Ioan.14. Ego in patre, & pater in me est.

RESPONDEO dicendum, quòd in patre & filio tria est considerare, scilicet essentiam, & relationem, & originem, & secundùm quodlibet istorum filius est in patre, & econuerso. Secundùm essentiam enim pater est in filio, quia pater est sua essentia, & communicat suam essentiam filio non per aliquam suam trãsmutationem. Vnde sequitur quòd cum essentia patris sit in filio, quòd in filio sit pater. Et similiter cùm filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilar *. dicit 5. de Trinit. Naturam suam (vt ita dicam) sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cùm in Deo Deus insit. Secundùm etiam relationes manifestum est, quòd vnum oppositorum relatiuè est in altero secundum intellectum. Secundùm originem etiam manifestum est, quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extrà, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadẽ ratio est de Spiritu sancto.

Li.5. de tri. in vlt. fo. li.

AD primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secũdum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, filius est in patre, aut èconuerso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante: nisi quòd deest vnitas essentiæ in rebus creatis inter principium, & id quod est à principio.

AD secundum dicendum, quòd exitus filij à patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Vnde exitus iste in diuinis est secundùm solam distinctionem relationum, non secundùm essentialem aliquam distantiam.

AD tertium dicendum, quòd pater & filius opponuntur secundùm relationes, non autem secundùm essentiam, & tamen oppositorum relatiuè vnum est in altero, vt dictum est. * In cor. art.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm Filius sit æqualis Patri secundùm potentiam.

225 1. dist. 20. art.2.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit æqualis patri secundùm potentiã. Dicitur enim Ioan.5. Non potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem. Pater autem à se potest facere. Ergo pater maior est filio secundùm potentiam.

¶ 2 Præterea. Maior est potẽtia eius qui præcipit & docet, quã eius qui obedit & audit: sed pater mandat filio, secundũ illud Ioã.14. Sicut mãdatũ dedit mihi pater, sic facio. Pater etiã docet Filiũ, secũdũ illud Ioã.c.5. Pater diligit filiũ, & omnia demõstrat ei quæ ipse facit. Similiter & filius audit, secundũ illud Ioan.5. Sicut audio iudico. Ergo pater est maioris potentiæ quã filius.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 3 Præterea. Ad omnipotentiam patris pertinet quod possit filium generare sibi æqualem. Dicit enim August.† in lib. contra Maximinum. Si non potuit generare sibi æqualem, vbi est omnipotentia Dei patris? Sed filius non potest generare filiũ, vt supra ostensum est†. Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiã patris, potest filius. Et ita non est ei in potestate æqualis.

Li. 3. cont. Maxi. c. 7. circa fine. tom. 6. 1. q. 41. art. 6. ad. 1.

SED contra est quod dicitur Ioan. 5. Quæcunque pater facit, hæc & filius similiter facit.

RESPONDEO dicendum, ꝙ necesse est dicere quòd filius est æqualis patri in potestate. Potẽtia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quòd quãto aliquis habet perfectiorem naturã, tanto est maioris virtutis in agẽdo. Ostensum est autem supra *, quòd ipsa ratio diuinæ paternitatis & filiationis exigit quòd filius sit æqualis patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Vnde relinquitur quòd filius sit æqualis patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu vtriusque.

Art. 1. & 4. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd in hoc quòd dicitur filius non potest à se facere quicquam, nõ subtrahitur filio aliqua potestas, quam habeat pater, cum statim subdatur, quòd quodcunque pater facit, filius similiter facit: sed ostenditur, quòd filius habet potestatem à patre, à quo habet naturam. Vnde dicit Hilar. 9. * de Trinit. Naturæ diuinæ hæc vnitas est, vt ita per se agat filius quod non à se agat.

Li. 9. de trinit. in. 2. fo. post mediũ lib.

AD secundum dicendum, ꝙ in demonstratione patris & auditione filij non intelligitur, nisi quòd pater communicat scientiam filio, sicut & essentiam. Et ad idem potest referri mãdatum patris, per hoc, quòd ab æterno dedit ei scientiam & voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum, secundùm humanam naturam.

AD tertium dicẽdum, ꝙ sicut eadem essentia, quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio: ita eadẽ est potentia qua pater generat, & qua filius generatur. Vnde manifestum est ꝙ quicquid potest pater, potest filius: non tamẽ sequitur ꝙ possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid. Nam generatio significat relationem in diuinis. Habet ergo filius eandem potentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eã vt dans. Et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generare. Filius autem habet eam vt accipiẽs. Et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generari.

QVÆSTIO XLIII.
De Missione diuinarũ personarũ.

DEINDE considerandum est de missione diuinarum personarum.

¶CIRCA hoc quærũntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶Vtrùm alicui personæ diuinæ conueniat mitti.

226 1. d. 15. q. 1. art. 1. Et 4. cõtra. c. 23. cor. 2. & cap. 24. ratione. 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, ꝙ personæ diuinæ non conueniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed vna persona diuina non est minor alia. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

¶ 2 Præterea. Omne quod mittitur, separatur à mittente. Vnde Hieron. dicit super Ezech. Quod coniunctum est, & in corpore vno copulatum, mitti non potest. Sed in diuinis personis nihil est separabile, vt Hilar.* dicit. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

Hilar. 7. de Trinit. post col. 18.

¶ 3 Præterea. Quicunq; mittitur ab aliquo loco discedit, & ad aliquem locum de nouo vadit. Hoc autẽ diuinæ personæ non conuenit, cùm vbique sit. Ergo diuinæ personæ non conuenit mitti.

SED contra est quod dicitur Ioan. 8. Non sum ego solus, sed ego & qui misit me pater.

RESPONDEO dicẽdum, ꝙ in ratione missionis duo importantur. Quorum vnũ est habitudo missi ad eum à quo mittitur. Aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem, quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente: vel secundùm imperium, sicut Dominus mittit seruum: vel secundùm consilium, vt si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum: vel secundùm originem, vt si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, vt aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur: vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur diuinæ personæ conuenire potest secundùm quod importat ex vna parte processionem originis à mittente. Et secundùm quòd importat ex alia parte nouum modum existendi in alio. Sicut filius dicitur esse missus à patre in mundum, secundùm quòd incœpit in mundo esse per carnem assumptam: & tamen ante in mundo erat, vt dicitur Ioan. 1.

AD primum ergo dicendum, ꝙ missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundùm quòd importat processionem à principio mittente, aut secundùm imperium, aut secundùm consiliũ: quia imperans est maior, & consilians est sapientior. Sed in diuinis nõ importat nisi processionem originis, quæ est secundùm æqualitatem, vt supra dictum est.*

In corp.

AD secundum dicendum, ꝙ illud quòd sic mittitur, vt incipiat esse vbi prius nullo modo erat, fuit missione localiter mouetur. Vnde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione diuinæ personæ, quia persona diuina missa, sicut non incipit esse vbi prius non fuerat, ita nec desinit esse vbi fuerat. Vnde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

AD tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de missione, quæ fit secundùm motum localẽ, quæ non habet locum in diuinis.

ARTICVLVS II.
¶Vtrùm missio sit æterna, vel temporalis tantum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregor.* eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filij est æterna. Ergo & missio.

Homil. 26. in Euang. Paulo post princ.

¶ 2 Præterea. Cuicunque conuenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona diuina non mutatur. Ergo missio diuinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

¶ 3 Præ-

¶ 3 Præterea. Missio processionem importat. Sed processio diuinarum personarum est æterna. Ergo & missio.

SED contra est quod dicitur Galat. 4. Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.

RESPONDEO dicendum, quòd in his quæ important originem diuinarum personarum est quædã differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, vt processio & exitus. Quædam verò cum habitudine ad principium determinãt processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut generatio & spiratio. Nam generatio est processio diuinæ personæ in naturam diuinã. Et spiratio passiuè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut missio & datio. Mittitur enim aliquid ad hoc vt sit in aliquo, & datur ad hoc ꝙ habeatur. Personam autem diuinam haberi ab aliqua creatura vel esse nouo modo existendi in ea, est quid temporale. Vnde missio & datio in diuinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem & spiratio solum ab æterno. Processio autem & exitus dicuntur in diuinis & æternaliter & temporaliter: nam filius ab æterno processit vt sit Deus: temporaliter autem, vt etiam sit homo secũdum missionem visibilem, vel etiã vt sit in homine secundum inuisibilem missionem.

AD primum ergo dicendum, quòd Grego. loquitur de generatione temporali filij, non à patre, sed à matre. Vel quia ex hoc ipso filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus.

AD secundum dicendum, ꝙ diuinam personã esse nouo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter: non est propter mutationem diuinæ personæ, sed propter mutationẽ creaturæ, sicut & Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

AD tertium dicendum, quòd missio non solum importat processionẽ à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Vnde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectũ. Habitudo enim diuinæ personæ ad suum principium nõ est nisi ab æterno. Vnde gemina dicitur processio, æterna scilicet, & temporalis: non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis & æterni.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Missio & datio diuinæ personæ est temporalis tantum. Ratio est. Nam diuina persona mittitur, vt sit in aliquo nouo modo existendi, & datur, vt habeatur à creatura, sed vtrumque horum est quoddam temporale, ergo &c.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis disputant Doctores cum Magistro in. 1. dist. 14. 15. 16. & 17. Et D. August. 2. de Trinit. cap. 5. & per multa capita sequentia, & lib. 3. cap. 10. & 11.

DVbium tamen est circa conclusiones horum articulorum, An sint veræ. ¶Arguitur primò contra primam. Mitti importat quandam inferioritatem in eo qui mittitur in ordine admittentẽ, in diuinis nulla persona est inferior vel minor altera, ergo nulli personæ diuinæ conuenit mitti. Confirmatur, nam Angeli supremæ hierarchiæ non mittuntur à Deo ad exterius ministerium, vt docet Dionys. c. 8. de cœlesti hierarch. & Greg. homil. 34. in Euang. sed hoc demandatur Angelis inferioribus, ergo mitti importat inferioritatem quandam, & consequenter nulli diuinę personæ est tribuendum. ¶Secundò. Missio dicit processionem missi à mittente, vt D. Tho. manifestè docet in art. 1. sed processio vnius personæ ab alia nõ est temporalis, sed æterna, vt constat secundùm fidei doctrinam, & supra ostensum est diffusè, ergo falsum asserit D. Tho. in art. 2. dicens missionem diuinæ personæ, esse temporalem tantùm. Dices, vt S. Tho. dicit art. 2. ad tertium, quòd missio importat non solum processionẽ à principio æterno, sed etiam terminum temporalem, scilicet effectum in creatura & ideo est temporalis. Contra arguitur. Missio sicut importat effectum vel terminum temporalem, sic etiam processionem à principio æterno, ergo saltim dicenda est partim temporalis & partim æterna, & non temporalis tantum. ¶Tertiò. Diuinam personam mitti est ipsam dari, vt videtur innuere S. Tho. in art. 2. ergo si est missio in diuinis personis, omnibus conuenit mitti, siquidem omnes dantur: hoc autem falsum est, nam vt docet D. August. 2. de Trin. c. 5. diuinus pater nunquam legitur missus, ergo nulli personæ conuenit mitti. Confirmatur. Quidquid conuenit personis diuinis aut est essentiale, aut personale, aut notionale: sed missio nihil horum esse videtur, ergo non conuenit diuinæ personæ. Minor probatur. Nam cum mitti non conueniat Patri, vt S. Tho. determinat art. 4. sequenti, non erit essentiale: essentialia nanque communia sunt omnibus personis. Item ꝙ non sit proprietas personalis patet, cùm non sit constitutiua personæ. Rursus cùm notiones in diuinis sint quinque, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio communis, & processio, vt suprà diximus cum S. Thoma. quæst. 32. art. 3. & nulla istarum sit mitti, constat non esse notionem.

Pro intelligentia huius dubij nota primò, quòd missio multipliciter dicitur. Contingit siquidem, quòd ille qui mittitur ab alio, mittatur per imperium, vt seruus mittitur à domino. Aliquando verò per cõsilium: vt qui sunt regi à consilijs consulendo regi pugnam, dicuntur illum mittere ad bellum. Tertiò dicitur aliquid mitti ab alio per originem, vt flores mittuntur ab arboribus, & arbores ipsæ dicuntur flores emittere. Duo priores mittendi modi imperfectionem quandam & inferioritatem important eius qui mittitur respectu mittentis: nam prior subiectionem, secundus ignorantiam supponit. At verò tertius modus nullam imperfectionem dicit: quia esse ab alio nullam imperfectionẽ importat, & hic conuenit personis diuinis. ¶Nota secundò, quod cùm missio duas habitudines seu respectus importet, vnam ad mittentem, & alteram ad terminum, ad quem mittitur, missio in genere vt est commune nomen ad eam quæ inuenitur in creaturis & in diuinis, sic potest definiri. Missio est processio ab aliquo principio ad aliquem terminum, vbi res de nouo incipit esse, vel est nouo modo quàm antea erat. At verò prout diuinis conuenit personis, sic describitur: missio diuinæ personæ est processio eius per originem ab alia ad sanctificandum creaturas, in quibus incipit esse modo nouo, quo antea non erat.

Universidad de Deusto
Biblioteca

His suppositis conclusio D.Tho. quam docet in articulo. 1. est certa & de fide. Probatur multis sacræ Scripturæ testimonijs. Ioan. 8. Nō sum solus, sed ego & qui misit me Pater. Ioan. 6. Sicut misit me viuēs Pater, &c. & ad Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis misit Deus filium suum, &c. etiam de persona Spiritus sancti. Ioan. 15. Cùm venerit paracletus, quem ego mittā vobis à Patre Spiritum veritatis, &c. & cap. 16. Si enim non abiero, paracletus nō veniet ad vos: si autē abiero, mittam eum ad vos. Probatur etiam ratione. Quia missio vt modo dicebamus, importat processionem vnius personæ ab altera in ordine ad effectum sanctificationis, quem causat in creaturis, sed diuinæ personæ conuenit procedere ab alia, & etiam sanctificat creaturas inhabitando in eis per gratiam, ergo mitti conuenit diuinæ personæ. Non oportet in hac re amplius immorari, est enim certissima. Sed argumenta soluamus.

Ad primum argumentum respondetur, quòd missio primo aut secundo modo illorum, quibus diximus accipi missionem in primo notabili, dicit inferioritatē. At missio tertio modo, de qua loquitur nostra conclusio, nullo modo importat imperfectionem, & hæc est quæ in diuinis reperitur. Nota tamen, quòd præter hunc missionis modum, etiam in sacra Scriptura fit mentio alterius missionis qua Filius missus est à Patre secundum quoddam imperium imponens ei præceptū prædicandi & moriēdi pro nobis. Ioan. 4. Meus cibus est, vt faciam voluntatem eius qui misit me, vt perficiā opus eius. Ac si diceret, Misit me imponens mihi præceptum perficiendi opus redemptionis humanæ. Iuxta quem sensum accipiendum est illud Isai. 61. Spiritus domini super me, eo quòd vnxerit me ad annuntiandum mansuetis me, &c. id est imposuit mihi præceptū prædicandi hominibus. Etiam hic mittendi modus quandam rationem inferioris dicit in eo qui mittitur secundùm illam partem, qua imponitur illi præceptū: Christo autem impositum est præceptum moriendi, & euangelizandi in quantum est homo, & inquātum homo minor est Patre & Spiritu sancto. Ad confirmationem respondetur, quòd ministerium quod fieri potest per angelos superiores, fieri etiam potest per inferiores, & ideo superiores saltim regulariter non mittuntur. Sed tamen quia quando mittuntur angeli à Deo, mittuntur per imperium, ideo non est eadem ratio de missione quæ conuenit diuinis personis. ¶ Ad secundum bona est solutio ibi data. Ad replicam verò negatur consequentia, nam missio ex ea parte qua importat aliquid temporale, sufficit vt sit temporalis simpliciter loquendo, sicut creatio quamuis habeat principiū æternum, scilicet ipsum Deum, nō est æterna. At vero quia habet terminum temporalem, scilicet creaturam, est simpliciter temporalis. ¶ Ad tertiū respondetur, quòd dari stat dupliciter, primo pro eo quod est communicari aliquid liberaliter: & hoc modo omnibus diuinis personis conuenit dari nobis, vt optimè docet S. Tho. art. 4. sequenti, in solutione ad primum. Secundò modo dari importat autoritatem dātis respectu eius quod datur, & hoc includit necessariò missio. Vnde hoc modo dari, est communicari illud quod ab alio procedit, sicq; solum conuenit Filio & Spiritui sancto. Ad confirmationem respōdetur, quòd missio importat in sui significatione notionem, non specialem vnius personæ, sed communem prout conuenit duabus personis.

A Quem ad modum supra quæst. 42. art. 3. ad primum, docuit S. Tho. quòd ordo naturæ significat notionem incommuni, non autem in speciali.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm missio inuisibilis diuinæ personæ sit solum secundùm donum gratiæ gratum facientis.

Sensus quæstionis est, Vtrum tunc tantū dicatur persona diuina mitti inuisibili missione, quando venit ad animam sanctificando illam per gratiam, an etiam quando communicat homini alias gratias gratis datas, vt prophetiam &c. 228

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, q missio inuisibilis diuinæ personæ non sit solum secundùm donum gratiæ gratum facientis. Diuinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur diuina persona mittitur solum secundùm dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona diuina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed eius dona. 1. dist. 14. 2. art. 1.

¶ 2 Præterea. Hæc præpositio, secundùm, denotat habitudinem alicuius causæ, sed persona diuina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non econuerso, secundùm illud Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctū qui datus est nobis. Ergo inconuenienter dicitur, quòd persona diuina secundùm dona gratiæ gratum facientis mittatur.

¶ 3 Præterea. Augustinus † dicit in. 4. de Trinit. quòd filius cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. Sed filius cognoscitur, non solum per gratiam gratum faciētem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem & per scientiam. Non ergo persona diuina mittitur secundùm solam gratiam gratum facientem. Libr. 4. de Trin. c. 20. in med. mo.

¶ 4 Præterea. Rabanus dicit quòd Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorū. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona diuina non solum datur secundùm gratiam gratum facientem.

SED contra est quod Augustinus † dicit. 3. de Trinit. quòd Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificādam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ nō sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio diuinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum faciētem. Exil. 1. de 4. circa nem eius tur. to. 1.

RESPONDEO dicendum, q diuinæ personæ cōuenit mitti, secundū quod nouo modo existit in aliquo: dari autē, secundùm q habetur ab aliquo: neutrū autem horū est nisi secundum gratiā gratum facientē. Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiā, & præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatē ipsius. Super istum modum autem cōmunem est vnus specialis, qui cōuenit naturæ rationali in qua Deus dicitur esse sicut cognitū in cognoscente: & amatum in amante. Et quia cognoscendo & amādo creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deū, secundùm ipsum specialē modum Deus non solū dicitur esse in creatura rationali, sed

li, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio q diuina persona sit nouo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Vnde secundùm solam gratiam gratum facientem mittitur & procedit temporaliter persona diuina. Similiter illud solum habere dicimur, quo liberè possumus vti vel frui. Habere autem potestatē fruendi diuina persona est solum secundùm gratiam gratū facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, & inhabitat hominem. Vndè ipsemet Spiritus sanctus datur & mittitur.

AD primum ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quòd liberè nō solum ipso dono creato vtatur, sed vt ipla diuina persona fruatur. Et ideo missio inuisibilis sit secundùm donum gratiæ gratum facientis, & tamen ipsa persona diuina datur.

AD secundum dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam diuinam personam. Et significatur hoc cùm dicitur, quòd Spiritus sanctus datur secundùm donū gratiæ. Sed tamē ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto. Et hoc significatur, cum dicitur, q charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.

AD tertium dicēdum, quòd licet per aliquos effectus filius cognosci possit à nobis, nō tamē per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

AD quartum dicendum, quòd operatio miraculorum est manifestatiua gratiæ gratum facientis, sicut & donum prophetiæ: & quælibet gratia gratis data. Vnde 1. Cor. 12. Gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum: quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus: nisi fortè cum aliqua determinatione, secūdùm quod dicitur quòd alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantū à Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est. Diuina persona non dicitur mitti nisi per gratiam gratum facientem. Ratio est. Quia solum per gratiam gratum faciētem Deus est nouo modo in creatura rationali.

Secunda conclusio. Per donum gratiæ gratum facientis ipsamet persona Spiritus sancti datur & mittitur.

COMMENTARIVM.

HÆC D. Thomæ conclusiones non exiguam habent difficultatem. Et quidē contra primam vt amplius intelligatur arguitur. Diuina persona mittitur ad nos dum incipit esse in nobis nouo modo quo antea non erat, sed etiam quando non est in nobis per gratiam gratum facientem est nouo quodam modo, vt v. g. quando incipit esse in gentilibus philosophis per cognitionem & amorem naturalem, ergo nō solum dicitur mitti per gratiam gratum facientem. ¶ Secundo arguitur. Quando Deus communicat homini donum prophetiæ vel interpretationis sermonū, & donum linguarum: & alias similes gratias gratis data est in homine nouo modo quàm antea erat, ergo ratio adducta à Diuo Thoma pro prima conclusione supponit falsum.

Ad hæc statim respōdendum est ex doctrina Diui Thomæ in hoc articulo, quòd Deus quatuor modis dicitur esse in creaturis vel per essentiam, præsentiā & potentiam, & his tribus modis est in omnibus rebus creatis. Quarto verò modo est tātum in creatura intellectuali, scilicet sicut cognitum in cognoscente & sicut amatum in amante. ¶ Nota secundo, quòd cum dicit D. Thomas, Deum esse in creatura rationali quarto illo modo sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, intelligendus est de modo perfecto existēdi Dei in creaturis rationalibus, per cognitionem fidei & amorem charitatis, quia secundum hanc rationem dicitur Deus in habitare creaturam sicut in templo, hoc autem modo non est Deus in homine sicut in templo nisi per gratiam gratum faciētem, vt patet ex illo 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis? Et infra ibidem; Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. In quibus locis docet D. Thom. quòd Deum habitare in homine sicut in templo est habitare in eo per fidem & charitatē, ergo per solam gratiam gratum faciētem, quæ solum inuenitur in habentibus charitatem, dicitur diuina persona mitti ad creaturam rationalem. Ex his constat intelligentia primæ conclusionis D. Tho. & solutio ad obiectiones positas. Nam nec in Philosophis Gentilibus, nec in his quibus cōmunicantur gratiæ gratis dātæ dicitur esse Deus nouo modo quasi habitans in eis sicut in tēplo, si non habent gratiam & charitatem.

DVbium tamen graue est circa secūdam conclusionem D. Tho. Vtrum quando homini datur donum gratiæ & charitatis, detur etiam illi ipsa persona Spiritus sancti secūdùm substantiam, an verò solum detur homini donum ipsum cuius Spiritus sanctus est causa? Et videtur, quòd ipsa persona secundùm substantiam non detur. Primo ex D. Chryso. Homilia de Spiritu sancto tomo. 5. vbi ait, quando Spiritus sanctus precibus Sanctorum dat mihi vel alicui Christianorum sanctificationem, accipio donū ita vt sanctum habeam & corpus & animam, ergo cum appellet donum sanctitatem ipsam quæ inhæret animæ, vt ibi constat, intelligit ipsam personam non dari. ¶ Secundò arguitur. Pueri quando baptizantur recipiunt donum gratiæ & charitatis, & tamen nō est in eis ipsa persona Spiritus sancti secundùm substantiam nouo quodammodo, quod probatur. Nam esse nouo modo in creatura rationali, est esse in ea per cognitionem & amorem sicut cognitum in cognoscente & amatū in amante, vt docet D. Tho. in articulo. Sed hoc modo non est persona Spiritus sancti in pueris ante vsum rationis, cum non habeant actum cognitionis nec dilectionis, ergo &c. ¶ Tertiò, Spiritus sanctus est in peccatore secundum substantiam per essentiam, præsentiam & potentiam, ergo quando peccator iustificatur non datur illi de nouo ipsa substantia Spiritus sancti, sed eius effectus, hoc est, donū gratiæ & charitatis. Dices, quòd Spiritus sanctus incipit esse nouo quodam modo in eo qui iustificatur, scilicet, sicut cognitum in cognoscente & amatum in amante. Contra, sequitur quòd solum sit obiectiuè in hominibus iustis, & quòd non detur absolutè, sed ad amandum & cognoscendum, quod est

Universidad de Deusto
Biblioteca

intentum. ¶ Quartò arguitur. Nam præter cõmunem illum modum essendi quo Spiritus sanctus est in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam & potentiam non videtur intelligibile quo alio modo sit ipsa persona diuina secundùm substantiam in creatura rationali, ergo non est asserendum. Antecedens probatur & declaratur, quia dici non potest, quòd Spiritus sanctus sit in homine iusto, sicut forma est in subiecto, neque etiam per assumptionem & vnionem hypostaticam, ergo nõ est secundùm substantiam in homine, nisi illis tribus modis quibus generaliter est in omni creatura.

In contrarium tamen est id quod dicit hic D. Tho. in corpore articuli & in solutione ad primum, quòd ipsemet Spiritus sanctus datur & mittitur ad hominem cum iustificatur, & in primo argumẽto supponit fuisse quorundam errorem dicentium, ipsam personam Spiritus sancti non dari, sed eius dona. Hic nolumus disputare quæstionem illam, Vtrum charitas quæ est in homine iusto sit aliqua forma & effectus Spiritus sancti, an verò ipsa persona Spiritus sancti, vt male existimauit Magister Sent. nam de hoc diffusè disputabimus in. 2. 2. quæst. 23. artic. 2. Sed inquirimus, vtrum quando diuina persona mittitur ad hominem qui sanctificatur, non solum sit in ipso homine secũdum effectum gratiæ & charitatis, sed etiã secũdum substantiã?

Sit conclusio. Certum est homini non solum dari in iustificatione, ipsa dona gratiæ & charitatis, &c. sed etiã personã ipsam Spiritus sancti secundùm substantiam. Hæc sententia asseritur à Theologis cum Magistro in 1. Sent. d. 14. & est adeò certa, vt oppositum sit error. Probatur ex illo ad Romanos. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Vbi distinguit D. Paulus inter ipsum donum charitatis, & ipsam personam Spiritus sancti, quæ datur nobis. Et Actorũ 8. Cum vidisset (inquit) Simon quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus &c. Ioan. 14. Ego rogabo Patrem & alium paracletum dabit vobis spiritum veritatis &c. Tunc sic argumentor. Illud datur quod promittitur, sed promittitur ipsa persona Spiritus sancti, ergo illa datur. Item 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templum Dei estis & spiritus Dei habitat in vobis? & templum Dei sanctum est, quod estis vos: sed templum non dicatur dono, sed ipsi Deo, ergo ipsa persona Spiritus sancti inhabitat hominem ad quem mittitur. Hanc veritatem confirmant plurima Sanctorum testimonia. Augustinus in Ioan. tract. 74. & 15. de Trinit. cap. 26. ait, Quomodo ergo Deus non est qui dat Deum? Imò quantus Deus est, qui dat Deum? Et Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. Licet multi dicantur spiritus, vnus est tamen Dei spiritus, quẽ consequuti sunt Apostoli & Prophetæ, qui Spiritus sanctus non de substantia rerum est corporalium, nec de substantia inuisibilium creaturarũ. Et Leo Papa in festo Pentecost. Spiritus sanctus datur (inquit) non solum secundùm virtutem & operationem, sed etiam secundùm præsentiam maiestatis.

Sed explicandum restat, qualiter ipsa persona Spiritus sancti secundùm substantiam sit in homine qui iustificatur, & detur illi? Nam quidam voluerunt dicere, quòd sicut solus filius assumpsit humanitatem, quia licet actiuè ipsa assumptio sit à tota Trinitate, terminatur tamẽ ipsa humanitas per solam existentiã filij Dei: ita etiam dicunt, q̃ licet iustificatio hominis sit à tota Trinitate, cum opera Trinitatis ad extra sint indiuisa, tamẽ in iustificatione specialiter anima vnitur Spiritui sancto. Sed hoc ridiculum est. Nam homo per iustitiã non solum vnitur Spiritui sancto, sed Deo. Quòd si sanctificatio adscribitur Spiritui sancto, hoc est per quandam attributionem, sicut charitas & bonitas tribuitur Spiritui sancto, & potẽtia Patri, & sapientia Filio. Dico igitur, quòd ipsa persona Spiritus sancti quando mittitur ad hominẽ, est in illo secũdùm substantiam modo quodam ineffabili, quẽ sine dubio difficilè est explicare & intelligere. Sed hæc difficultas nihil detrahit huic veritati. Nam si ea quæ in terris sunt difficilè inuestigamus, & quæ in prospectu nostro sunt inuenimus cum labore: quæ cœlestia sunt quis inuestigabit? vt dicitur Sapient. 9. Dicendum tamen est, quòd Spiritus sanctus est in homine iusto sicut cognitum in cognoscente, & amatũ in amante. Aliquando quidem habitualiter vt quando iusti nondum habent proprias operationes vt pueri baptizati, & adulti alijs operibus occupati: aliquando verò actualiter, vt quãdo actu amãt & diligũt. Insuper, Spiritus sanctus est in hominibus iustis sicut tutor, sicut gubernator, & sicut amicus in amico.

Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad primũ dicitur, q̃ D. Chrysost. loquebatur contra hæreticos dicentes Spiritum sanctum esse creaturã & esse seruum Dei. Et ad excludendum hunc errorem ait, Non putetis q̃ Spiritus sanctus datur sicut seruus Dei, aut sicut minor, sed datur eius donum tanquam quid inferius. Non tamen per hoc excluditur, quin ipsa persona diuina detur, quando datur eius gratia & donũ. Quando enim donum gratiæ & charitatis cõfertur, ipsa persona Spiritus sancti concomitanter datur. ¶ Ad secundum argumentum respondetur negando minorem. Et ad probationẽ respondetur iterũ negando minorẽ, quia non solum Spiritus sanctus est in homine iusto quãdo actualiter cognoscit & amat, sed etiam quando infunditur illi habitus fidei gratiæ & charitatis &c. tũc enim dicitur esse in illo ipse Spiritus sanctus sicut cognitum in cognoscente habitualiter & sicut amatũ in amante habitualiter. ¶ Ad tertiũ respondetur negãdo consequentiam & bona est solutio ibi data. Ad cuius improbationem negatur sequela, quoniam homo iustus, fruitur ipsa persona diuina, quæ data est illi secundùm substantiã. Vnde quidã graues Theologi dicunt, quòd Spiritus sanctus est in anima iusti, qui actu diligit Deum ex charitate: veluti cibus est in ore comedentis. In eo verò qui solùm habitualiter diligit, est velut cibus in ore eius, qui nondum cœpit masticare. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd licet hoc sit difficilè intellectu, credatur tamen vt intelligatur. Quomodo autem sit intelligẽdum, iam modo dicebamus ante solutionẽ argumentorũ. Et hæc sufficiant de hac difficultate.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Patri conueniat mitti.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Patri etiam conueniat mitti. Mitti enim diuinam personam est ipsam dari: sed Pater dat seipsum (cum haberi non possit nisi seipso donante) ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

¶ 2 Præterea. Persona diuina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundùm illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mansionẽ apud eum faciemus. Ergo quælibet diuinarum personarum mittitur.

¶ 3 Præterea. Quicquid conuenit alicui personæ, conuenit omnibus, præter notiones & personas. Sed missio nõ significat aliquam personã, neque etiã notionem, cum sint tãtum quinq; notiones, vt supra dictum est †. ergo cuilibet personæ diuinæ conuenit mitti.

SED contra est quod August †. dicit in 2. lib. de Trin. quòd solus pater nunquam legitur missus.

RESPONDEO dicendum, q̃ missio in sui ratione importat processionẽ ab alio: & in diuinis secundùm originem, vt supra dictum est *. Vnde cum pater non sit ab alio, nullo modo conuenit sibi mitti, sed solum filio & Spiritui sancto quibus cõuenit esse ab alio.

AD primum ergo dicendum, quòd si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum inquãtum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet autoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non cõuenit dari in diuinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

AD secundum dicẽdum, q̃ licet effectus gratiæ sit etiã à Patre qui inhabitat per gratiam, sicut & Filius & Spiritus sanctus: quia tamẽ non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Aug †. 4. de Trinit. q̃ pater cùm in tẽpore à quoquam cognoscitur, nõ dicitur missus. Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.

AD tertium dicendum, quòd missio inquantum importat processionẽ à mittente, includit in sui significatione notionẽ, nõ quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Ratio est. Nam missio in diuinis importat processionem ab alio secundum originem, ergo Patri non conuenit mitti.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Filio conueniat inuisibiliter mitti.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, q̃ filio non conueniat inuisibiliter mitti. Missio enim inuisibilis diuinæ personæ attẽditur, secundùm dona gratiæ, sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundùm illud 1. Corint. 12. Omnia operatur vnus atque idem spiritus: ergo inuisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

¶ 2 Præterea. Missio diuinæ personæ fit secũdum gratiam gratũ facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionẽ intellectus, nõ sunt dona gratiæ gratum facientis, cùm sine charitate possint haberi, secundùm illud 1. ad Corinth. 13. Si habuero prophetiam, & nouerim mysteria omnia & omnem scientiam, & si habuero omnem fidem ità vt montes transferam charitatem autem non habeam, nihil sum. Cum ergo filius procedat, vt verbum intellectus, videtur quod nõ conueniat sibi inuisibiliter mitti.

¶ 3 Præterea. Missio diuinæ personæ est quædam processio vt dictum est †. Sed alia est processio filij, alia Spiritus sancti. Ergo & alia missio, si vtrique mitti-

tur. Et sic altera earum superflueret, cum vna sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

SED contra est quod Sap. 9. dicitur de diuina Sapientia; Mitte illam de cœlis sanctis tuis, & à sede magnitudinis tuæ.

RESPONDEO dicendum, quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundùm illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam diuinam ad aliquem per inuisibilem gratiã, significat nouum modum inhabitandi illius personæ, & originem eius ab alia. Vnde cùm tam Filio quàm Spiritui sancto conueniat, & inhabitare per gratiam, & ab alio esse, vtrique conuenit inuisibiliter mitti. Patri autem licet conueniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi conuenit ab alio esse, & per consequens nec mitti.

AD primum ergo dicendũ, quòd licet omnia dona inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto. (quia habet rationem primi doni secundùm quòd est amor: vt supra dictum est) aliqua tamẽ dona secũdum proprias rationes attribuuntur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum. Et secundùm illa dona attenditur missio filij. Vnde August †. dicit 4. de Trinit. quòd tunc inuisibiliter filius cuiquam mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur. 4. de trin. ca. 20. circa med. to. 3.

AD secundum dicẽdum, q̃ anima per gratiã conformatur Deo. Vnde ad hoc quòd aliqua persona diuina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet q̃ fiat alsimilatio illius ad diuinam personã quæ mittitur per aliquod gratię donũ. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donũ charitatis anima Spiritui sancto alsimilatur. Vnde secundùm modum charitatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autẽ est verbũ, non qualecunque, sed spirans amorem. Vnde August. dicit in * 9. lib. de Trinit. Verbum autẽ quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secũdùm quamlibet perfectionem intellectus mittitur filio: sed secũdùm talem institutionem vel instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, vt dicitur Ioan. 6. Omnis qui audiuit à patre & didicit, venit ad me. Et in Psal. In meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signãter dicit Aug. † quòd filius mittitur cùm à quoquã cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimentalem quandam notitiam significat. Et hæc propriè dicitur sapientia quasi sapida scientia, secundùm illud Eccle. 6. Sapientia doctrinæ secũdum fruitionem eius est. 9. de trin. ca. 10. circa finem. to. 3. Loco citato in solut. 1. argum.

AD tertium dicendum, q̃ cùm missio importet originẽ personæ missæ, & inhabitationem per gratiam (vt supra dictum est *) filio quamuis de missione quantum ad originẽ, sic missio filij distinguitur à missione Spiritus sancti, sicut & generatio à processione. Si autẽ quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ: qui sunt illuminatio intellectus & inflammatio affectus. Et sic manifestum est, quòd vna nõ potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec vna persona separatur ab alia. In corp. ar. & art. 1. huius quæst.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Tam Filio quàm Spiritui sancto conuenit inuisibiliter mitti. Ratio est. Nam dicimus personã inuisibiliter mitti significat nouum modum

Universidad de Deusto
Biblioteca

modum inhabitandi illius personæ in aliquo per gratiam & originem eius ab alia, quorum vtrumque his duabus personis conuenit.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm missio inuisibilis fiat ad oēs qui sunt participes gratiæ.

231 1. dist. 15. q. 5. ar. 1. q. 1. 2. 3. & 4.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, q̄ missio inuisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris testamenti, gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos nō videtur fuisse facta missio inuisibilis. Dicitur enim Ioan. 7. Nondum erat spiritus datus, quia nōdum erat Iesus glorificatus. Ergo missio inuisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

¶ 2 Præterea. Profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio inuisibilis non videtur attendi secundùm profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur esse cōtinuus, cùm charitas semper aut proficiat, aut deficiat. Et sic missio esset continua. Ergo missio inuisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

¶ 3 Præterea. Christus & beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos nō videtur fieri missio. Quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo, & omnes beati, perfectè sunt vniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ, fit missio inuisibilis.

¶ 4 Præterea. Sacramēta nouæ legis continent gratiam, nec tamē ad ea dicitur fieri missio inuisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiā, fit missio inuisibilis.

11. 3. de trl. ca. 4. & lib. 15. ca. 17. innuitur, tom. 3.

SED contra est quòd secundum Augu. * missio inuisibilis fit ad sanctificandam creaturā. Omnis autē creatura habēs gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio inuisibilis.

RESPONDEO dicendum, quòd (sicut supra dictum est) missio de sui ratione importat, quod ille qui mittitur vel incipiat esse vbi prius non fuit (sicut accidit in rebus creatis) vel incipiat esse vbi prius fuit, sed quodammodo nouo, secundùm quòd missio attribuitur diuinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ & innouationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio inuisibilis, in quibus hæc duo inueniuntur.

AD primum ergo dicendum, quòd missio inuisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Vnde dicit

11. 4. de trl. ca. 20. parū ante medū, tom. 3.

Aug. † 4. de Trinit. quòd secundum quòd filius mittitur inuisibiliter, sic in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus & prophetis. Cùm ergo dicitur, nondum erat datus spiritus, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

AD secundum dicendum, quòd etiam secundùm profectū virtutis, aut augmentū gratiæ fit missio inuisi-

11. 4. de trl. ca. 20. to. 3

bilis. Vnde Augustī. dicit † 4. de Trinit. q̄ tunc cuiquā mittitur filius, cum à quoquam cognoscitur atq; percipitur quantū cognosci & percipi potest pro captu, vel proficiētis animæ in Deum, vel profectæ animæ rationalis in Deo. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipuè missio inuisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquē nouum actū vel nouum statū gratiæ: vt puta cum aliquis proficit in gratiam miracu-

lorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex feruore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

AD tertium dicēdum, q̄ ab beatos est facta missio inuisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio inuisibilis: non secūdùm intentionem gratiæ: sed secūdùm quòd aliquot mysteria eis reuelantur de nouo. Quod erit vsque ad diem iudicij. Quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christū autem fuit facta inuisibilis missio in principio suæ cōceptionis: non autem postea, cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia & gratia.

AD quartum dicendum, quòd gratia est in sacramentis nouæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem nō dicitur fieri nisi respectu termini. Vnde missio diuinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramēta gratiam suscipiunt.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ. Ratio est. Quia in omnibus his est innouatio quædam per gratiam.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm Spiritui sancto cōueniat visibiliter mitti.

Loca in pro, non inducta

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Spiritui sancto non conueniat visibiliter mitti. Filius enim secūdùm quòd visibiliter missus est in mundo, dicitur esse minor patre. Sed nunquā legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non conuenit visibiliter mitti.

¶ 2 Præterea. Missio visibilis attēditur secundùm aliquā creaturā visibilem assumptam, sicut missio filij secūdum carnē. Sed Spiritus sanctus nō assumpsit aliquam creaturā visibilem. Vnde nō potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in alijs, nisi forte sicut in signo: sicut est etiā in sacramētis & in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere, q̄ secūdùm omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

¶ 3 Præterea. Quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

¶ 4 Præterea. Filius visibiliter est missus secūdùm dignissimā visibiliū creaturarū, scilicet secūdùm naturā humanā. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundùm aliquas creaturas rationales.

¶ 5 Præterea. Quæ visibiliter fiunt diuinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, vt Augustī. dicit † 3. de Trinit. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos. Et sic ipsi Angeli mittuntur, & non Spiritus sanctus.

¶ 6 Præterea. Si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestādum inuisibilem missionem, quia inuisibilia per visibilia manifestātur. Ergo ad quem missio inuisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit: & ad omnes ad quos fit missio inuisibilis,

sibilis, siue in nouo, siue in veteri testamento, missio visibilis fieri debet. Quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

SED contra est quod dicitur Matth. 3. quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

RESPONDEO dicendum, q̄ Deus prouidet omnibus secūdùm vniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, vt per visibilia ad inuisibilia manuducatur, (vt ex supradictis patet †.) Et ideo inuisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus & processiones æternas personarum per creaturas visibiles secūdum aliquā indicia hominibus quodammodo demonstrauit: ita conueniens fuit vt etiam inuisibiles missiones diuinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius & Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto inquantū procedit vt amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem inquantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius autorem. Et ideo filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis autor, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Q. 1. art. 1.

AD primum ergo dicēdum, quòd filius creaturam visibilem in qua apparuit, in vnitatem personæ assumpsit: sic, vt quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici posit. Et sic ratione naturæ assumptę filius dicitur minor patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturā visibilē, in qua apparuit in vnitatem personæ, vt quod illi conuenit de illo prædicetur. Vnde non potest dici minor patre, propter visibilem creaturam.

AD secundum dicendū, quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam quæ est visio prophetica: quia vt Augustī. dicit † 2. de Trini. visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam verò illam & ignem oculis viderunt quicunque viderunt. Neq; iterū sic se habuit Spiritus sanctus ad huiusmodi species, sicut filius ad petram: quia dicitur, Petra erat Christus. Illa enim petra iam erat creatura, & per actionis modum nūcupata est nomine Christi quem significabat. Sed illa columba & ignis ad hæc tantum significanda repentè extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, & illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, & fulguribus ac tonitruis, quæ fidebant cùm lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarū corporalis extitit species, vt aliquid significaret atque prædiceret. Sic igitur apparet, quòd missio visibilis neq; attenditur secundùm visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ & non corporales, neque secundùm signa sacramentalia veteris & noui testamenti in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significādum. Sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

AD tertium dicēdum, q̄ licet illās creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamē factæ sunt ad demonstrandū specialiter hanc vel illam personā. Sicut enim diuersis nominibus significatur Pater & Filius & Spiritus sanctus, ita etiā diuersis rebus significari potuerunt: quamuis inter eos nulla sit separatio, aut diuersitas.

A AD quartum dicendum, quòd personā filij declarari oportuit, vt sanctificationis autorē (vt dictū est *.) Et ideo oportuit quòd missio visibilis filij fieret secundùm naturam rationalem, cuius est agere & cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcunque alia creatura. Neq; oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in vnitatem personæ, cùm nō assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quandiu perageret officium suum. In corp. ar.

AD quintum dicendum, quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio Angelorum: non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandam personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur & non Angelus.

AD sextum dicendum, quòd nō est de necessitate inuisibilis missionis, vt semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed sicut dicitur 1. Cor. 12. manifestatio spiritus datur alicui ad vtilitatem sanctæ Ecclesiæ. Quæ quidē vtilitas est, vt per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur & propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum & per Apostolos, secundum illud Heb. 2. Cùm initium accepisset enarrari per dominum ab eis qui audierūt, in nos confirmata est. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spir. sanct. ad Christum, ad Apostolos, & ad aliquos primitiuos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demōstraret missionem inuisibilem: non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad cum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo autoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem (vnde vox Patris intonuit, Hic est filius meus dilectus) vt ad similitudinem vnigeniti alij regenerarentur. In transfiguratione verò sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Vnde dictum est, Ipsum audite. Ad Apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerij in dispensatione sacramentorum. Vnde dictum est eis: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ. Vnde dicitur quòd cœperunt loqui variis linguis. Ad patres autem veteris testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit, quia prius debuit perfici missio visibilis filij quàm Spiritus sancti cùm Spiritus sanctus manifestet filium, sicut filius patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones diuinarum personarum patribus veteris testamenti. Quæ quidem missiones visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factæ (secundum Augustī. †.) ad designandum inhabitationem diuinæ personæ per gratiā, sed ad aliquid aliud manifestandum.

11. 2. de trl. ca. 17. circa finē, to. 3.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Filius & Spiritus sanctus visibiliter missi sunt est ad homines. Ratio est. Quia modus conueniens naturæ hominis est, vt per visibilia ad cognitionem inuisibilium perducatur.

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm aliqua persona diuina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter.

233 1.dist. 15. q.3. Et po. q.10.ar.4. ad 4. † Lib.4. de tri.ca. vlti. in fine. tomo. 5.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, ꝙ nulla persona diuina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter. Quia sicut dicit August. † 4. de Trinit. Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. Si ergo aliqua persona diuina, mittitur ab alia, oportet quòd sit ab illa.

¶ 2 Præterea. Mittens habet autoritatem respectu missi, sed respectu diuinæ personæ non potest haberi autoritas, nisi secundùm originem. Ergo oportet quòd diuina persona quæ mittitur, sit à persona mittente.

¶ 3 Præterea. Si persona diuina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quòd Spir. sanctus detur ab homine, quanuis non sit ab eo. Quod est contra Aug. † de Trinit. Ergo diuina persona nõ mittitur nisi ab ea à qua est.

Lib. 15. de Tri.ca. 26. com. 3.

SED cõtra est quòd filius mittitur à Spiritu sancto secundùm illud Isa. 48. Nunc misit me Dominus Deus & spiritus eius. Filius autem non est à Spiritu sancto. Ergo persona diuina mittitur ab ea à qua non est.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc inueniuntur aliqui diuersimodè locuti esse. Secundùm quosdam enim persona diuina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter. Et secundum hoc cùm dicitur filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturã, secundùm quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. August. autem dicit * 2. de Trinit. quòd filius mittitur & à se & à Spiritu sancto, & Spiritus sanctus etiã mittitur & à se & à filio, vt sic mitti in diuinis non conueniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti: mittere autem cõueniat cuilibet personæ. Vtrunque autem habet aliquo modo veritatem: quia cùm dicitur aliqua persona mitti, designatur & ipsa persona ab alio existens, & effectus visibilis, aut inuisibilis, secũdùm quem missio diuinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur vt principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed soluꝰ illa cui conuenit esse principium illius personæ. Et sic filius mittitur tantùm à patre, Spiritus sanctus autem à patre & filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundùm quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. Non autem propter hoc, homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

II. 2. de tri. ca. 5. per totum, to. 3.

SVMMA ARTICVLI.

SI verbum mitto aut participium mittens, dicat principium personæ quæ mittitur, sola persona mittit aliam quæ est principium illius: si verò mittens non dicat principium personæ; sed effectũ, secundùm quem attenditur missio: quælibet persona mittit se vel aliam.

COMMENTARIVM.

DVbiũ est in hoc articulo. Vtrùm persona à qua alia non procedit, dicatur mittere actiuè. v.g. Vtrùm Spiritus sanctus dicatur mittere Filium. D. Thomas in hoc articulo vltimo affirmatiuè respondet, & in 1. dist. 15. q. 3. art. 1. & 2. Eandem sententiam docet Magister in illa distinct. 15. imò est expresse D. August. in lib. 2. de Trinit. cap. 5. vbi dicit Spiritum sanctum mittere Filium, & quòd Filius mittit seipsum, & ista sententia quia est consentanea sanctis Patribus omninò est præferenda.

Sed arguitur contra illam. Missioni actiuæ debet respondere missio passiua, sed Filius non mittitur ab Spiritu sancto, nec à seipso, ergo Spiritus sanctus nõ mittit Filiũ, nec Filius mittit seipsum. Propter hoc argumentum, & alia quædam, dicunt aliqui Theologi, ꝙ cùm in Sacris literis asseritur Spiritum sanctum mittere Filiũ, vt dicitur Isai. 61. Dominus misit me & Spiritus eius, &c. intelligitur de Christo ratione humanitatis, & missio attẽditur ex parte imperij & præcepti diuini, quod fuit impositum Christo vt homini ad prædicandum. Hæc explicatio non probatur D. Thomæ, vbi suprà in art. 2. & arguitur contra illam. Quoniã D. Aug. lib. 15. de Trinit. c. 19. dicit, ꝙ Spiritus sanctus mittit seipsum, at hæc missio non potest attendi ex parte alicuius imperij. Quia Spiritus sanctus non est capax præcepti, cũ nulla ratione subijciatur sibi ipsi, ergo. Ad argumẽtum tamen respõdetur, ꝙ si rigurosè loquamur citra dubiũ persona quæ nõ habet autoritatẽ principij respectu alterius, nõ dicitur illã mittere. Cæterum sancti Patres vsi sunt illa phrasi locutionis: quoniam vt aliqua persona dicatur aliam mittere, putant satis esse, quòd persona mittens habeat autoritatem & causalitatem supra effectum illum gratuitum, ad quem talis persona mittitur, quanuis respectu ipsius personæ missæ nullam habeat autoritatem principij. Hoc autem est summopere aduertendum, quòd vt aliqua persona dicatur mitti, necessariũ est, quòd illa persona procedat ab alia, quando nullo modo dicitur mitti. Ad argumentum ergo dico, quòd illi missioni actiuæ, qua Spiritus sanctus dicitur mittere Filium, respondet missio passiua, qua Filius dicitur missus. Itaque ad rationem passiuæ missionis requiritur quidem, quòd persona quæ mittitur procedat ab aliqua persona, non tamen oportet, quòd procedat ab illa, à qua dicitur mitti. Vide D. Thomam in locis supra citatis. Et hæc de altissimo Trinitatis mysterio dixisse sufficiat. Faxit Dominus vt qui in explicando ineffabili mysterio suæ diuinitatis insudauimus, ad eius intuitum perducamur. Amen.

FINIS PRIMI TOMI.

1



2

COMMENTARIORVM IN PRIMAM PARTEM ANGELICI DOCTORIS D. THOMÆ,

Autore F. Dominico Bañes,

TOMVS SECVNDVS.

Hîc est legitima diuisio Primæ Partis D. Thomæ, vbi de his quæ à Deo processerunt, seu potiùs de ipso Deo vt creatore, disputationem instituit. Hic enim est quintus Diuinitatis articulus, de cuius omnimoda explicatione agit tandem S. Tho. vsque ad finem huius libri.

QVÆSTIO XLIIII.

De processione creaturarũ à Deo, & de omnium entium prima causa.

POST considerationem diuinarum personarum considerandum restat de processione creaturarũ à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita, vt primò consideretur de productione creaturarum. Secundò de earum distinctione. Tertiò de conseruatione & gubernatione. Circa primum tria sunt considerãda. Primò quidem quæ sit prima causa entium. Secundò de modo producendi creaturarum à prima causa. Tertiò verò de principio durationis earum. Circa primum quæruntur quatuor.

DE HAC materia agunt Scholastici cũ Magistro Sentent. in 2. Sent. per multas distinctiones à principio. ¶ Ante omnia circa totam istam quæstionem aduertendum est optimo ordine D. Thomam post habitam considerationem Dei secũdum se, gradum facere in hac quæstione ad contemplationẽ eius quatenus est principium omnium rerum. Et ratio huius ordinis ex ipsa Theologia desumi potest. Hoc enim inter Theologiam diuinam, & Metaphysicam discrimen versatur, quòd illa priùs disserit de his quæ ad Deum secundùm se spectant, vt hactenus fecit D. Thom. & deinde descendit ad cognitionem Dei quatenus est causa creaturarum, quam considerationem hic aggreditur Diuus Thomas: Hic verò primò considerat creaturas, & per earum cognitionem ad contemplationem Dei & primæ causæ ascendit. Ratio autem huius differentiæ desumitur ex proprijs & formalibus harum scientiarum obiectis. Obiectum etenim Theologiæ est Deus secundùm se, vt dictum est supra quæstione. 1. art. 7. non tamẽ vtcumque, sed quatenus cõsideratur sub diuino & supernaturali lumine. Est enim diuina reuelatio ratio formalis obiecti Theologię. Hoc autem lumen supernaturale repræsentat Deum per se primo secundùm esse quod habet in semetipso citra omnem respectum ad creaturas. Obiectum autem Metaphysicæ est Deus sub lumine naturali, cuius virtute à rebus sensibilibus & materialibus species abstrahimus, & sic ad immaterialia & inuisibilia ex his visibilibus ascendimus. Lumen enim naturale non potest repræsentare Deum, nisi prout in creaturis splendet. Secundò notandum est, quòd cum sit quadruplex genus causarum, autore Aristot. 2. Physicor. text. 27. & 28. D. Thom. in hac quæstione de omnibus quatuor causis sermonem instituit, in articulo primo de causa efficiẽti, in tertio de causa exemplari, quæ ad causam formalem reducitur, vt docet Aristot. vbi suprà, in quarto de causa finali. Itaque explicat D. Tho. in hac quæstione Deum esse effectricem, exemplarem, ac denique finalẽ causam creaturarum omnium. De causa autem materiali, quia intrinsecè imperfectionem importat, non quærit D. Tho. an Deus habeat rationem huius causæ, sed loco huius quæstionis quærit in art. 2. An Deus sit causa materiæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.

234 Et.d.1.q.1. art.2.&3. &.d.17.q. 1.arti.2.Et cõt.c.6.15 &.16. Et opuſ.3.ca. 68.&.69. & opuſ.15. cap.9.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, q̃ non ſit neceſſarium omne ens eſſe creatum à Deo. Nihil enim prohibet inueniri rem ſine eo quod non eſt de ratione rei: ſicut hominem ſine albedine. Sed habitudo cauſati ad cauſam non videtur eſſe de ratione entium, quia ſine hac poſſunt aliqua entia intelligi. Ergo ſine hac poſſunt eſſe. Ergo nihil prohibet eſſe aliqua entia non creata à Deo.

¶ 2 Præterea. Ad hoc aliquid indiget cauſa efficiente vt ſit. Ergo quod non poteſt non eſſe, nõ indiget cauſa efficiente. Sed nullum neceſſarium poteſt non eſſe: quia quòd neceſſe eſt eſſe non poteſt non eſſe. Cùm igitur multa ſint neceſſaria in rebus, videtur quòd non omnia entia ſint à Deo.

¶ 3 Præterea. Quorumcunque eſt aliqua cauſa, in his poteſt fieri demonſtratio per cauſam illam. Sed in mathematicis non fit demonſtratio per cauſam agentem, vt per Philoſophum patet in † 3. Metaphy. Non igitur omnia entia ſunt à Deo ſicut à cauſa agente.

Lib.3.met. tex.4.to.3.

SED contra eſt quod dicitur Roman. c. 11. Ex ipſo & per ipſum & in ipſo ſunt omnia.

RESPONDEO dicendum, q̃ neceſſe eſt dicere omne ens, quod quocunque modo eſt, à Deo eſſe. Si enim aliquid inuenitur in aliquo per participationẽ, neceſſe eſt q̃ cauſetur in ipſo ab eo cui eſſentialiter conuenit: ſicut ferrum ſit ignitum ab igne. Oſtenſum eſt autẽ

Q.3.art.4. ſupra *, cùm de diuina ſimplicitate ageretur, q̃ Deus

Q.11.art. 3.&.4. eſt ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens. Et iterũ oſtenſum † eſt, quod eſſe ſubſiſtens non poſſet eſſe niſi vnum, ſicut ſi albedo eſſet ſubſiſtens, non poſſet eſſe niſi vna, cùm albedines multiplicentur ſecũdum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia à Deo non ſint ſuum eſſe, ſed participant eſſe. Neceſſe eſt igitur, quòd omnia quæ diuerſificantur ſecundùm diuerſam participationem eſſendi, vt ſint perfectiùs vel minus perfectè, cauſari ab vno primo ente, quod perfectiſſime eſt. Vnde & Plato dixit, q̃ neceſſe eſt ante omnem multitudinem ponere

Lib.2.met. tex.4.to.3. vnitatem. Et Ariſt. dicit in † 2. Metaph. quòd id quod eſt maximè ens & maximè verum, eſt cauſa omnis entis & omnis veri: ſicut id quod maximè calidum eſt, eſt cauſa omnis caliditatis.

AD primum ergo dicendum, q̃ licet habitudo ad cauſam non intret diffinitionem entis, quod eſt cauſatum: tamẽ ſequitur ad ea quæ ſunt de eius ratione: quia ex hoc q̃ aliquid per participationem eſt ens, ſequitur q̃ ſit cauſatum ab alio. Vnde huiuſmodi ens nõ poteſt eſſe quin ſit cauſatum, ſicut nec homo quin ſit riſibile. Sed quia eſſe cauſatum non eſt de ratione entis ſimpliciter, propter hoc inuenitur aliquod ens nõ cauſatum.

AD ſecundum dicendum, q̃ ex hac ratione quidã moti fuerunt ad ponendum quod id quod eſt neceſſarium, non habeat cauſam, vt dicitur in. 8. Phyſic. Sed hoc manifeſtè falſum apparet in ſcientijs demonſtratiuis, in quibus principia neceſſaria ſunt cauſæ conclu-

Lib.5.met. tex.6.to.3. ſionum neceſſariarum. Et ideo dicit Ariſt. in † 5. Metaphyſi. quòd ſunt quædam neceſſaria, quæ habent cauſam ſuæ neceſsitatis. Non ergo propter hoc ſolũ requiritur cauſa agens, quia effectus poteſt non eſſe, ſed quia effectus non eſſet ſi cauſa non eſſet. Hæc enim conditionalis eſt vera, ſiue antecedens & cõſequens ſint poſsibilia ſiue impoſsibilia.

AD tertium dicendum, quòd mathematica accipiuntur vt abſtracta ſecundùm eſſe. Vnicuique autem competit habere cauſam agentem ſecundùm quod habet eſſe. Licet igitur ea quæ ſunt mathematica habeant cauſam agentem: non tamen ſecundùm habitudinem quam habent ad cauſam agentem cadunt ſub conſideratione mathematici. Et ideo in ſcientijs mathematicis non demonſtratur aliquid per cauſam agentem.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Neceſſe eſt omne ens, quod quocunque modo eſt, à Deo eſſe.

Secunda concluſio ad ſecundum. Quædam neceſſaria ſunt quæ habent cauſam ſuæ neceſsitatis. Ratio eſt, quia principia neceſſaria ſunt cauſæ concluſionum neceſſariarum.

COMMENTARIVM.

PRima concluſio D. Tho. eſt certa ſecundùm fidẽ, vt patet ex illo Geneſ. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Quo loco omnes Sancti interpretes nomine, cœli & terræ, intelligunt omnem creaturam incorruptibilem & corruptibilem. Fit ex illo Ioã. 1. Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil. Et ſubdit, Quod factũ eſt, in ipſo vita erat. Quaſi diceret, ex eo facta ſunt omnia per ipſum, quia in ipſo erant. Et Actor. 17. Deus qui creauit mũdum & omnia quæ in ipſo ſunt &c. Et Pſal. 145. Qui fecit cœlum & terrã, mare & omnia quę in eis ſunt. Et Rom. 11. Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Patet etiam ex vtroq; Symbolo & Apoſtolorum & Niceno. Hanc veritatem diffiniunt etiam Concil. Lateran. 1. & habetur in. c. Firmiter. de ſumma Trinitate, his verbis, Deus ab initio temporis vtramq; de nihilo condidit creaturam ſpiritualem & corporalem. Hanc eandem concluſionem nobis inſinuat illud ineffabile nomẽ Dei Iehoua, quod autore Sixto Senenſe in ſua Bibliotheca ſancta lib. 2. dictione Inſcriptio equitis circa finẽ, idem pollet quod, Qui eſt & facit eſſe. In quo ſignificatur quòd ex eo quòd eſt ipſum eſſe, facit quòd alia ſint.

Fuerunt nihilominus olim multi hæretici qui hanc concluſionem negare auſi ſunt. Epiphanius enim lib. de hæreſibus contra hæreſim. 25. & 26. refert quoſdã hæreticos Gnoſticos appellatos trahentes errorẽ à Nicolao vno ex ſeptem Diaconibus antiquiſsimo hæreſiarcha, quos Apoſtoli elegerunt adminiſtrãdũ in Actibus Apoſtolicis, cuius mentionẽ facit D. Ioan. Apocal. c. 2. Odiſti facta Nicolaitarum. Hoc ſequutus eſt Apelles quidã vt refert Aug. lib. de hæreſibus hæreſi. 23. poſtea ſurrexit Manichæus vt refert idẽ Aug. eodem lib. hæreſi. 46. & Epiphanius vbi ſupra ab hæreſi. 22. vſque ad hæreſim. 26. & hæreſi. 66. & quia Manichæus multos ſuo errore peruertit, ideo hic error ei communiter attribuitur. Aiebat ergo hic hæreticus duos eſſe Deos, quorum neuter ab altero dependebat, alterum malum, alterum bonũ. Deus bonus erat autor noui teſtamẽti, lucis & rerum ſpiritualium & incorruptibilium. Deus malus erat autor veteris teſtamẽti, tenebrarum & rerũ omniũ viſibilium corruptibilium. Contra hunc Manichæũ & eius ſequaces D. Aug. tomo. 6. multos habet tractatus.

Et in

Et in præſenti D. Tho. ſtatuit concluſionem propoſitã quæ non ſolũ eſt certiſsimũ fidei dogma, vt ex inductis auctoritatibus liquet, verũ etiam lumine naturali eſt cõſtantiſsima. De quare vide D. Tho. 2. cont. gent. c. 15. & 16. Cæterũ ad hoc probãdũ potiſsima ratio eſt, quã adducit D. Tho. in hoc art. quæ quia eſt fundamẽtum totius huius materiæ à nobis diligẽter examinãda eſt.

DVbitatur primò. Vtrùm concluſio D. Tho. ſit vera, & ratio qua eã probat ſit bona: ¶ Arguitur primò pro parte negatiua, & probatur, quòd S. Tho. nõ reſpondeat ſufficienter. Quia quærit vtrùm ſit neceſſariũ, q̃ omne ens ſit creatũ à Deo, & reſpondet q̃ omne ens eſt à Deo. Eſt argumentũ. Eſſe creaturarum plus dicit quã eſſe à Deo, addit enim ex nihilo: huius autẽ modi nihil meminit S. Tho. ergo. Cõfirmatur. Ariſt. quẽ S. Tho. adducit pro ſe aſſerit omne ens eſſe à Deo primo ente, tamen nõ cognouit rationẽ creationis, exiſtimauit enim mundũ ab ęterno fuiſſe, ergo. ¶ Secũdò. Si Deus produceret effectiuè res omnes, illas produceret per aliquã actionem tranſeuntẽ: ſed hæc non eſt in Deo, ergo nõ producit illas. ¶ Tertiò. Deus non cauſat eſſe eſſentiale rerũ, ergo nõ eſt cauſa omniũ quocunq; modo habentiũ eſſe. Probatur antecedens. Tum ex cõmuni proloquio metaphyſicorũ aſſerẽte, eſſentias rerũ eſſe æternas: nã ante conſtitutionẽ mundi hæc propoſitio, homo eſt animal, erat veriſsima, ergo eſſentiæ rerũ nõ ſunt cauſatę à Deo: tum etiã quia illud ſolũ cauſatur à Deo in qualibet re, quod cõuenit illi per participationẽ; ſed eſſentia conuenit rei eſſentialiter ſecundũ omnẽ amplitudinẽ ſuę rationis, ergo nõ per participationem, ergo nõ cauſatur à Deo in re effectiue. Maior patet. Nã eſt minor ſubſumpta S. Tho. Minor probatur. Nã homo eſt animal rationale per ſuam eſſentiã, imò hæc eſt ſua eſſentia, ergo. Confirmatur. Si eſſe exiſtẽtię cõueniret alicui creaturæ per ſuã eſſentiam, talis creatura non eſſet effectiuè à Deo, ergo ſi homini cõuenit per ſuam eſſentiã eſſe animal rationale, hoc quod eſt hominem eſſe animal rationale nõ cauſatur à Deo. ¶ Quartò, & probatur, q̃ ratio D. Tho. non ſit bona. Illa ratio non probat de materia prima, neq; de actu eſſendi q̃ ſit eſſe ẽtiuè à Deo, ergo eſt inſufficiens. Antecedens probatur quoad primã partẽ. Primò, quia hæc diſputatio reſeruatur ad articulũ ſequẽtẽ, vt hic aduertit Caiet. tum quia illa ratio ſolũ procedit de illis quæ habent eſſe, nõ qualecunque, ſed exiſtentiæ, ſed tale eſſe propriũ nõ habet materia prima, ergo. Quoad ſecundã partem probatur. Quia ratio procedit de his quæ non ſunt ſuũ eſſe: nam hæc duo in præſentiæ quipollent, habere eſſe participatum & non eſſe ſuũ eſſe: ſed exiſtentia non habet in ſe cõpoſitionem ex alio eſſe & eſſentia, ergo eſt ſuũ eſſe, ac per cõſequens non habet eſſe participatũ. ¶ Quintò. Ratio D. Tho. tantũ probat Deũ eſſe cauſam omniũ rerum, non autẽ probat eſſe cauſam effectricẽ, quod erat intentũ in hoc art. ergo. Probatur antecedens. Fundamentũ rationis huius eſt. Id quod eſt tale per participationẽ, neceſſe eſt cauſetur ab eo quod eſt tale per eſſentiã: ſed hęc propoſitio nõ eſt neceſſariò intelligenda de cauſalitate effectiua, ſed ſatis aptè explicatur à Cõmenta. & alijs, de cauſa finali, ergo. Confirmatur. Quia hæc propoſitio fundamentalis eſt eadẽ cum ea quam habet Ariſto. in. 2. Metaph. tex. 4. Primũ & maximũ in vnoquoq; genere eſt cauſa omniũ aliorũ illis generis, hæc autẽ propoſitio optimè explicatur de cauſa exemplari

A & finali, & nõ neceſſariò intelligitur de cauſa effectiua: atq; ita communiter ſolet dici, q̃ albedo, quæ eſt maximus & ſuprenius color, eſt cauſa aliorũ colorum, non quidem effectiua, ſed exemplaris. Itẽ homo ſupremus animaliũ eſt cauſa finalis & exẽplaris, nõ effectiua, omnium animaliũ, non ergo ex hac propoſitione colligitur euidenti cõſequẽtia Deum eſſe cauſam effectricem omniũ rerum. ¶ Sextò contra propoſitionẽ fundamentalem. Homo eſt animal per ſuã eſſentiã, & tamen non eſt cauſa cęterorũ animalium, ergo. Similiter Petrus eſt homo per eſſentiã, & tamen nõ eſt cauſa omniũ hominum, ergo. Itẽ ignis eſt calidus per ſuã eſſentiam, tamẽ nõ eſt cauſa omnium calidorum, nam radijs ſolaribus redditur ſubiectũ calidum & ignitũ, ſimiliter per motũ & alterationẽ ſubiectũ fit calidum, ergo. Demiq; Ariſt. optimè calluit hãc rationẽ articuli, imò ex ipſo deſumpta eſt. 2. Metaph. text. 4. & nihilominus aſſeruit aliquot entia eſſe in rerum natura, ſcilicet, incorruptibilia, quę non ſunt à Deo cauſata efficienter, ergo hæc ratio non eſt ſufficiens ad probandam proceſsionem effectiuam omnium entium à Deo. In oppoſitum eſt D. Tho. præſenti articulo & locis ſupra citatis.

PRO explicatione rationis D. Tho. notandũ eſt primò, q̃ cũ eſſe tale per eſſentiam, & eſſe tale per participationẽ ex diametro opponãtur, quot modis dicitur vnũ, neceſſariũ eſt dicatur & aliud, ſeruata tamen oppoſitione. Vt autẽ colligitur ex D. Tho. quodlib. 2. art. 3. & lib. 1. Metaph. lect. 10. in duplici ſenſu poteſt dici aliquid per eſſentiã. Primò, quia illud quod de tali ſubiecto prædicatur, eſt de eius eſſentia, in quo ſenſu homo eſt animal per ſuã eſſentiã; & ẽcontrario iuxta hunc ſenſum dicitur aliquid tale per participationẽ, quia illud quod de ipſo prædicatur nõ eſt de eius eſſentia, vt ferrum dicitur ignitũ. Secundò modo dicitur aliquid tale per eſſentiã, quia eſt ipſa eſſentia quæ de illo prædicatur totaliter & abſq; aliqua limitatione. In quo ſenſu homo eſt animal rationale per eſſentiã, quia natura & quidditas animalis rationalis abſq; aliquo limite conuenit homini. Ecõtrario verò iuxta iſtũ ſenſum dicitur aliquid tale per participationẽ, quia non eſt totaliter & abſq; limitatione eſſentia illa quæ de ipſo prædicatur, ſed limitatè & quaſi partialiter. In quo ſenſu homo eſt animal per participationẽ, quia ratio animalis nõ conuenit hommi ſecundùm omnẽ ſuam amplitudinẽ, ſed limitata & coarctata per rationale. Cùm ergo D. Tho. in præſentia dicit Deũ eſſe ens per eſſentiã, creaturã verò per participationẽ, in vtroq; ſenſu intelligit. Et ratio eſt, quoniã eſſe non ſolũ conuenit Deo eſſentialiter, verũ etiam ſecundùm totã ſuam amplitudinẽ & extenſionẽ ſine aliquo termino & limite. At creaturæ non ſolũ non conuenit ſecundũ ſuam totam latitudinẽ, verũ neq; eſſentialiter. Ex quo ſequitur Scotũ in. 1. d. 2. q. 3. ad. 3. principale, & d. 8. q. 1. minus ſufficienter rem hanc explicuiſſe, dum aſſeruit, Deũ in hoc ſenſu dici ens per eſſentiam, quia eſt perfectiſsimum & infinitũ ens, creaturã verò dici ens per participationem quia nõ eſt totũ ens, ſed quædam pars entis. Hæc expoſitio idcirco inſufficiens videtur, quia licet ex illa cõſtet creaturã eſſe ens per participationem in ſecundo ſenſu, non tamen conſtat an in primo ſenſu ſit ens per participationem; quia nõ explicat Scotus, an eſſe ſit de eſſentia creaturæ alicuius. Sed tamen nõ acriter reprehendo Scotum in hac parte, quoniam eius explicatio concor-

Universidad de Deusto
Biblioteca

lat cum modo loquēdi antiquorum philosophorum, A
qui referente Aug.Eugubino lib.3.de perenni Philoso
phia.c.8. Deum appellabant vniuersum, quasi comple
ctentem vniuersitatem totius entis, mundum verò crea
tum dicebant esse quandam particulam illius vniuersi-
tatis participatam ab ipso Deo. Primum modū loquen
di Scoti inferiùs nos reducemus ad sensum D. Tho. &
Aristot. ¶Secundò notandum est, q̄ duplici modo po
test aliquid dici tale per essentiam, etiam in vtroq; sen-
su exposito à nobis. Primò formaliter, id est, q̄ id quod
dicitur tale per essentiam sit tale essentialiter: sicut ho-
mo est animal rationale per essentiam. Secundo modo
causaliter, idest, quòd id quod prædicatur de aliquo sit B
proprietas & passio consequens essentiam. Si quidem
sit proprietas & passio inadęquata, illud dicitur tale per
essentiam in primo sensu. v. g. Homo dicitur sensibilis
per essentiam causaliter. Si verò fuerit passio adæquata
subiecti, tunc dicetur tale per essentiam causaliter in se-
cundo sensu. v.g. Homo dicitur admirativus per essen-
tiam causaliter. Et in hoc sensu Philosophi sæpè dicunt
ignem esse calidum per essentiam. Sed obseruandum
est, quòd vt proprietas aliqua accidentaria dicatur con
uenire alicui per essentiam in secundo sensu, non est ne
cesse, quòd taliter sit adæquata subiecto, vt nullo mo- C
do extra ipsum reperiatur: aliàs enim ignis non esset ca
lidus per essentiam in hoc sensu, quia calor extra ignē
etiam reperitur; sed illud duntaxat necessarium est, q̄
talis forma accidentaria sit proprietas tātum illius subie
cti, & per se loquēdo tantùm ex eius essentia dimanet,
ita vt vbicunq; reperiatur sit virtus participata à tali
subiecto, & ita contingit in exemplo proposito, quòd
calor est proprietas solius ignis, & vbicunque reperitur
est virtus participata ab igne. ¶Tertiò notandum est,
quòd vt aliquid sit tale per essentiam in secundo sensu,
qui perfectissimus & proprijssimus est, qui & ad intelli
gentiam huius rationis potissimum deseruit, tres condi D
tiones necessariæ sunt, iuxta mentem Caietani in hoc
artic. Prima, q̄ sit essentia & quidditas ipsa, quæ de illo
prædicatur. v. g. Deus dicitur bonus per suam essen-
tiam, quia est ipsa quidditas & essentia bonitatis, & si
per impossibile daretur albedo separata, esset albedo
per essentiam, quia esset ipsa quidditas & natura albedi
nis. Secunda conditio est, quòd illa essentia & quidditas
nullo modo sit coarctata & limitata in illo subiecto.
Defectu huius conditionis anima separata à corpore
non est naturæ rationalis per essentiam, quia natura
animæ rationalis est in illa contracta & limitata per ha
bitudinem ad corpus, quod sua natura respicit. Tertia E
conditio est, quòd sit naturaliter subsistens; & non satis
fuerit quòd ex modo significandi subsistat, sicut albe-
do cùm significatur per hanc vocem, habet modum rei
subsistentis, sed requiritur quòd subsistat à parte rei.
Neque sufficit quòd subsistat per miraculū, sicut quan
titas in sacramento altaris quodammodo subsistit. Istæ
conditiones desumptæ sunt ex D. Tho. & quidem pri-
mam ponit expresse. 2. cont. gent. cap. 52. ratione vlti-
ma, quod adhuc expressius asserit. 1. Metaph. lect. 10.
& quodlib. 2. art. 3. in corp. vbi etiam asserit alias duas,
quæ omnes intelligendæ sunt de eo quod est per essen
tiam tale formaliter, qui & proprijssimus modus est
conueniendi per essentiam, licet etiam secunda condi-
tio verificetur de eo quod est tale per essentiam causali-
ter. Sed pro earum intelligentia arguitur contra eas.

Primò, Homo est animal rationale per essentiam, &
tamen non prædicatur quidditas hominis de illo in ab-
stracto, ergo prima conditio quæ hoc exigebat, falsa
est. Similiter, humanitas est natura animalis rationalis
per essentiam, at illa non est aliquid subsistens, vt expo
sebat tertia conditio, ergo falsa est ista etiam conditio.
¶Secundò contra secundam conditionem quæ potissi
mum necessaria ponitur. Natura specifica est in quoli-
bet indiuiduo secundùm totam suæ rationis amplitudi
nem, & nihilominus nullum indiuiduorum est tale per
essentiam vt expresè affirmat S. Tho. loco dudum ex
Metaph. citato, ergo illa conditio non est sufficiens, ne
que vera. Maior probatur. Tota ratio speciei nihil mi-
nus conuenit naturæ. v. g. humanæ contractæ per in-
diuiduantia principia Petri, quàm si separata ab omni
indiuiduo subsisteret, quod patet inductiuè per prædi-
cata ad quidditatem illam spectantia discurrendo. Con
firmatur. In Angelo. v. g. Gabriele, est natura suæ spe-
ciei secundùm amplitudinem totam, tum essentialem,
vt constat, tum gradualem, quam in indiuiduis habere
posset: at non est talis per essentiam, ergo. Probatur ma
ior quoad secundam partem. Secundùm naturæ cur-
sum, imo vt quidam aiunt probabiliter, neque per Dei
potentiam potest esse aliud indiuiduum in illa specie,
ergo hoc indiuiduum nunc existens habet omnem am
plitudinem, omnesq; gradus indiuiduales debitos illi
naturæ. ¶Pro solutione horum argumentum notandū
est diligenter cum Caiet. quòd subsistere non est suffi-
ciens ratio vt res subsistēs sit per essentiam, nam homo
est ens subsistens, & angelus, tamen non est ens per es-
sentiam, sed subsistere alicuius actus qui secundum suū
ordinem & rationem formalem consideratus recepti-
bilis est in aliquo subiecto, & non recipitur neque con
trahitur, hoc est quod facit esse tale per essentiam. v. g.
bonitas est actus qui secundùm suū ordinē receptibilis
est vt significatur per istū conceptum bonitas, vt patet,
in creaturis enim recipitur. At quia aliqua est bonitas
subsistens & nō cōtracta, scilicet Deus, est bonitas per
essentiam. Similiter si esset albedo subsistens & nō con
tracta in ratione albedinis esset albedo per essentiā. Ex
hoc sequitur, secundā conditionē inferre tertiā, & è cō-
uerso ex tertia infertur secunda quasi à posteriori. Nā
ex hoc q̄ aliquis actus receptibilis ex natura sua reperi
tur in aliquo secundùm omnem suā latitudinē & perfe
ctionem, necessario sequitur, quòd sit subsistens natu-
raliter, quia nō habet aliquod recipiens à quo limitetur
& cōtrahatur: atq; vice versa, ex hoc quòd aliquis actus
secundùm suū ordinem sit receptibilis, naturaliter infer
tur quòd habeat omnē suam perfectionē, propter eam-
dem rationē, quia cū subsistat in seipso nō habet à quo
possit limitari. Ex qua doctrina respondetur ad argu-
menta. ¶Ad primum respōdetur primò, quod illa pri-
ma conditio non est intelligenda secundū modū præ-
dicationis, sed secundùm rem: & hoc forte probat argu
mentum. Respondetur secundò, quòd illud argumētū
videtur supponere, aliquod prædicatum in creaturis
conuenire illis per essentiā propriè & in rigore in secun
do sensu, quod est impossibile, nam si quod esset, maxi
mè quidditas & substantia specifica, sed hæc in indiui-
duis materialibus contracta & limitata per indiuidua-
lia principia inuenitur, & præterea communiter tam
scilicet in spiritualibus, quem in materialibus aliquid
reperitur præter naturam specificam, scilicet suppositū
subsistens

tum subsistens in illa: in omnibus enim creaturis differt A
quòd est à quod quid est, vt dicit S. Tho. supra. q. 3. art.
3. & 4. In omnibus ergo substantijs realiter existenti-
bus natura specifica solum est per participationē, quan
doquidem præter naturam specificā est aliquid aliud
adiunctum. Cæterum si aliquod prædicatum daretur,
quod conueniret alicui creaturæ per essentiam, propriè
in secundo sensu, tunc absq; dubio prima conditio veri
ficaretur etiam secundùm modum prædicandi de tali
prædicato, siquidem in abstracto prędicaretur de sub-
iecto suo, ita vt esset verum dicere, quòd talis creatura
esset sua quidditas & essentia. Cuius ratio est, quia tunc
subiectum nihil includeret neque diceret præter natu-
ram prædicati, imo tunc esset omnino ipsa natura præ- B
dicati vt expresè asserit D. Tho. 1. Metaph. vbi supra.
Ex quo patet solutio ad secundùm cum sua confirma-
tione, nam tam in materialibus quàm in immaterialibus rebus semper natura specifica reperitur contracta & limitata, quia semper subiectum addit aliquid supra naturam: quod sufficit ad hoc vt illa natura dicatur cō-
tracta & limitata. Ad secundam partem primi argu-
menti negatur antecedens, quia licet ex modo significandi significetur vt aliquid subsistens & illimitatum, tamen à parte rei neque subsistit, sed est limitata atque contracta.

His suppositis respondetur ad dubium propositum, C
conclusionem D. Thom. esse veram, vt patuit supra in
principio art. & eius rationem esse optimam, quę quan
uis explicitè non concīdat Deum esse effectiuam cau
sam omnium entium, vt doctè aduertit Caiet. conclu-
dit tamen implicitè & efficaciter. Cuius vis ad hoc re-
ducitur. Deus taliter est ens per essentiam quòd com-
plectitur integram rationem entis secundùm eius totā
latitudinem & extēsionem, ergo omne ens extra Deū
continetur virtualiter & eminenter in ipso Deo. Hæc
consequentia est euidens, quoniam aliàs Deus nō com
prehenderet in se omnem entis plenitudinem. Rursus,
ergo omne ens extra Deum causatur à Deo effectiuè.
Probatur hæc consequentia. Quia si esset aliquod ens D
non causatū à Deo effectiuè, illud ens nō contineretur
in Deo virtualiter & eminenter. Ad hunc sensum po-
test reduci interpretatio Scoti supra relata. Nā si Deus
est totum & infinitum ens, ergo cōtinet eminenter om
nem particularitatē entis, quæ reperitur extra Deum.

AD argumenta in oppositum. Ad primū respon
detur cum sua confirmatione, quòd S. Tho. non
vtitur modo nomine creationis in propria &
speciali significatione. Sed pro hoc quod est causatum,
dixit creatū. Et patet hoc in diuisione art. huius quæst.
vbi ait, vtrum Deus sit causa efficiens omnium entium.
¶Ad secundum respondetur, quòd licet in Deo nō sit E
actio transiens formaliter, est tamen eminenter. Quic-
quid enim creaturæ causant per actionem transeuntē,
causat Deus per immanentem altiori quodam & eleua
tiori modo. ¶Ad tertiū negatur antecedens, & ad pro-
bationē dico, q̄ illa maxima, essentiæ rerum sunt æter-
næ, est vera quoad connexionē, non quia illæ essentiæ
existant ab æterno. Et enim vt colligitur ex D. Tho. su-
pra. q. 3. art. 4. esse est actualitas prima omnium rerum,
ita quod omnia comparantur ad esse sicut potentia ad
actum. Quare essentia rei quandiu non est sub actu es-
sendi non est simpliciter, quia tantum est in pura po-
tentia & non in actu, atque ita quando essentia produ-
citur sub actu essendi non solum existentia causatur à A
Deo, sed etiam ipsamet essentia rei, quia educitur de pu
ra potentia ad primum actum, quod docet expresè
D. Tho. de potentia. q. 3. ar. 5. ad. 2. Ex quo patet, quòd
essentia cuiuscunq; rei est ens per participationem cau
satum à Deo. Ad secundam probationem respōdetur,
q̄ quidam concedunt absolutè istam propositionem,
quidditas rei conuenit rei per essentiam. Et ratio eorū
est, quia conuenientia essentialis, quæ reperitur inter
quidditatem rei & rem ipsam, non importat aliquam
actualitatem, imò neq; requiritur aliqua potentia rea-
lis, in qua fit. Nam chimeræ essentialiter conuenit esse
monstrum. Hæc enim prædicatio, chymera est mon-
strum, est essentialis, & tamen hæc conuenientia essen- B
tialis in nulla reali potentia fundatur, sed solum in hoc,
q̄ res importata per prædicatū non est alia à re impor-
tata per subiectū, vt colligitur ex Arist. 7. Meta. tex. 57.
Ex hoc sequitur, q̄ Deus nō causat connexionem prę-
dicati essentialis cum subiecto neq; formaliter, neque
fundamentaliter. Non formaliter, quia vt sic est ens ra-
tionis: non fundamentaliter, quia fundamentum essen-
tialis connexionis non est aliud, nisi identitas rei impor
tatæ per vtrumq; extremū connexionis. Vide de hoc
Ferrar. 2. cont. gent. c. 52. Sonci. lib. 9. Metaph. q. 4. Ni-
hilominus si attentè considerentur quæ in explicatio- C
ne conditionum diximus, prædicta propositio, scilicet
quidditas rei conuenit rei per essentiam, in rigore est
falsa, nulla enim illarum cōditionum verificatur de ea,
neq; enim datur aliquod subiectum subsistens, cui illa
quidditas conueniat secundùm suam totam latitudinē,
sed semper est coarctata per subiectū, cui aliud aliquid
præter illam essentiam conuenit, ex quo etiā sequitur,
q̄ illa quidditas de tali subiecto non prædicetur in ab-
stracto, quæ est secunda conditio, neq; naturaliter sub-
sistat, quæ est tertia: ex quo patet ad rationē prædictā.
Ad confirmationem principalis argumenti ex dictis
patet, quòd nulli creaturæ sua quidditas conuenit per
essentiam. Respondetur secundò, transeat antecedens,
& nego consequentiam. Ratio discrimnis est, quia si D
esse existentiæ essentialiter competeret alicui creaturę,
talis creatura haberet à semetipsa secundùm suā actua-
litatem quòd poneretur extra suas causas. Cæterum li-
cet homini conueniret esse animal rationale per essen-
tiam, non quantum ad primam actualitatem, sed prout
est in potentia activa Dei, adhuc in prima sui actualita-
te dependeret à Deo, à quo educitur de pura potentia
ad primum actum. Ex his patet, quod nomine entis D.
Tho. in titulo huius articuli intelligit ens nominaliter
& participialiter sumptum, quoniam non solum esse
existentiæ, verum etiam ipsa quidditas est ens per par-
ticipationem & causatum à Deo. ¶Ad quartum nega-
tur antecedens. Ad probationem respondetur, quòd
ista ratio D. Tho. (quicquid velit Caiet. in hoc art.) extē
ditur ad probandum, materiam primam esse causatā
seu concausatam à Deo effectiuè. Sed quoniam, vt vide
bimus art. sequenti, veteres Philosophi errauerunt circa
productionē materiæ primæ, ideo D. Tho. constituit
specialem articulum, in quo disputauit de productione
materiæ primæ à Deo. Ad secundam probationem re-
spondetur, quòd actus essendi, quo essentia creata con-
stituit, est ens per participationem & non per essentiam,
& nō est sui esse, quicquid dominus Caiet. dicat, quo-
niā ipse nō subsistit propriè loquēdo, sed est quo essētia

Universidad de Deusto
Biblioteca

creata subsistit, atq; adeo est actus participatus à Deo, & causatus in ipsa essentia creata, in qua recipitur tanquam actus in potentia. ¶ Ad quintum respondetur, q̃ ratio D.Tho. vt est à nobis explicata, conuincit Deum esse causam effectiuam, & non solum finalem. Et similiter propositio fundamentalis de vtraque causalitate, & proprius de effectiua est intelligenda, vt ex modo loquendi Philosophi elici potest. Etenim dicit, omnia alia causari ab eo, quod est tale per essentiã. Vbi illa dictio Ab, explicat habitudinem causæ effectiuæ. Nam causalitas causæ finalis potius est quòd effectus sit ad causam, quam quòd causetur ab ea. Ad confirmationẽ negatur quòd illa propositio assumpta in ratione articuli sit eadem cum alia Aristotelis: habent tamen magnam affinitatem inter se illæ duæ propositiones, & ita facilis est transitus ab vna ad aliam, quem transitũ fortasis fecit Arist. in illo loco. ¶ Ad sextum respõdetur, q̃ illa propositio argumenti non verificatur nisi quando est aliquid tale per essentiam in secundo sensu à nobis exposito. At homo non est animal per essentiam in hoc sensu, neq; Petrus est etiam rationalis per essentiam in eodem sensu. Ad illud de igne respondetur, q̃ calor à quocunq; producatur est virtus participata ab igne, & ita disponit ad formam ignis. Etenim sol causat calorem quatenus in sua forma eminenter continet formam & virtutem ignis: motus autem non causat calorem nisi in corporibus mixtis, in quibus virtualiter continetur elementum ignis, quòd propter suam maximã actiuitatem, facilè excitatur ad causandum calorem, & ita corpora cœlestia licet citissimo ferantur motu, non calefiunt, quia non sunt corpora mixta.

DVbium secundum pro solutione septimi argumenti & intelligentia conclusionis secundæ D. Thomæ, Vtrum necessaria dependeant à Deo tanquam à causa efficiente, & quid senserit Aristoteles circa efficientiam primæ causæ respectu aliarum rerum: ¶ Pro parte negatiua huius quæstionis est primum argumentum. Nullum formaliter necessariũ habet causam effectiuam, sed Arist. lib. 9. Metaph. tex. 21. & 22. Et 12. Metaphys. text. 41. 42. & 43. ait esse quædam entia in se formaliter incorruptibilia & necessaria, ideſt ex propria forma. v. g. intelligentia & cœli: sed implicat aliquid intrinsecè & formaliter necessariũ esse, & effectiuè esse ab alio, ergo necessaria non habẽt causam, & ita sensit Aristot. Minor probatur. Nam necessarium formaliter est quod semper est, neque potest non esse, quod autem habet causam effectiuam & ab alio efficitur potest non esse per subtractionem causæ efficientis, & quia non habet intra semetipsum principium necessarium sui esse. Confirmatur. Nam Aristot. ait. 9. Metaph. text. 18. q̃ in perpetuis idem est esse & posse, & quòd in eis non est potentia ad esse distincta ab ipso esse: at si perpetua sunt effectiuè à Deo habent potentiam ad esse & non esse, ergo. ¶ Secundò arguitur ex Arist. 12. Metaph. text. 30. vbi docet aliquas esse intelligentias motrices cœlorum ab æterno, id est, infinito tempore, ergo secundum eius opinionem necesse est vt habeant infinitam virtutem vt moueant infinito tempore: id autem quòd est effectiuè ab alio, nõ habet infinitam perfectionẽ, ergo. ¶ Tertiò, secundùm Aristot. 1. de Cœlo. text. 20. cœlum est ingenerabile & incorruptibile, ergo non est effectiuè à Deo. Probo consequentiam. Quia apud Aristot. idem est cœlum esse ingenitum & non esse factum, quoniam Aristot. non agnouit creationem, quæ fit ex nihilo, vnde apud ipsum quicquid factum est, generatione factum est, q̃ si cœlum est per generationem, iam non est ingenerabile & incorruptibile, quod est contra Aristo. ¶ Quartò, commentator, qui mentem Aristot. intellexit, ait in 5. Metaphy. text. 6. quòd si quæ sunt entia simplicia & æterna non sunt ab aliquo. Et libro. 4. de cœlo & mundo idipsum ait. Quintum argumentum esse poterat de materia prima, cæterum de illa erit specialis difficultas sequenti articulo.

In hac dubitatione non est immorandum in explicanda sententia aliorum Philosophorum, præterquàm Arist. res enim certissima est multos antiquissimos Philosophos fuisse, qui putauerunt multa entia naturalia habere esse à semetipsis, ac proinde non fuisse à Deo efficienter causata, vt refert D.Tho. 8. Physi. lect. 2. & in hoc articulo ad. 2. & D. Aug. lib. 20. cont. Faust. c. 14. quòd & insinuat in libello Iustinus martyr, qui inscribitur, Quæstiones gẽtium positæ Christianis, &c. Certum est etiam fuisse alios Philosophos, qui docuerunt Deum esse causam vniuersalem effectricem omnium rerum, siue mediatè siue immediatè. Auicenna libro. 9. Metaphy. c. 6. dicit, Deum produxisse immediatè primam intelligentiam, & illas mediatè alias, ac denique totum vniuersum. Ad Arist. ergo reuertamur, & nõ inquirimus in præsenti, An secundùm ipsum mundus fuerit ab æterno, neque etiam, An Deus necessitate naturali mundum produxerit, de his enim aliqua suprà quæst. 19. artic. 4. & 10. dedimus, & infra latior sermo fiet quæst. 46. sequenti. Sed id tantum quærimus, Vtrũ iuxta mentem Arist. sint aliqua entia in rerum natura quæ non sint à Deo effectiuè causata.

Henricus Gand. quodlib. 8. q. 9. dicit duo. Primum est, quod secundum Aristo. opinionem non omne ens est à Deo effectiuè, etenim neque substantias separatas, neque cœlos posuit à Deo producta effectiuè. Probat hoc dictũ argumẽtis propositis in principio quæst. Dicit secundò, quòd omnia entia nihilominus dependent à Deo, sicut imperfectum à perfecto fine causalitate effectiua, quæ dependentia nihil aliud est, quàm respectus & habitudo ad id, quòd est perfectius. Hanc sententiam sequitur Grego. de Arimino in. 2. dist. 1. q. 1. art. 1. ¶ Oppositam sententiam ponit D.Tho. hîc & 8. Physi. vbi suprà. & Caiet. Marsi. in. 2. sent. q. 1. art. 2. Scotus quodli. 7. circa finem. & Sonzi. 12. Metaph. q. 16. & Iauellus eodem lib. q. 28.

Pro expositione sententiæ D. Tho. aduertendũ est, quòd substantiæ separatæ & corpora cœlestia in duplici sensu dicuntur esse entia necessaria: primò negatiue, id est, quòd non habeant potentiam intrinsecam defectionis: & hic sensus verissimus est. Secundò affirmatiuè id est, quòd habeat potentiam intrinsecam, à qua necessario prouenit esse: & hic sensus falsus est, quoniã res istæ non habent esse à seipsis, sed à solo Deo, cuius prius effectus est esse omnium rerum, vt explicabitur quæst. seq. Verum est, quòd D. Thomãs. 2. cont. gent. c. 30. habet quandam propositionem huic similem. Dicit enim quòd in substantijs separatis à forma, prouenit necessitas ad esse. Sed hæc verba, & similia quæ ibi habentur, ita sunt intelligenda, quod supposita productione harum rerum à Deo necessariam habet connexionem cum esse earum forma, non quidem quòd sit causa formalis illius esse, aut esse sit propria illius formæ passio, neque Physica neque Metaphysica: sed quia forma est proprium illius susceptiuum & materiale, sicut diaphanum est propriũ susceptiuum lucis, vt amplius explicatur vbi supra.

Sit prima conclusio contra primum dictum Henrici. Secundùm Arist. sententiam, omnia entia etiam incorruptibilia vt substantiæ separatæ, & corpora cœlestia sunt à Deo tanquàm à causa effectiua. Probatur primò. Aristot. 2. Metaphy. text. 4. ait, quòd maximè ens & maximè verum est causa omnis entis, & omnis veri. Et 12. Metaph. tex. 37. ostendit Deum esse maximè ens & verum, ergo est causa effectiua omnium. Secundò sic. Arist. 5. Metaph. tex. 6. & 8. Phys. text. 16. ait, quòd entia necessaria habent causam suæ necessitatis, id quod ex professo affirmat cõtra Democritũ. Sed dupliciter nituntur soluere aduersarij ista argumenta. Prima solutio est, quòd loquitur Aristot. de necessarijs complexis, non verò de incomplexis. Secunda solutio, quòd tantum vult Philosophus omnia entia esse ad vnum primum ens, tanquàm in finem ordinata, & similiter omnia vera ad vnum primum verum. Vnde licet omnia habeant causam finalem, non tamen habẽt causam effectiuam. Cæterum istæ glossæ destruunt textũ de quo vide latiùs Sonzin. & Iauel. supra. Breuiter pro nunc ostẽduntur falsæ. Et quidem contra primam est, nam Aristot. 8. Physic. vbi supra, loquitur de principio motus æterni, volens asserere contra Democritum, q̃ rei æternæ sit causa quærenda. Et 5. Metaph. tex. 6. ait, quòd necessarium quoddam est ex se, quoddã ab alio, & necessarium ex se ait esse Deum. Contra secundam vero est euidens argumẽtum. Nam omne quòd habet propriè causam finalem, habet causam efficientem, ergo si corpora cœlestia & substantiæ separatæ habent causam finalem, habent etiam causam efficientẽ. Antecedens probatur. Nam causa finalis est cuius gratia aliquid fit. Probatur tertiò cõclusio secundũ Arist. Deus est causa ordinis vniuersi siquidẽ in 12. Meta. tex. 52. appellat Deũ ducẽ Vniuersi, ergo est causa ipsarum rerum, ex quibus constat vniuersum. Probatur cõsequentia, Quia ordo vniuersi sequitur naturaliter ex ipsis rebus, vnde si Deus nõ est causa rerum, non erit causa ordinis earundem rerum. v. g. si non est causa hominis non erit causa risibilis, quæ passio naturaliter sequitur hominem. Denique Arist. 1. Metaph. c. 2. ait, Deus est omnibus tùm causa tùm etiam principium. Et Cõmentator in lib. de Substantia orbis ait: sciendum est, q̃ cœlum indiget non tantum virtute in loco mouente, sed etiã virtute largiente in se & in sua substantia permanẽtiam æternã. Et in libro qui dicitur, Destructio destructionum. q. 3. modo. 2. asserit mundum effectiuè esse à Deo. Eandem sententiam affirmat. 2. Metaph. tex. 4.

Secunda conclusio. Entia omnia tàm corruptibilia quàm incorruptibilia nõ solũ pendent à Deo sicut imperfectum à perfecto, sed etiã tanquã à causa effectiua. Secunda pars huius conclusionis probata manet ex dictis in præcedẽti. Et præterea probatur. Nã hoc modo possemus asserere q̃ equus pẽdet à leone, & leo ab homine. Nã leo est perfectior equo, & homo leone, ergo.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respõdetur ex S. Tho. supra. q. 9. art. 2. vbi omnino videẽdus est Caiet. vbi docet, dupliciter dici aliquid incorruptibile & necessarium, vno modo per potentiã

A omnem tam intrinsecam, quàm extrinsecam, & sic solus Deus est incorruptibilis & solus est necessarius, vt docet August. lib. 4. super Genes. Alio modo dicitur incorruptibile, quod intrinsecè non habet aliquid vnde possit amittere esse, sicut cœlum, quia materia non est susceptiua contrariorum, sed nihilominus possunt non esse & in nihilum verti per potentiam quæ est in Deo. Et hoc sufficit vt simpliciter dicantur incorruptibilia, licet possint non esse per potentiam diuinã, quoniam vnaquælibet res simpliciter est denominanda ab eo quod sibi competit ex principijs intrinsecis, & non ab eo quod conuenit per respectum ad potentiam
B extrinsecam, quicquid dicant Auicena & Scotus, de quorum impugnatione vide Caietanum hîc & Ferrar. 2. cont. gent. c. 30. Iauellum in 12. Metaph. q. vltima. ¶ Ad secundum respondetur quòd probat, Angelos motores habere virtutem infatigabilem, sed non infinitum simpliciter, quia multa sunt, quæ non possunt facere, vt mouere cœlum velocius. ¶ Ad tertium & quartũ respondetur, quòd Arist. errauit in hoc quod æstimabat Deum ex necessitate suæ naturæ producere omnia, & non libere. & ideò putauit impossibile, vt ex nihilo fieret aliquid de nouo, sed non negauit quin æterna emanatio incorruptibilium esset ex nihilo; id est, ne
C que de substantia Dei, neque de aliqua materia. Ad Commentatorem respondetur, quòd fuit varius in hac parte. Aliqui verò distinguunt sic, quòd efficere seu esse causam efficientem dupliciter accipitur, vno modo pro hoc quòd est de nouo producere: alio modo pro quadã simplici emanatione, sicut sol producit lucem, & si ab æterno fuisset, ab æterno esset causa efficiens lucis. Primo modo negauit Aristot. & Comment. quòd Deus esset causa efficiens necessariorum & incorruptibilium, non autem secundo modo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm materia prima sit creata à Deo.

235

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto & ex aliquo alio, vt dicitur in † 1. Physic. sed materiæ primæ non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta à Deo. Supra. q. 14. ar. 11. cor. Et. 1. d. 36. q. 1. art. 1. Et vert. q. 3 arti. 5. cor. Et po. q. 3. arti. 5. & q. 4. Et † pul. 3. c. 69. 98 119. 139. Et ro. 11. l. 5. co. 3. Et Phys. 8. l. 2. to. 3. † Tres. 61. tom. 2.

¶ 2 Præterea. Actio & passio diuiduntur contra seinuicem. Sed sicut primum principium actiuum est Deus, ita primum principium passiuum est materia. Ergo Deus & materia prima sunt duo principia contra se inuicem diuisa: quorum neutrum est ab alio.

¶ 3 Præterea. Omne agens agit sibi simile. Sit sicũ omne agens agat inquantum est actu, sequitur quòd omne factũ aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod fit facta.

SED contra est, quod dicit August. * 12. confes. Duo fecisti domine, vnum prope te, scilicet, angelum: aliud prope nihil, scilicet, materiam primam. L. lib. 2. confes. c. 7. in fine. to. 1.

RESPONDEO dicendum, q̃ antiqui Philosophi paulatim, & quasi pedetentim intrauerũt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existẽtes nõ existimabãt esse entia nisi corpora sensibilia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundùm aliqua accidentia, vt putà secundùm raritatem & densitatem, per congregationē & segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, vt puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Vlterius verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, & materiam, quam ponebant increatam: & perceperunt transmutationem fieri in corporibus, secundùm formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas vniuersaliores ponebant, vt obliquum circulum, secundùm Arist.† vel ideas, secundùm Platonem. Sed considerandum est q materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adueniens contrahitur ad determinatū modum essendi vt homo contrahitur per album. Vtriqueigitur considerauerunt ens particulari quadā consideratione: vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens: & sic rebus causas agentes particulares assignauerunt. Et vlterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantū est ens: & considerauerunt causam rerum, non solum secundùm quod sunt hæc vel talia, sed secūdùm quod sunt entia. Hocigitur quod est causa rerū inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundùm quod sunt talia per formas accidentales, nec secundùm quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunq; modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab vniuersali causa entium.

A nium quæ pertinent ad esse illorum. ¶ Arguitur primò sic. Quod est causa hominis inquantum homo nō est causa omnium quæ pertinent ad rationem hominis: non enim est causa materiæ neque animæ, ergo nec quod est causa entis inquantum ens, &c. ¶ Secundò. Arist. 12. Metaphy. tex. 28. ait, quæ generant substantiam, sunt causa entis inquantum ens, & tamen secundùm Aristo. generans non est causa materiæ generati, ergo. Et. 5. Metaph. tex. 9. ait, quod ens simpliciter fit ex, non ente simpliciter, scilicet ex materia quæ est pura potentia, ergo non requiritur, quòd si fiat ens inquantum ens fiat ex nihilo vt D. Tho. dicit. ¶ Tertiò. Ens simpliciter & ens in actu sunt idem, sed potest fieri ens inquantum ens in actu suppositā materia, ergo inquantum ens simpliciter non necessario fit ex nihilo. Probatur minor. Materia secundùm se est non ens in actu, ergo illa suppositā adhuc fieri potest ens in actu.

Pro explicatione notandum est, quòd fieri dupliciter accipitur à Philosophis, vno modo per se, alio modo per accidens. Patet ex. 1. Physi. text. 76. vbi dicitur fieri aliquid per se quando fit tale ex non tali, v.g. cum ex nigro fit album, tunc fit album simpliciter, at per accidens dicitur fieri id quod includitur & in termino à quo & ad quem, vt cum fit album fit coloratum per accidens, quia coloratum iam antea erat id quod fit album. Ratio huius est, quia sicut agens non intendit per se ad malum & corruptionem, ita neq; per se intendit agere in effectu quod iā est in illo, hoc enim esset actū agere, & frustra operari: sed sicut intendit per accidens corruptionē, ita & facere coloratum, dum per se intendit album, quod includit coloratū. Hinc sequitur, quod nunquam agens naturale producit per se substantiam, quia non producit ex non substantia, quia materia nūquam est sine forma substantiali; sed per se producit substantiam talem ex non tali substantia, scilicet, hominem ex non homine. Item sequitur, quod nullum agēs posit per se producere ens nisi producat ex nihilo, sed producet per se ens tale ex non ente tali. Vnde deniq; colligitur, q causa entis vt ens est debet esse causa materiæ primæ simul, quia est pars entis corporalis. Et si materia præcederet, aliquid iam præesset, quod est aliquo modo ens, atq; adeo non fieret totum ens de nouo.

Ad primum argumentum respondetur, q terminus à quo generationis hominis est non homo, in quo non negatur esse id quod pertinet ad rationem entis, imo neq; id quod pertinet ad rationem generum superiorū ad hominem, sed solum negatur quod pertinet ad propriam speciem hominis. Et ad illud, quòd generans hominem non est causa animæ rationalis, respondetur, quòd est causa animæ quatenus est forma informans, id est, est causa vt vniatur & informet materiam. Et secūdùm hoc pertinet ad hominem, qui efficitur in actu per generationem. ¶ Ad secundum argumentum respondetur, & ad primam autoritatem Arist. dicimus, q non facit contra nos, quia nihil est per se causa existentiæ nisi Deus qui simul est causa entis inquantum ens. Respondetur secundò, quòd ibi Arist. loquitur materialiter & per accidens de existentia respectu fieri, sed formaliter & per se inclusa in re facta, ac si diceret, q cū terminus per se ipsius fieri est de prædicamento substantiæ, tunc talis terminus. v.g. equus fit ex non ente simpliciter, id est, ex materia tanquam ex subiecto quæ est non ens simpliciter, quanuis non sit simpliciter non ens, sed

Lib. 1. de generat. text. 56. tom. 2.

Lib. 12. metaph. text. 52. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus in. 1. Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam siue accidentalem siue substantialē: nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab vniuersali principio essendi, à qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet à primo modo factionis excludatur.

AD secundum dicendam, quòd passio est effectus actionis. Vnde & rationabile est quòd primum principium passiuum sit effectus primi principij actiui. Nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, vt dicit Arist. in † 12. Metaph.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa non ostendit, quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Vnde oportet, quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio ad primum. Materia prima non est facta à Deo secundùm modum particularem quo aliquid sit transiens à forma in formam.

Tertia conclusio ad tertium. Materia non est facta sine forma.

COMMENTARIVM.

DVbitatur in hoc articulo circa illam propositionem, quam assumit D. Tho. ad probationem conclusionis primæ, scilicet, quod est causa rerū secundùm quod sunt entia, necesse est vt sit causa om-

ens, sed ens in potentia: at vero quādo terminus generationis est sub genere qualitatis vel quantitatis, tunc non fit mutatio ex non ente simpliciter tanquam ex subiecto, imò tunc subiectum est ens simpliciter. v.g. quando fit album per se, subiectum est homo qui est ens simpliciter. Et per hoc patet ad secundā autoritatē. ¶ Ad tertium negatur minor. Ad probationē negatur consequentia. Quia quanuis materia sit pura potentia secundum suam essentiam, tamen non potest esse sine forma: quare in termino à quo si præsupponatur materia, præsupponitur ens in actu. Respondetur secundò, q etiam si daretur materia sine forma, & ex illa fieret homo, non tamen fieret per se ens inquantū ens, quia non fit ex simpliciter nō ente. Et si dicas, fit ex nō ente simpliciter, ergo fit ex non ente, negatur consequentia. Si ly, non, infinitet totum hoc, ens simpliciter, tūc enim arguitur à superiori ad inferius sine distributione & sine constantia, certum est enim quòd cum termini finiti se habent vt superior & inferior, tunc infiniti se habent econtrario. v.g. homo animal, non homo non animal. Sed ens est superius ad ens simpliciter, ergo nō ens simpliciter, est superius ad non ens.

Supereſt tamen vnum argumentū: circa illud quod D. Tho. supponit scilicet, quod est causa rerum secundùm q sunt entia, si datur causa alicuius rei secundum quod est ens, ergo illa causa erit cuiuslibet entis, atque adeo erit causa sui. Confirmatur. Nullus homo potest esse causa hominis inquantum homo, sed tantū huius hominis. Sortes enim non generat hominem, sed Calliam, quia aliàs seipsum generaret, ergo nullum ens potest esse causa entis inquantū ens, sed inquantū tale vel tale. ¶ Ad hoc respōdetur, quod cum D. Tho. ait, datur causa entis inquantum ens, ly, inquantum, sumitur specificatiuè, non causaliter & reduplicatiuè. v. g. Petrus est crispus secundùm capillos, vel inquantum habet capillos, specificatiuè vera est, non tamē statim sequitur, ergo omnis habens capillos est crispus. Item Christus inquantum homo merebatur, ergo omnis homo meretur nihil valet. Argumētum ergo bene probat, quòd ratio quare efficitur aliquid: non est quia est ens, sed non probat q in isto vel in illo non producatur quidquid habet rationem entis. Sed pro maiori intelligētia argumenti facti vide D. Tho. supra q. 13. art. 5. ad primum vbi docet, q agens vniuocum non est causa vniuersalis totius speciei, quia esset causa sui ipsius, & in eo sensu dicit Arist. quòd generatur Callias & nō homo. At vero producitur de nouo in Callia ipsa species hominis & in hoc sensu solemus dicere, quòd homo generat hominem, & quòd generatur substantia, semper intelligentes in individuo, non vniuersaliter.

DVbitatur secundo. Vtrum cōclusio principalis sit certa secūdùm fidem. D. Augusti. lib. de hæresibus cap. 59. refert hæresim fuisse Seleuci & Hermiæ à quibus Seleuciani & Hermiani hæretici nominati sunt, qui aiebant materiam primam non fuisse creatam à Deo, sed coæternā ipsi, ex qua produxit hęc visibilia. Eundem errorem tribuit Chrysostomus Valentino & Marcioni & Manichæo homilia. 2. super Genesim. Contra quos omnes est veritas catholica, quā sancti doctores ex scriptura & fide confitentur materiam primam, quam Græci Hilam vocāt, productam à Deo in initio temporis. Sic ait August. libro. 1. super Genesim. c. 14. catholica fides præscribit & certissima

A ratio docet, nullarum naturarū materiam esse potuisse nisi ab omnium rerum Deo atque inchoatore creatore. Id ipsum docet lib. 20. contra Faust. ca. 14. & lib. de Genes. contra Manichæos cap. 5. 6. 7. & libro contra Fortun. disputatione prima facit hanc rationem, quia, aliàs Deus non esset omnipotens. & lib. 12. confess. à ca. 3. & Ioan. 1. Omnia per ipsum. Et Psal. 145. Qui fecit cœlum & terram, mare & omnia quæ in eis sunt. Et est definitio Concil. Lateran. habetur cap. Firmiter de summa Trin. Vtramque de nihilo condidit creaturam.

Sed probatur, q materia prima non sit à Deo producta. Nam Aristot. 1. Physi. tex. 34. sequens communem
B philosophorum sententiam dicentium impossibilem esse productionem alicuius rei ex nihilo, ex hoc infert statuendum esse quoddam primum subiectum, quod ipse appellat materiam primam, ex quo omnia fiant, ergo materia prima saltim iuxta mentem Arist. nō est facta à Deo. Respondetur, quòd illud axioma philosophorum ex nihilo nihil fit, in duplici sensu est acceptatum ab Arist. Primò q nihil fit ex nihilo abagente particulari, quod operetur per transmutationem & alterationem subiecti; at respectu agentis vniuersalissimi qui habet pro obiecto ens inquantum ens, Arist. nusquam admisit veritatem illius axiomatis philosophorū. Nota solutionem ad tertium huius articuli.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

236



D TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris: sed creaturæ longè sunt à diuina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum. Io. q. 7. ar. 1. ad 3. Et 1. co. 11. li. in princip.

D ¶ 2 Præterea. Omne quod est per participationē, reducitur ad aliquid per se existens, vt ignitū ad ignē, sicut iam dictum est †. Sed quæcunque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationē alicuius speciei. Quod ex hoc patet, quòd in nullo sensibilium inuenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principijs speciei principia indiuiduātia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, vt per se hominem, & per se equum, & huiusmodi. Et hęc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum. Artī. 1. huius quæst.

¶ 3 Præterea. Sciētiæ & diffinitiones sunt de ipsis
E speciebus, non secundùm quod sunt in particularibus, quia particulariū nō est sciētia, nec diffinitio. Ergo sunt quædā entia quæ sunt entia vel species nō in singularibus. Et hæc dicuntur exēplaria. Ergo idem quod prius.

¶ 4 Præterea. Hoc idem videtur per Diony. qui dicit † 5. cap. de diui. no. quòd ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, & eo quod est per se sapientiam esse. Ca. 5. non remotè à princ.

SED contra est, quòd exēplar est idē quod idea. Sed ideæ (secundum quod Aug. † lib. 83. q. dicit) sunt formæ principales, quæ diuina intelligentia continentur. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum. li. 83. quæstio. q. 46. ante med. tomo. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius euidentiam considerādum est, quòd ad productionē alicuius

Universidad de Deusto
Biblioteca

rei ideo necessarium est exemplar, vt effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exẽplar ad quod inspicit, siue illud sit exemplar ad quod extra intuetur, siue sit exemplar interius mente conceptũ. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducatur, sicut in primum principiũ in diuinam sapientiam, quæ ordinem vniuersi excogitauit, qui in rerũ distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quòd in diuina sapiẽtia sunt rationes omnium rerum: quas supra † diximus ideas, id est formas exemplares in mente diuina existẽtes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen nõ sunt realiter aliud à diuina essentia, prout eius similitudo à diuersis participari potest diuersimodè. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omniũ. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundùm quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundùm eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

Q.15.ar.1

A D primum ergo dicendum, quòd licet creaturæ nõ pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secũdùm suam naturam similitudine speciei, vt homo genitus homini generanti: attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ à Deo, vt domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

A D secundum dicendum, quòd de ratione hominis est quod sit in materia. Et sic non potest inueniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, nõ tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie, sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de alijs sensibilibus.

A D tertium dicendum, quòd licet quælibet scientia, & diffinitio sit solum entium, non tamen oportet quòd res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species vniuersales à particularibus conditionibus: non tamen oportet q̃ vniuersalia præter particularia subsistant vt particularium exemplaria.

A D quartum dicendum, quòd sicut dicit Dionys. † 11. cap. de diui. no. per se vitam, & per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas: non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

cap.11.inter medium & finem.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.

Secunda conclusio. In rebus creatis sunt etiam quædam exemplaria aliorum.

COMMENTARIVM.

HÆC conclusio prima est directè cõtra Platonem asserentem ideas extra Deum subsistẽtes, ad quas intuens Deus operabatur, de qua re supra quæst. 15. dictum est. Conclusio verò D. Tho. est etiam Augustini, qui, quamuis ipse Platonicus fuerit, ait in lib. 83. quæst. quæstione 46. singula sunt creata proprijs rationibus, id est, proprijs exemplaribus, quas rationes vbi arbitrandũ est esse nisi in mente creatoris? Ad nihil enim extra se positum intuebatur Deus, vt constitueret quod constituebat, & oppositum opinari sacrilegium est. Item ratione confirmatur. Quia causa exemplaris est instructio quædam agentis: sed nihil est extra Deũ, quod ipsum instruat, iuxta illud Isai. 40. Quis adiutor, &c. aut quis cõsiliarius eius fuit, & ostendit illi, quis instruxit eum & docuit?

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm Deus sit causa finalis omnium rerum.

Infr. q. 22. ar. 2. 103. art. 2. Et 3. q. 19. ar. 3. ad 3. Et 2. d. 12. art. 1. q. 2. ad 3. Et 3. q. 25. ar. 1. ad 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigẽtis fine. Sed Deus nullo est indigẽs. Ergo non competit sibi agere propter finẽ.

¶ 2 Præterea. Finis generationis & forma generati, & agens non incidunt in idem numero (vt dicitur in † 2. Physic.) Quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

text. 70. tomo 2.

¶ 3 Præterea. Finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

¶ 4 Præterea. Finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens & causa finalis, sequitur q̃ in eo sit prius & posterius. Quod est impossibile.

SED contra est, quod dicitur Prouer. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus.

RESPONDEO dicendum, q̃ omne agens agit propter finem. Alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi à casu. Est autem idem finis agentis & patientis inquãtum huiusmodi, sed aliter & aliter. Vnum enim & idem est quod agens intendit imprimere, & quod patiens intendit recipere. Sunt autẽ quædam quæ simul agunt & patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta: & his conuenit quòd etiã in agendo indendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non conuenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est eius bonitas. Et vnaquæq; creatura intendit consequi suam perfectionem, quę est similitudo perfectionis & bonitatis diuinæ. Sic ergo diuina bonitas est finis rerum omnium.

A D primum ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam nõ est nisi agentis imperfecti: quod natũ est agere & pati. Sed hoc Deo non cõpetit. Et ideo ipse solus est maximè liberalis: quia non agit propter suam vtilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

A D secundum dicendũ, quòd forma generati non est finis generationis, nisi inquãtum est similitudo formæ generantis, quòd suam similitudinem communicare intendit. Aliàs forma generati esset nobilior generante, cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

A D tertium dicendum, q̃ omnia appetunt Deum vt finem, appetendo quodcunque bonum, siue appetitu intelligibili, siue sensibili, siue naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni & appetibilis, nisi secundùm quod participat Dei similitudinẽ.

A D quartum dicendum, quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris & finalis omnium rerum, & materia prima sit ab ipso: sequitur quòd primum omnium rerum

rerum sit vnum secundùm rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundùm rationem, quorum quædam prius cadant in intellectu nostro, quàm alia.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est. Diuina bonitas est finis rerum omnium.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo est dubium graue, Vtrum diuina bonitas non solum sit finis creaturarum, sed etiam diuinæ actionis, quia finis est quod omnia appetunt, sed Deus non appetit suam bonitatem, sed illam communicat, ergo communicatio est finis diuinæ actionis. Antequàm argumenta proponantur nota, q̃ quanuis nomine diuinæ bonitatis posit intelligi & ipsa diuina bonitas in semetipsa, & communicatio & manifestatio eius, sed tamen res est certissima, q̃ manifestatio & cõmunicatio diuinæ bonitatis non potest esse finis præcipuus diuinæ actionis, quia manifestatio bonitatis Dei est aliquid creatum, ac proinde nequit esse finis præcipuus actionis diuinæ. Vide D. Tho. de potentia, q. 3. artic. 15. ad 14. Secundò. nota, quòd nomine actionis diuinæ in præsentia non intelligimus actionẽ Dei transeuntem: nam si qua est actio transiens Dei (de quo dicemus quæst. sequenti) illa cùm sit recepta in creatura producta, habet citra dubium pro fine diuinam bonitatem, sicut & ipsa creatura, de actione ergo diuina immanente nobis est sermo. Tertiò nota, non pertinere ad fidem q̃ diuina bonitas sit finis actionis Dei, nam licet ex testimonio citato in argumẽto Sed contra, manifestum sit Deum operari omnia propter semetipsum tanquàm propter finem, tamen ad saluandam istam fidei veritatem satis fuerit dicere, quòd Deus operatur omnia referẽdo illa in semetipsum tanquàm in vltimũ finem ipsarum creaturarum, vt sit ipse Alpha & O. Apocalypsis 21. & 22. id est, principium & finis.

His suppositis pro parte negatiua arguitur primò. Actio diuina realiter & formaliter est ipsemet Deus: sed bonitas diuina non est finis Dei, ergo neque actio diuina. ¶ Secundò. Si diuina bonitas est finis actionis Dei, sequitur q̃ est causa finalis: at cùm actio diuina sit ipsamet essentia Dei, absurdum est dicere eam habere causam, ergo. Probatur sequela, idem est esse finem, & esse causam finalẽ, ergo. Et confirmatur. Si bonitas diuina est finis actionis Dei, ergo est id cuius gratia Deus habet talem actionem: sed hoc est esse causam finalem diuinæ actionis, quia causalitas finis non est alia quàm esse id, cuius gratia aliquid fit, vt habetur in 2. Physic. text. 29. ergo. ¶ Tertiò id quod habet finem, ordinatur ad ipsum finem, & est propter illum: sed actio diuina non ordinatur ad bonitatem Dei, neque est propter illam, quia realiter & formaliter est idem cum ipsa bonitate, ergo. Et confirmatur. Finis realiter differt ab eo cuius est finis, sed diuina bonitas sola ratione differt ab actione Dei, ergo non est finis eius.

Sed pro sententia contraria affirmatiua sunt etiam valida argumenta. Primum D. Tho. in hoc articulo ad probãdum diuinam bonitatem esse finem rerũ omniũ assumit hanc propositionem, omne agens agit propter finem, ergo intentum D. Thomæ est, quod Deus agit propter finẽ. Rursus, ergo diuina bonitas est finis Dei, prout agens est, & ex cõsequenti finis diuinæ actionis. Et confirmatur. D. Tho. in artic. dicit, q̃ idem est finis agentis & patientis, sed diuina bonitas est finis patiẽtis, nempe creaturæ factæ, ergo etiam est finis Dei agentis. ¶ Secundò. Idem est omnino finis agentis & rei factæ, sed diuina bonitas est finis creaturæ factæ à Deo, ergo. Probatur maior. Finis prius est in intentione agentis, quàm res facta ad ipsum ordinetur, quia res facta ex determinatione agentis refertur ad talem finem, ergo. Et confirmatur. Causa efficiẽs per se subordinatur fini, ergo finis est prima omnium causarũ, ergo omne agẽs inquantum agens, præsupponit finẽ, & operatur propter finem. ¶ Tertiò. Id est finis agentis & eius actionis quod primò mouet ipsum agens ad operandũ, sed diuina bonitas est quæ primò mouet voluntatem Dei ad productionem creaturarum, ergo. Probatur minor. Deus ex summo amore suæ bonitatis voluit seipsum communicare creaturis, & hoc est quod dixit D. Dionys. cap. 4. de diui. nom. quòd diuinis amor nõ permisit Deum esse sine germine. Et confirmatur. Hæc causalis est vera, Quia Deus amauit suam bonitatẽ amore infinito, voluit se communicare creaturis, sed in hac causalitate non importatur alia causalitas præter finalem, ergo diuina bonitas est finis volitionis qua Deus se voluit ad extra communicare.

Pro solutione huius dubij, Caietanus in hoc articulo dicit, q̃ diuina actio potest dupliciter considerari. Vno modo, materialiter & secundum rem: & in hac consideratione est ipsamet Essentia diuina, & nullum habet finem, neq; potest dici, Deum agere propter finem sui, sed propter finem creaturarum, vt autor est D. Tho. supra q. 19. arti. 1. ad primũ. Alio modo sumitur formaliter inquãtum est actio, & hoc modo est finis eius & causa finalis, propter quam Deus agit tanquàm propter finem suum. Hæc doctrina Caiet. est satis consentanea veritati, vt probant argumẽta facta pro parte affirmatiua. Et D. Tho. in hoc articulo, & infra q. 65. art. 2. & q. 103. art. 2. & in 2. d. 1. q. 2. art. 1. præsertim ad vltimum: sed pro eius explicatione nota, q̃ in diuina actione sumpta formaliter duo includuntur, & entitas diuina quæ est intrinseca perfectio, & respectus rationis ad creaturã producendam: qui sanè respectus, licet non constituat actionem diuinã in ratione actionis: est tamen illi intrinsecus, vt quæst. sequenti, artic. 3. explicabitur. Tunc ergo dico, q̃ si diuina actio quantũ ad primum quod includit in se consideretur, bonitas diuina non est causa finalis, neque finis eius, sicut non est causa finalis diuinæ Essentiæ & perfectionis. Cæterum si consideretur, quãtum ad respectum rationis inclusum, verissimè dicit Caiet. quòd diuina bonitas est finis & causa finalis eius, & q̃ destinatur in diuinam bonitatem. Et quidem cùm finis moueat agentẽ non realiter, sed metaphoricè non est necesse, q̃ inter agentem seu eius operationem, & inter finẽ sit realis distinctio: sed sat est distinctio rationis, ita vt agens in sua actione habeat aliquam determinationem à fine per respectũ & ordinem ad effectum producendum, & ad dispositionem mediorum, siue illa determinatio sit secundum modum realem siue rationis: & ita contingit in præsenti, quòd actio diuina à bonitate Dei habet determinationem rationis respectu creaturarum. Cui non placuerit iste modus dicẽdi poterit aliter dicere, quòd diuina bonitas proprie non est causa finalis actionis Dei: est tamen ratio eius. Volo dicere, q̃ quemadmodũ docent Theologi, q̃ immutabilitas diuini esse est ratio æternitatis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

nitatis, quia Deus non esset æternus, nisi esset immutabilis, & si per impossibile distinguerentur realiter in Deo immutabilitas, & æternitas, immutabilitas esset causa æternitatis, ita similiter in præsentia, quòd diuina bonitas est ratio actionis diuinæ productiuæ creaturarum, ita quòd si realiter distinguerẽtur, diuina bonitas esset causa finalis huius actionis. Ex hoc sequitur q̃ ista propositio, Deus agit propter suam bonitatem, est vera, si dictio (propter) importet rationem finalizandi, & non causam finalem, qui sensus non est improprius. Hæc autem propositio, actio diuina ordinatur ad bonitatem Dei, est falsa: si procedamus in hac secunda explicatione doctrinæ Caiet. quia hæc propositio denotat habitudinem effectus ad causam finalem. Ex his restant soluta argumenta vtriusque partis.

Circa rationem D. Thomæ notandum primò, quòd agentia imperfecta vocat S. Doctor hic, omnia agẽtia præter primũ agens, sed non appellat imperfecta, quia secundum suam speciem habeat defectum: nam homo generans hominem, perfectum agens est secũdum suã speciem: sed vocat imperfecta, quia in ratione agẽtium in communi nõ habent esse in actu omnino, sed simul sunt in potentia. Et hæc sunt in duplici differẽtia: quædam enim agendo repatiuntur ab his, in quæ agunt eò quod est materia communis agenti & patienti. Et hæc receptio non est perfectio agentis: quædam verò sunt quæ non repatiuntur ab ipsis in quæ agunt, quia talia agentia non habent materiam, vel habent alterius rationis, vt angeli & cœli. ¶ Circa eandem rationẽ nota secundò, q̃ omnia hæc agentia agunt propter finem acquirendum: nam agentia corruptibilia agunt, vt se conseruent secundum propriã speciem: incorruptibilia verò agunt vt conseruẽt suã perfectionẽ, scilicet assimilationem ad primam causam in eo quod operantur, cũ illius influxu qui omnia fecit. Itaque perficiuntur talia agẽtia, quia cùm agunt recipiũt non solum esse, sed etiã operari actu, quod distinguitur in eis ab essentia.

Circa solutionem ad secundum lege Caietanum, sed nota breuiter, quòd duplex est finis in actione: alter est finis operis, & est ille ad quem opus sua natura immediatè refertur. v. g. in ædificatione domus habitatio commoda est finis operis. Alter finis est operantis, & est ille quem principaliter operans intendit, vt vtilitas propria ædificationis domus. Sed tria sunt notanda. Primum, quòd finis operis subordinatur fini operantis, habetq; proinde rationem medij respectu eius. Secundò notandũ, q̃ aliquãdo finis operis potest esse bonũ separatum & extraneũ ab operante: finis verò operantis in vniuersum est bonum & perfectio ipsius operantis, vt constat in exemplo posito. Et in nostro proposito finis operis in creatione est bonum proprium creaturarum: finis verò operantis est ipsamet Dei bonitas. Tertiò notandũ, q̃ Deus inquãtum agens, ita agit propter suam bonitatẽ, q̃ non intendit illam acquirere, aut conseruare, vel augere: sed extendere & communicare creaturis. Et idcirco nulla est in Deo imperfectio, quod operetur propter suam bonitatem. Omnia autem agentia naturalia operantur, vel ad acquirendum, vel ad conseruandum perfectionem propriam, in quo attẽditur aliqua imperfectio in illis. Lege D. Tho. in 1. dist. 1. q. 2. art. 1. & Ferrar. 3. contra gentes, capit. 17. ¶ Nota eandem solutionem vbi D. Tho. dicit, quòd forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generãtis. Deinde notandũ, q̃ generatio dupliciter considerari potest, vno modo vt est via quędam ad esse. Et sic eius finis est terminus, scilicet generatum & forma generati. Alio modo consideratur generatio, vt est actio ab agente proueniẽs: & sic finis eius est non absolutè forma geniti, sed quatenus per eam assimilatur genitum agenti. Primo modo, forma geniti coincidit cum fine generationis passiuæ. Secundo verò modo, finis generationis coincidit cum forma generantis. Et sic verum est, q̃ omne agẽs operatur propter seipsum, vel conseruandum, vel cõmunicandum, princi palius quàm propter rem ipsam factam & eius formã absolutè. Hactenus de hac quæstione. 44.

QVÆSTIO XLV.
De modo emanationis rerum à primo principio.

DEINDE quæritur de Modo emanationis rerum à primo principio: qui dicitur creatio. De qua quæruntur octo.

DIuus Thomas in quæstione præcedenti diffinit omnia entia procedere à Deo, tanquàm à causa effectrice, at non explicuit quo genere actionis ab ipso procederent. In hac autem quæst. 45. docet & probat omnia procedere à Deo per creationẽ.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm creare sit ex nihilo aliquid facere.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd creare nõ sit ex nihilo aliquid facere: dicit enim Augustinus cõtra aduersariũ legis & prophetarũ. Facere est quod omnino non erat: creare verò est ex eo quod iam erat, educendo aliquid constituere.

¶ 2 Præterea. Nobilitas actionis & motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio, quæ ex bono in bonum est, & ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio: & prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

¶ 3 Præterea. Hæc prępositio, ex, importat habitudinẽ alicuius causæ & maximè materialis: sicut cùm dicimus quòd statua fit ex ære. Sed nihil nõ potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

SED contra est, quod super illud Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum, &c. dicit glo. † quòd creare est aliquid ex nihilo facere.

RESPONDEO dicẽdum, quòd (sicut supra dictum est *) non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationẽ totius entis à causa vniuersali, quæ est Deus: & hanc quidem emanationẽ designamus nomine creationis. Quod autẽ procedit secundum emanationem particularem, nõ præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, nõ fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, & album ex non albo.

albo. Vnde si cõsideretur emanatio totius entis vniuersalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo: ita creatio quę est emanatio totius esse, est ex non ente: quod est nihil.

AD primum ergo dicẽdum, quòd Augustinus æquiuocè vtitur nomine creationis secundùm quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, vt cùm dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est *.

AD secundum dicendum, quòd mutationes accipiunt speciem & dignitatem non à termino à quo, sed à termino ad quem. Tantò ergo perfectior & prior est aliqua mutatio, quantò terminus ad quem illius mutationis est nobilior & prior, licet terminus à quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior & prior quàm alteratio, propter hoc quòd forma substantialis est nobilior, quàm forma accidentalis: tamen priuatio substantialis formæ, quæ est terminus à quo in generatione, est imperfectior quàm contrarium, quod est terminus à quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior & prior quàm generatio & alteratio, quia terminus ad quẽ est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur vt terminus à quo, est simpliciter non ens.

AD tertium dicendum, quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hęc propositio, ex, non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cùm dicitur, ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quòd hæc prępositio, ex, potest inclu dere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, & ostenditur ordo eius quod est ad nõ esse præcedens. Si verò negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, & est sensus: Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo: sicut si dicatur, ille loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et vtroque modo verificatur cùm dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc prępositio, ex, importat ordinem, vt dictũ est. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis quæ negatur.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa conclusionem huius articuli. Vtrùm ratio eius sit bona? Et videtur quòd nõ. Primò, videtur enim ratio pro eodem accipere emanationem totius entis ab vniuersali causa, & creationem: sed hoc videtur falsum, si loquatur de creatione vt est ex nihilo facere, ergo. Probatur minor. Aristot. nouit emanationem rerum, & tamen posuit æternam & non secundum ordinẽ esse post non esse, ergo creare speciali modo acceptum nõ est idem cum emanatione totius entis, aut non est ex nihilo, vt S. Tho. ait in hoc articulo: & explicat ad tertium. ¶ Secundò. Sequeretur posse demonstrari, q̃ mundus cœperit, quod S. Tho. negat in quæst. 46. artic. 2. in corpore, ait enim, quod sola fide tenetur mũdum incepisse. Sequela probatur. Emanatio totius entis à prima causa demonstratur, vt patet quæst. 44. artic. 1. in corpore, sed ex ipsa emanatione statim infert S. Thom. creationem, ergo.

Pro solutione horum argumentorum, & ne nominum æquiuocatione falli contingat, explicandæ sunt acceptiones creationis. Tripliciter enim sumi solet. Primò generaliter pro cuiuscunque rei productione præsertim substantiali: & sic D. August. lib. de fide & symbolo artic. 4. dicit, quòd creare apud Latinos idem est, quòd generare. In quo sensu Ecclesiast. 24. Sapientia diuina dicitur ante secula creata, id est, genita. Apud Græcos autem, vt testatur ibidem Augustinus & Hieronymus sup. cap. 4. ad Galat. nõ est idem q̃ generare, sed idem pollet quod condere. Secunda acceptio est, vt creare sit idem quòd euehere rem aliquam præexistentem ad altiorem statum. Et dicitur in hoc sensu aliquis creari in episcopum. D. Augustinus loco citato, arti. 1. Psal. 32. Ipse dixit & facta sunt, &c. dicit, quòd creare regenerationis est, & ob id scripturæ sacræ hominem iustificari, dicunt creari, iuxta illud ad Ephes. capite. 2. Creati in operibus bonis in Christo Iesu. In eodem sensu exponit locum istum Pauli. B. Hieronymus ad Galatas. 2. supra illa verba, Nos natura Iudæi. Et refert verba D. Pauli ad Ephes. cap. 2. Eramus natura filij iræ. Vbi obiter animaduertendum est, ideò hominẽ qui iustificatur dici creari in bonis operibus, quia sicut creatio materialis fit nullo præsupposito subiecto, ex cuius potentia educatur id quod creatur: ita in creatione spirituali, in qua homo ex peccatore fit iustus, & ex veteri homine resurgit noua creatura, nullum præsupponitur meritum, propter quod iustificetur, sed omnia sunt à Deo, à quo omne bonũ procedit. Tertia acceptio quæ magis propria est & vsitata, hæc est, q̃ creare sit ex nihilo aliquid facere, hęc acceptio familiaris est omnibus Theologis, quã hauserunt ex Magistro sent. in 2. d. 1. & ex August. lib. 12. de ciuit. cap. 25. Et quidem priscis philosophis hæc acceptio nõ fuit ignota: nam referẽte Iustino martyre in admonitorio cõtra gentes Plato distinguit inter creatorẽ & opificem, q̃ creator ex nihilo producit rem: opifex verò qui ex materia subiecta rem operatur. In hac ergo acceptione sumitur creatio in præsentia, & ita S. Tho. loquitur hic de creatione prout est ex nihilo aliquid fieri, ex nihilo, id est, nõ ex aliquo tãquàm ex materia aut subiecto, siue sit ordo positiuus sic vt præcesserit nõ esse ipsum esse, siue nõ, vtroq; enim modo est creare. Vnde in solutione ad tertiũ, nõ oportet intelligere, q̃ necessariò sit ordo affirmatus ad rationẽ creationis, sed si fuerit, erit creatio. Et etiã si nõ fuerit, erit creatio, dummodo sit fieri ex non aliquo, & per hoc patet ad obiecta. Ex hoc colligitur, duplex diffinitio creationis sic acceptæ. Altera est, quòd est productio entis in quantum ens, cuius definitionis explicatio patet ex his quæ diximus præcedenti q. artic. 2. Altera diffinitio est q̃ creare est ex nihilo aliquid producere. Et notandũ est, quòd dictio, Ex, in hac diffinitione potest denotare ordinẽ successionis inter nihil & aliquid. Nam secundũ Arist. 5. Met. tex. 29. ly ex, quãdoq; importat ordinẽ successionis, vt cũ dicimus, quod ex mane fit meridies. Secunda interpretatio est posita supra, scilicet quòd ex nihilo idẽ sit, quod ex nõ aliquo subiecto. Et hæc intelligentia magis consentanea est, quia si Deus ab æterno creasset mundũ, quod fuit possibile, vt dicetur quæstione sequenti, saluaretur essentia creationis, eo quod mundus ex nullo subiecto producebatur, & tamen nulla reperiretur successio ordinis inter non esse & esse. Vide solutionem ad tertium D. Thomæ.

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS II.

¶Vtrũ Deus possit aliquid creare.

239 2.d.1.q.1. artt.2.&3. & di 37.q. 1.art.2. Et 2.con c.6. 15.& 16. Et po.q.3. arg.16.cor. † tex. 34.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur,quòd Deus nõ possit aliquid creare. Quia secundum Philosophum † 1. Physi. antiqui philosophi acceperunt vt communem conceptionem animi,ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad cõtraria primorum principiorũ:vtpote q̃ Deus faciat quòd totum nõ sit maius sua parte,vel q̃ affirmatio & negatio sint simul vera: ergo Deus nõ potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

¶ 2 Præterea. Si creare est aliquid ex nihilo facere:ergo creari est aliquid fieri, sed omne fieri est mutari:ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, vt † patet per diffinitionem motus. Nam motus est actus existentis in potentia: ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

lib. 3. Phy. tex. 6. to. 2

¶ 3 Præterea. Quod factũ est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat & factum sit: quia in permanẽtibus quod fit non est,quod autem factum est iam est: simul ergo aliquid esset & non esset.Ergo si aliquid fit, fieri eius præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse,nisi præexistat subiectum in quo sui tẽtetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

¶ 4 Præterea. Infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens & nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

SED contra est quod dicitur Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram, vbi dicit glos. † quòd creare est aliquid ex nihilo facere.

habetur ex Beda super hunc locũ.

RESPONDEO dicendum, q̃ non solum non est impossibile à Deo aliquid creari, sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, vt ex præmissis habetur †. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo,illud ex quo facit,præsupponitur actioni eius, & non producitur per ipsam actionẽ. Sicut artifex operatur ex rebus naturalibus vt ex ligno & ære, quæ per artis actionem non causantur,sed causantur per actionem naturæ.Sed & ipsa natura causat res naturales quantum ad formã, sed præsupponit materiã. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur q̃ illud præsuppositum nõ esset causatũ ab ipso. Ostensum est autem supra *, quòd nihil potest esse in entibus quod non fit à Deo,qui est causa vniuersalis totius esse. Vnde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in esse producit.

q. præced. artic. 1.

Q. præced. art. 1. & 2.

AD primum ergo dicendũ, q̃ antiqui Philosophi, sicut supra dictum est *,non considerauerunt,nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione.Et secundum hoc erat eorum cõmunis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab vniuersali rerum principio.

q. præced. artic. 2.

AD secundum dicendum,quòd creatio nõ est mutatio nisi secundum modum intelligendi tãtum. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc, & prius. Nam quãdoque est idẽ ens actualiter se habens nunc & prius, sicut in motibus secũdum quantitatem & qualitatem. Quandoque verò est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam cuius est subiectũ materia, sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non

A potest accipi aliquid idẽ aliter se habens nunc & prius, nisi secundum intellectum tantum: sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, & postea esse. Sed cùm actio & passio conueniant in substantia motus, & differant solum secundum habitudines diuersas, vt dicitur in * 3. Physic. oportet quòd subtracto motu non remaneant nisi diuersæ habitudines in creante & creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi,vt dictum est, creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur, quòd creare est ex nihilo aliquid facere, quanuis facere & fieri magis in hoc conueniant quàm mutare & mutari: quia facere & fieri important habitudinem causæ ad effectum, & effectus ad causam: sed mutationem ex consequenti.

lib. 3. Phy. tex. 1. & 2. text.

B AD tertium dicendum, quòd in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri & factum esse, siue talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur & illuminatum est,) siue non sit terminus motus, sicut simul formatur verbũ in corde & formatũ est. Et in his quod fit est, cùm dicitur fieri. Sed significatur ab alio esse, & prius non fuisse. Vnde cùm creatio sit sine motu: simul aliquid creatur & creatũ est.

C AD quartum dicendum, quòd obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum & ens. Quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio, ex eo quod creatio significatur vt quædam mutatio inter duos terminos existens.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Nõ solũ potest Deus aliquid creare, verum necesse est omnia à Deo esse creata.

COMMENTARIVM.

CONclusio huius articuli est certa secundum fidem. Patet ex symbolis. Et capit. Firmiter. Notandum tamen est circa illam, quòd cum ait D. Tho. omnia esse creata à Deo, non sic est accipiendum quasi quodlibet indiuiduum in particulari sit secũdum se immediate creatum; nam Adam ex limo terræ factus est, non per creationem ex nihilo, sed sensus est, quòd mediate vel immediatè cuncta ex nihilo produxit, quia res omnes, vel productæ sunt ex nihilo per creationem, vel ex materia, quæ à Deo per creationem processit. Itaque res omnis quantum ad aliquam partẽ essentialem sui nempe materiam, habet esse per creationem. Hæc intelligentia est D. Augustin. in lib. de fide, & symbolo cap. 2. Hanc conclusionem negant illi, quos materiam primã negant esse factam à Deo, inter quos recensetur Plato à Magistro in 2. senten. dist. 1. 2. Et contra quos eleganter disputat D. Basilius homil. 1. 2. Et tertio Exameron. Et D. Chrysost. hom. 2. & 3. in Genesim.

lib. 3. Phy. tex. 1. & 2. text.

D

E

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm creatio sit aliquid in creatura.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd creatio nõ sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passiuè accepta attribuitur creaturę,ita creatio actiuè accepta attribuitur creatori: sed creatio actiuè accepta non est aliquid in creatore. Quia si sic, sequeretur quòd in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passiuè accepta non est aliquid in creatura.

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea. Nihil est medium inter creatorem & creaturam. Sed creatio significatur vt medium inter vtrunque. Non enim est creator (cùm non sit æterna) neque creatura: quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, & sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

A

¶ 3 Præterea. Si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quòd sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis, & sic idem esset subiectum creationis & terminus. Quod est impossibile. Quia subiectũ prius accidente, & conseruat accidens. Terminus autem posteriùs est actione & passione, cuius est terminus: & eo existente cessat actio & passio: igitur ipsa creatio non est aliqua res.

B

SED contra, maius est fieri aliquid secundùm totam substantiam, quàm secũdum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundùm quid, qua fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundùm totam substantiam est aliquid in creato.

RESPONDEO dicendum, quòd creatio ponit aliquid in creato secundùm relationem tantum, quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entiũ. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causa vniuersali omnium entium, quæ est Deus. Vnde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione & passione, nihil remanet nisi relatio, vt dictum est †. Vnde relinquitur, quòd creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, vt ad principium sui esse: sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

C

AD primum ergo dicendum, quòd creatio actiuè significata significat actionem diuinam, quæ est eius essentia, cum relatione ad creaturã. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm rationẽ tantum. Relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, vt supra dictum est †, cùm de diuin. no. ageretur.

D

AD secundum dicendum, quòd quia creatio significatur vt mutatio, sicut dictum est †: mutatio autem media quo dammodo est inter mouens & motum, ideo etiam creatio significatur vt media inter creatorem & creaturam. Tamen creatio passiuè accepta est in creatura, & est creatura. Neque tamen oportet quòd alia creatione creetur. Quia relationes (cum hoc ipsum q̃ sunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas, sicut etiam supra dictum est *, cum de æqualitate personarum ageretur.

E

AD tertium dicendum, quòd creationis, secundùm quod significatur vt mutatio, creatura est terminus. Sed secundùm quod verè est relatio, creatura est eius subiectum, & prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti, ad quod dicitur quòd est principium creaturæ. Neque tamen oportet, quod quandiu creatura fit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam nouitate seu inceptione.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Creatio ponit aliquid in creatura secundum relationem tantum. Ratio est. Quia Deus creat res sine motu, at subtracto motu ab actione & passione nihil remanet nisi relatio, ergo.

Secunda conclusio ad primum. Creatio ex parte Dei significat actionem diuinam, quæ est eius essentia cum relatione rationis ad creaturam.

Tertia conclusio ad tertium. Creatura non semper quòd habet esse in rerum natura dicitur propriè creari. Ratio est. Quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem cum quadam nouitate seu inceptione.

COMMENTARIVM.

NOtandum est hic, quòd creatio potest accipi & actiuè & passiuè. D. Thomas in corpore articuli & in prima conclusione loquitur de creatione sumpta passiuè, in secunda vero conclusione loquitur de creatione actiuè considerata. Sed quoniam actio ordine naturæ præcedit passionem, nos prius examinabimus secundam conclusionem.

CIrca quam est primum dubium. Vtrum creatio actiuè sumpta sit actio transiens in Deo, vel potius immanens. Et probatur primò illam esse transeuntem, ex D. Tho. in articulo, vbi distinguens cum Aristot. 9. Metaphy. textu. 16. actionem in transeuntem & immanentem, dicit quod vtraque competit Deo: & subiungit productionem creaturarum esse actionem Dei transeuntem. ¶ Secundò, D. Thomas supra quæst. 25. artic. 1. ad quartum, dicit esse probabile, quod in Deo præter intellectum & voluntatem est alia potentia executiua ad creandum; ad conseruandum & immutandum omnes res. Quo supposito sic argumentor, operatio illius potentiæ executiuæ non est immanens sed transiens: nam ad actiones Dei immanentes satis sunt intellectus & voluntas, at creatio est operatio huius potẽtiæ executiuæ, ergo &c. Et confirmatur. Executio imperij diuini intellectus & voluntatis est actio transiens in externam materiam, sicut executio imperij nostri intellectus circa rem agẽdam: sed creatio est executio diuini imperij, ergo. ¶ Tertiò: Actio immanẽs nullum habet effectum aut terminum realem proprium sibi extra potentiam agentis, quia vt Aristot. loco citato dicit, est perfectio agentis, sed creatio habet terminum realem sibi proprium extra potentiam diuinam: terminatur enim per se ad creaturam; ergo non est actio immanens, sed transiens. ¶ Quartò. Omnis operatio immanens Dei est æterna in Deo, quia est ipsamet diuina perfectio, sed creatio non ab æterno sed in tempore Deo competit, quia secundùm fidem Deus non ab æterno, sed in tempore creauit mundum, ergo.

In hoc dubio Aureolus & Gregorius Arim. citati à Capreolo in 2. senten. distin. 1. quæst. 1. in argumentis contra primam conclusionem, dicunt creationem esse actionem Dei transeuntem, quæ non identificatur cum diuina Essentia, sed subiectiuè est in creatura. Caietanus supra quæst. 25. artic. 1. censet probabile, quòd creatio est actio Dei transiens, quæ tamen non est subiectiuè in creatura, sed identificatur cum diuina Essentia. Opinatur etiã Caietanus, quod inuniuersum

omnis

Universidad de Deusto
Biblioteca

omnis operatio transiens subiectatur in potentia agentis, & non in passo, de qua re agitur in 3. Physicor. circa textum 18.

PRO decisione huius dubij sit prima conclusio. Creatio non est actio transiens habens esse subiectiuè in creatura & inuniuersum nulla reperitur actio trãsiens Dei quæ in creatura subiectetur. Hæc est contra Aureolum & Greg. sed est expressa sententia D.Tho.2.cõtra gent.ca.23.in ratione quarta & ca.25. Et probatur primo. Si creatio est actio transiens subiectata in creatura, sequitur quòd est actio media inter Deum & creaturã: sed est impossibile quòd inter creaturam & creatorem reperiatur aliquod medium, vt dicit D. Thomas in argumento secundo huius articuli, ergo. Probatur sequela. Nam omnis actio trãsiens, quæ subiectatur in passo, est medium inter agens & patiens, quia mediante illa actione agens producit effectum in passo, ergo. Et confirmatur. Diuina virtus immediatè adest effectui, ergo per seipsam immediatè producit effectum, & non per aliquam actionem mediã. Secũdò probatur. Operatio transiens est actualitas quædam & complementum potentiæ actiuæ operantis, sed est impossibile quòd actiua potẽtia Dei habeat suam actualitatem & complementum in creatura: quoniam aliàs penderet à creatura, ergo est impossibile, quòd creatio sit actio Dei transiens subiectata in creatura. ¶ Sed dicet quis. Si Deus immediatè moueret cœlum, motus cœlestis esset operatio Dei transiens, & probatur hoc, nam actio transiens non est aliud quàm motus prout exit ab agente, ergo ille motus cœlestis prout exiret à Deo immediatè, esset operatio transiens. Respondetur, quòd ad rationem operationis transeuntis nõ satis est quòd motus respiciat agens, sicut effectus respicit suam causam: sed requiritur quòd respiciat ipsum, sicut actualitas & complementum eius. Cæterum motus ille cœlestis respiceret Deum sicut causam sui, non tamẽ esset actualitas & complementum diuinæ potentiæ, & ex consequenti esset quidem effectus Dei, sed nõ operatio transiens. Vltimò probatur. Nam ex oppositasenten tia sequitur quòd potentia Dei creatiua non solum sit principium effectus vel creaturæ, sed etiã actionis, consequens aduersatur D.Tho. supra quæst.25. artic.1. ad tertium. Probatur sequela. Nam si creatio est actio Dei trãsiens subiectata in creatura, ex necessitate debet esse effectus diuinæ potentiæ.

Secunda conclusio. Creatio non est actio transiens Dei identificata cum ipsa Dei potentia. Ista conclusio non habetur expressa in doctrina D. Tho. colligitur tamen ex locis citatis in præcedenti conclusione. Et illam docet Ferr.2.cont.gen.c.1. & 16. & 23. Et probatur. Si creatio est actio transiens identificata cum essentia Dei, sequitur q̃ sit perfectio intrinseca ipsius Dei. Consequens autẽ est falsum, ergo. Sequela est ẽuidens. Probatur minor dupliciter. Primò, quia sequeretur q̃ aliqua perfectio Dei adueniret illi ex tẽpore, quia mutaretur substantia Dei. Probatur sequela. Creatio, quæ essentialiter est actio transiens, nõ potest esse nisi quando actu transit in effectum ad extra; quia natura actionis transeuntis est quòd transeat in effectum extra potentiam, ergo si creatio essentialiter est actio transiens, non est in Deo nisi quãdo actu transit in creaturam ad extra. Secundò probatur illa minor. Nam siue creatio ab æterno siue ex tempore conueniat Deo, illud tamẽ sequitur, quòd aliqua perfectio cõueniat Deo, quæ potuit non conuenire: hoc autem est falsissimũ, ergo &c. Probatur sequela. Creatio quæ est actio transiens potuit non competere Deo, sed creatio iuxta oppositam sententiam est actio transiens identificata cum diuina Essentia, estq̃; perfectio ipsius Dei, ergo &c. Huic argumento non aliter responderi potest, quàm si dicamus cum Caietano supra quæst.19.art.2. quòd non inconuenit vt aliqua perfectio libera sit in Deo, quæ potuit non esse in illo. Sed hæc solutio euidentissimè confutata est in illo loco. Hoc argumentum ostendit conclusionem nostram esse verissimam.

Tertia conclusio. Creatio essentialiter & formaliter est actio Dei immanens: habet tamẽ modum actionis transeuntis, & potest cum proprietate appellari actio virtualiter transiens. Hæc conclusio colligitur ex Ferr. locis citatis, & ex Capreolo vbi suprà. Prima pars colligitur ex præcedentibus conclusionibus apertè. Nam creatio est actio Dei, sed non est actio transiens, ergo immanens. Maior asseritur hic ad primum, & est euidens. Sed rogabis quæ nam actio diuina est creatio? Respondetur, quòd est operatio practica intellectus diuini, seu alijs verbis, est imperium diuini intellectus, quod Gen.1. explicatur per illud verbum, Fiat, etenim dicere diuinum est imperare & facere, iuxta illud Psal. 36. Ipse dixit, & facta sunt, ipse mandauit, &c. Secunda pars conclusionis probatur. Actio transiens hoc habet sibi proprium, quòd transit in effectũ extra potẽtiam, sed hæc actio Dei immanens quæ est creatio, transit in effectum extra potẽtiam diuinam, habet ergo modum actionis transeuntis. Tertia pars conclusionis probatur. Quoniam illa actio Dei, quæ est formaliter immanens, ex sua virtute habet proprium effectum ad extra producere, ergo est virtualiter transiens. v.g. Si Deus conferret virtutem meæ visioni vt seipsa produceret ignem, mea visio esset formaliter actio immanens, virtualiter tamen esset actio transiens.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicitur quòd D. Thomas est intelligendus iuxta tertiam conclusionem, quòd loquitur de actione transeunte, non formaliter, sed virtualiter. ¶ Ad secundum respondetur, quòd D. Thomas in illa solutione ad quartum; quando cõstituit in Deo potentiam executiuam distinctam à voluntate & intellectu, non loquebatur ex propria sententia: sententiam autem propriã explicuit in secunda solutione illius argumenti quarti, cùm docet, quòd potentia executiua in Deo nõ est alia potentia ab intellectu & voluntate, & ex consequenti eius operatio est actio simpliciter immanens, sicut operatio intellectus & voluntatis. Lege aliam solutionem in Ferrar.2.cont.gent.cap.1. prope finem. Ad confirmationem respondetur, quòd imperium diuini absq; aliqua media actione executiua fortitur proprium effectum propter eminentem virtutem suam. ¶ Ad tertium respõdetur, quòd actio, quæ est formaliter immanens & virtualiter est trãsiens, infert effectum ad extra, atque si esset actio purè transiens, creatio autem est virtualiter transiens & formaliter immanens.

DVbitatur secũdò pro solutione quarti argumẽti, Vtrùm creatio sit ab æterno in Deo. Et pars affirmatiua probatur primò. Creatio vt constat ex dictis est essentialiter actio immanens Dei, sed omnis actio immanens Dei est in ipso æterna, ergo. Et confirmatur ex Diuo Thoma hic ad primum dicente, quòd creatio est ipsamet Essentia Dei, ergo est æterna. ¶ Secundò. Creatio actiua (vt diximus circa tertiã conclusionem dubij præcedentis) est diuinum dicere & imperare, sed diuinum dicere est æternum in Deo, nam illud verbum, Fiat, de quo Genes. 1. ab æterno fuit in Deo, ergo etiam creatio est ab ęterno in Deo. ¶ Tertiò. Vel actioni diuinæ deest aliqua perfectio vt habeat rationem creationis, vel nulla defuit perfectio ab æterno. Si primum, sequitur quòd in tempore perficitur actio diuina, quod est impossibile, si secundum: ergo ab æterno habuit perfectam rationem creationis. Si quispiam dixerit quòd in tempore acquirit respectum rationis ad creaturas. ¶ Arguitur quartò contra hoc. Operatio diuina nullam acquirit virtutem per illum respectum rationis, ergo impertinens est ille respectus ad rationem creationis. Et confirmatur primò. Ille respectus non præcedit passiuam creationem creaturæ, sed potius concomitatur illam, ergo non pertinet intrinsece ad rationem creationis actiuæ. Patet consequentia. Quia quicquid pertinet intrinsece ad actionem, præcedit ordine naturæ passionem. Confirmatur secundò. Creatio est operatio Dei realis independens ab operatione nostri intellectus, sed ille respectus rationis pendet intrinsece à consideratione intellectus, quia est ens rationis, ergo non pertinet per se ad creationem.

In hoc dubio sunt tres sententiæ. Prima est Gregorij & Aureoli vbi supra asserentium creationẽ esse operationem Dei transeuntem, quæ nullo modo habuit esse ab æterno, sed in tempore. Sed hæc opinio satis est confutata in prima conclusione dubij præcedentis. Et præterea vt animaduertit Capreolus vbi supra soluendo argumenta Aureoli contra primam conclusionem, hæc sententia non effugit difficultatem propositam. ¶ Secunda sententia est Alberti Magni supra cap.4. D. Dionysij libro de cœlesti Hierarchia. Circa secundum dubium, vbi dicit quòd Deus ab æterno creat res, sed res non sunt ab æterno creatæ. Ista sententia videtur falsa, & arguitur primò contra illam Deus ab æterno creat res, ergo res ab æterno sunt creatæ, cõsequens aduersatur fidei, ergo. Probatur consequentia. Posita actione in actu necessario ponitur passio in actu, ergo si Deus ab æterno creauit, creaturæ actu sunt ab æterno. Secundò arguitur. Creare idem pollet quòd producere rem ex nihilo, sed non potest concedi quòd Deus ab æterno res producit ex nihilo, ergo nec concedendum est quòd ab æterno creat res. ¶ Tertia sententia est D.Tho.2.cont.gen.c.35. & expressiùs de potẽtia, q.3.artic.17.ad 26. & 30. Pro cuius intelligentia nota quòd de creatione dupliciter possumus loqui; Primò considerando illam secundum rem; Secundò attendendo ad modum quo à nobis concipitur & significatur. Hoc supposito sit.

Prima conclusio. Creatio, si de re ipsa loquamur, citra dubium est operatio Dei æterna. Probatur, quoniã creatio secundum rem est operatio practica diuini intellectus, quam explicuimus dubio præcedenti circa tertiam conclusionẽ, at illa operatio æterna est in Deo. Hoc etiam probatur efficacissimè duobus primis argumentis in dubio propositis.

Secunda conclusio. Si creatio consideretur secũdùm quod à nobis concipitur & significatur, non potest à nobis appellari æterna. Probatur, quia creatio concipitur à nobis per modum actionis transeuntis, sed actio transiens non potest esse nisi actu transeat in effectum ad extra, ergo creatio vt à nobis concipitur, non est ab æterno, sed in tẽpore, quo primùm res creatæ sunt. Ad hanc rationem reducitur ratio D.Tho. quæ habetur in solutione citata ad tertium argumentũ. Ex his restant soluta duo priora argumenta. ¶ Ad tertiũ argumẽtum respondetur, quòd actio diuina ab æterno habuit totũ complementũ necessariũ vt secundùm rem & essentialiter esset creatio, non autem habuit omne complementum necessariũ vt dicatur creatio ab æterno si consideretur secundùm modum quo à nobis concipitur. Sed rogat quis. Si operatio diuina habet ab ęterno omnem actualitatẽ requisitã ad essentiam creationis, quare ab æterno non sequitur effectus? Etenim posita actione in omni suo cõplemento & actualiter, naturaliter consequitur effectus. Et confirmatur. Creatio non est reuera causatiua effectus, sed est ipsamet actualis productio effectus, ergo non stat q̃ ab æterno sit creatio secũdùm rem, vt diximus, & q̃ nõ sit productio actualis creaturarũ. Sed respõdetur, q̃ creatio cum sit actio libera Dei non sortitur effectum nisi iuxta dispositionem diuinę, voluntatis, & in hoc apparet virtus actionis diuinæ quòd nõ solùm producit effectum sed producit illum loco & tempore dispositò à diuina voluntate. Sed est notandum hoc esse peculiare in actione diuina quòd stante in toto suo complemento & vltima actualitate non sequitur statim effectus. Et ratio est. Quoniam potentia & operatio diuina suam actualitatẽ & cõplementum vltimum non habet intrinsece per ordinem ad aliquem effectum. Nam si Deus decreuisset non producere aliquam creaturam, eius potentia & actio haberet omnẽ actualitatẽ quam modo habet, & esset in omni cõplemento in quo modo est: sed tamen diuina operatio propter suam infinitatẽ potest extendi per liberam Dei voluntatem, vt fit actualis productio creaturarũ. Ex quo colligitur quòd diuina operatio nullum habet effectum nisi iuxta determinationem diuinæ voluntatis. Cæterum in alijs causis extra Deum vltima actualitas operationis habet intrinsecam habitudinem ad effectum. Vnde non stat quòd ipsa operatio sit in vltima actualitate, & quòd non sequatur statim effectus. ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quòd respectus rationis ad creaturam non constituit intrinsece actionem diuinam in ratione creationis, quinpotius concomitatur ipsam creationem vt probat quartũ argumentum & docet D.Thomas supra quæst.13.artic.7. ad 3. Sed nihilominus creatio non potest à nobis concipi in ratione creationis, nisi cum isto respectu quia concipitur à nobis per modum actionis transeuntis. Gabriel in 2.dist.5.quæst.1.dicit in creatione non reperiri aliquem respectum rationis ad creaturas. Et probat secunda confirmatione quarti argumẽti nostri huius dubij. Cæterum hoc argumentum vt plurimum conuincit, quòd respectus rationis ad creaturas non est de ratione intrinseca creationis, quod ego libenter admitto, non tamen probat, quòd posit à nobis concipi creatio in ratione creationis sine illo respectu. Aliqui autores, quorum nouissimus est Michael de Palacios in 1.dist. 29. & 30. docent, quòd respectus quem importat creatio actiua ad creaturas est relatio realis in Deo. Sed quàm sit falsa hæc sententia ostẽdimus supra quæstione 13. articulo 7.

Universidad de Deusto
Biblioteca

DVbitatur tertiò circa primam cõclusionem articuli. Vtrum relatio realis, quam ponit in creatura creatio passiua, sit relatio transcendentalis, an prædicamentalis. ¶ Scotus in 2.d.1.q.4.& 5. docet illam esse transcendentalem & quòd non distinguatur realiter aut formaliter à creatura. Dominus Caietanus econtra docet in hoc articulo esse relationem prædicamentalem realiter distinctam tanquam res à re à substantia creaturæ.

Sed pro solutione dico primò. Creatura vtraque relatione refertur ad creatorem & transcẽdentali & prædicamentali. Primum horũ probatur. Omnis effectus refertur relatione transcendentali ad causam à qua intrinsecè pendet vt scientia transcendentali ordine refertur ad scibile, sed creatura per se & intrinsece pendet à creatore sicut proprius eius effectus, ergo. Secundò probatur de relatione prædicamentali. Nam omnis effectus relatione prædicamentali refertur ad causam, ergo creatura refertur ad creatorem relatione prædicamentali. Probatur antecedens. Quia inter causam & effectum, vt omnes Metaphysici docent, est vera relatio prædicamentalis. Et confirmatur. Nam D.Tho. in hoc artic. maxime solutione ad 3.& q. præced. artic. 1.& de potentia quæst. 3. artic. 3. ad 3. apertissimè loquitur de relatione creaturæ ad creatorem tanquam de relatione prædicamentali.

Dico secundò. Relatio transcendentalis creaturæ ad creatorem sola ratione distinguitur à creatura, prædicamentalis vero relatio differt realiter à creatura saltem formaliter. Antequam probetur conclusio explicandum est breuiter, in quo differant relatio prædicamentalis & transcendentalis, & differunt in hoc, quòd trãscendentalis est habitudo dependentis vnius ab alio, ita quòd relatiuum transcendentale refertur ad aliud, non tanquam ad terminum aut correlatiuum, sed tanquam ad causam, vt materia refertur ad formam: & accidens ad substantiam. Ex quo sequitur quòd transcendentia relatiua neque sunt simul natura neq; cognitione: prædicamentalis vero relatio est habitudo inter comparia, ita quod relatiuum prædicamentale refertur ad aliud tanquam ad terminum & correlatiuum, & nõ tanquã ad causam: & ita sunt simul natura & cognitione vt Pater & Filius. Hoc supposito probatur prima pars conclusionis. Relatio transcendentalis qua creatura refertur ad creatorem consistit in habitudine dependentiæ qua creatura dependet à creatore, sed creatura secundum suammet entitatem pendet intrinsecè à creatore, ergo relatio hæc transcendentalis nõ differt realiter ab entitate creaturæ, sed sola ratione. Hoc ipsum sufficienter probant argumẽta Scoti quæ referũtur hìc à Caiet. Secunda pars conclusionis non pertinet ad præsentem disputationẽ. Vide Magistrũ Sotum in prædicamento ad Aliquid q.2. cuius sententiam libenter amplector.

Sed aduertendum quòd D. Tho. cum loquitur de relatione creaturæ ad creatorem, ferè semper loquitur de prædicamentali relatione, quia illa est notior & consequenter se habet ad relationem transcendentalem, & ita per effectum explicat causam.

DVbitatur quartò circa eandem primam conclusionem. Vtrum creatio passiua sit vera mutatio & passio. Pro parte affirmatiua arguitur primò. Creatura fit per creationem sicut per calefactionem fit calidum, sed per relationem non dicitur fieri aliquid, ergo creatio non est solum relatio. Confirmatur ex D. Tho. artic. præced. ad 3. qui dicit q̃ in creatione simul est fieri & factũ esse, sed fieri est vere mutari, ergo creatio est verè mutatio. ¶ Secundò. Omnis relatio realis fundatur super quantitate, vel super actione & passione, vel supra rationem mensurati ad mensuram, sed si creatio nihil aliud ponit in creatura nisi relationem, nõ erit aliquod fundamentum talis relationis. Substantia enim creaturæ non est fundamentum relationis. Confirmatur & explicatur. Relatio prædicamentalis creaturæ ad creatorem non fundatur tãquam in proximo fundamento neque in mensura, neque in actione creandi actiua Dei, ergo fundatur in passione. Consequentia patet. Quoniã omnis relatio fundatur in aliquo istorũ fundamentorũ, ergo creatio est verè passio & mutatio. ¶ Arguitur vltimo. Si creatio solum est relatio. Sequitur quòd quandiu est relatio creatur creatura. Et si dicas cum S. Tho. ad 3. quòd creatio importat habitudinem ad creatorem cum quadam nouitate, contra hoc est id quod artic. 1. dictum est, quòd emanatio totius entis à causa vniuersali, est factio ex nihilo & creatio. v.g. si Mundus esset ab æterno, esset creatus & tamen non cum quadam nouitate, ergo. ¶ Propter hæc argumenta quidam putant creationem passiuam esse veram mutationem & passionem correspondentem creationi actiuæ, addunt alia mutatione.

Sit conclusio. Creatio passiua significatur per modũ passionis & mutationis, non tamen est passio aut mutatio, sed sola relatio. Hanc cõclusionem docet D. Tho. in hoc artic. & 2.cont.gen.c.19.& q.3.de poten.arti.3. Cui consentit Duran. in 2.d.1.q.2. Prima pars conclusionis est manifesta, & explicatur hìc à D. Tho. ad 2.& tertium. Secunda pars probatur. In omni mutatione ex necessitate præsupponitur subiectũ, sed in creatione nullum præsupponitur subiectum, quoniam fit totum ens, ergo. Secundò probatur. Si creatio esset mutatio, sequeretur quòd inter creaturam & creatorẽ esset aliquod reale mediũ, hoc autem reputatum fuit erroneũ ab antiquioribus Theologis, referente D. Tho. q.3. de poten. artic. 3. ergo. Probatur sequela. Quoniam illa realis mutatio esset medium verè & realiter inter creaturã & creatorem. Tertiò probatur. Creatio & conseruatio rei creatæ sunt prorsus idem, vt statim dicemus, sed conseruatio rei creatæ non est mutatio neque passio, ergo creatio non est mutatio.

Ad argumenta respondetur. Ad primum dicitur, q̃ quanuis creatio in creatura non sit nisi relatio, tamen secundùm quòd significatur vt mutatio per creationẽ dicitur fieri creatura. Sicut etiam in diuinis actus notionales sunt relationes, & tamen significantur vt actio & passio, scilicet, generis nomine, &c. Cùm tamẽ nulla sit mutatio, sed solum habitudo ad principium, & à principio; sic etiã creatio prout est in creatura nihil est aliud quàm habitudo ad principium. Vnde habet esse totaliter per quandã emanationẽ simplicẽ, id est, sine motu, & mutatione reali. Sed est differentia inter emanationẽ personæ diuinæ & creaturæ, q̃ persona diuina recipit idẽ esse in principio, à quo procedit. At creatura recipit esse limitatũ & nõ subsistens, sed receptũ in essentia. Ad confirmationẽ respõdetur, q̃ fieri in creatione sola ratione distinguitur à facto esse, ita vt esse creaturæ, quatenus pendet à Deo cum quadam nouitate sui dicitur fieri,

fieri, quatenus verò habet suum complementũ in puncto creationis dicitur facta esse. ¶ Ad secũdum respondetur. Primò, q̃ relatio creaturę ad creatorem fundatur in ipso esse creaturæ, quatenus simplici emanatione fit à Deo. Itaque non fundatur proprie in passione & mutatione aliqua, sed fundatur in illo esse secũdùm quòd habet quendã modũ passionis, id est, secundùm quòd est receptum à Deo. Respondetur secundò, q̃ talis relatio fundatur super rationẽ mensurati ad mensuram, nõ quidem ad mensurã eiusdẽ generis, sicut vnitas est mensura numeri, sed ad mensuram æquiuocam excedẽtem omne genus. Quòd si dicas, potius videtur fundari super actione & passione. Respondetur, q̃ actio diuina prout est in Deo, est eius essentia cum relatione rationis ad creaturam: vnde non potest esse fundamentum relationis realis creaturæ. At creatio vt passio significata, est quidem in creatura, sed realiter nõ est passio cum mutatione, sed sola habitudo ad principiũ, & hoc est q̃ ait S. Tho. in art. Subtracto motu ab actione & passione, nihil remanet nisi relatio. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad tertiũ respondetur, q̃ creare seu creari specialissimo modo sumitur à Theologis, vt suprà hoc quod est recipere esse ex nihilo, importet quandam nouitatẽ, id est, q̃ antea non referebatur creatura ad Deũ. Vnde fatemur, q̃ si mundus fuisset ab æterno per emanationẽ simplicẽ, ex nihilo esset creatus, & quòd semper crearetur, quia semper eodẽ modo emanaret & penderet à Deo. Sed quia de facto cœpit, secundum fidem nostrã, ideo vtimur nomine creationis sic vt significet quandam nouitatem. Et ita quanuis nũc eodem modo pendeat à Deo, sicut in primo instãti, tamẽ non dicitur creari, quia iam antea præcesserit talis dependentia & relatio. Sed aduerte ex S. Tho. q.3. de potẽtia, art.3. ad 6. q̃ est quæstio de nomine, an creatio importet nouitatẽ.

Circa tertiam conclusionẽ notandũ est ex D. Tho. infra q.104. art.1. ad 4. & de potentia. q.5. art.1. ad 2. q̃ creatio & conseruatio rerũ secũdum rem sunt vna & eadẽ actio, sicut illuminatio aeris à sole, & conseruatio luminis sunt eadẽ omnino operatio Solis, sed tamẽ formaliter loquẽdo, nõ est concedendũ, q̃ creatio sit conseruatio, aut ecõtra. Quoniã creatio importat in re creata nouitatẽ & inceptionẽ essendi: conseruatio verò importat continuationẽ præexistentis esse. Ex quo sequitur, q̃ non est concedendũ creaturã creari toto tẽpore quo existit, licet dicatur conseruari, sed tamen dicitur creari pro illo instanti, in quo de nouo accipit esse. Loquimur in præsentia de creatione, quam de facto credimus esse: nam absolutè loquendo, creatio nõ importat intrinsecè nouitatem essendi. Quia si Deus ab æterno creasset mũdũ, saluaretur vera creationis essentia absq; nouitate essendi. Quod diximus de creatione & conseruatione actiua, proportionabiliter dicendum est de creatione & conseruatione passiua. Vide Ferra. 3. cont. gent. cap. 65. & Capreolus vbi suprà.

Ex his sequitur resolutio alterius dubitationis, An creatio mensuretur eadẽ mẽsura, qua mẽsuratur esse rei creatæ, v.g. quæritur, An creatio Angeli mensuretur ævo, sicut mensuratur ipsum esse angelicũ? Duran. vbi suprà docet partẽ affirmatiuã. Alij verò Doctores putant creationẽ mensurari instãti indiuisibili nostri tẽporis. Ad hoc breuiter dico. Si creatio sumatur secundum rem, verissima est sententia Duran. Probatur. Quia secũdum rem creatio non est mutatio distincta realiter ab

A ipso esse rei creatę, sed solum addit realẽ relationẽ suprà esse, ergo. Præterea, creatio & conseruatio secundùm rẽ nõ distinguuntur, sed cõseruatio rei eadẽ mẽsura mensuratur, qua res ipsa, ergo. Dico secundò. Si creatio cõsideretur formaliter, prout importat in obliquo nouitatem essendi, qua ratione distinguitur à conseruatione mensuratur instãti indiuisibili tẽporis. Ex quo fit quòd creatio sic accepta nõ mẽsuratur eadẽ mensura, qua res creata, si loquamur de illis rebus, quæ per se fiunt per creationẽ, vt Angelus corpora cœlestia, &c. Probatur. Creatio vt importat nouitatẽ essendi, non habet stabilem durationẽ, sed vnico indiuisibili instãti cõsumatur, esse autẽ rei creatæ habet stabilem durationẽ, neq; trãsit cum instanti indiuisibili, ergo. Stricte loquutus sum de rebus quæ per se fiunt per creationem, quoniam res quæ per accidens creantur, vt homo, &c. non æuo, sed tẽpore mensurantur. De qua re vide Caiet. infra quæst. 104. artic. 2. ad primum.

Circa solutionẽ ad tertiũ notat Caiet. Quòd si talis solutio cõferatur cũ argumento, ex ea colligitur, q̃ relatio creationis sit accidẽs. Sed idipsum ex presse docet S. Tho. q.3. de potentia, art.3. ad 3. vbi dicit, q̃ talis relatio est accidẽs, & cõsiderata secũdùm q̃ inhæret, posterius est quàm res creata, sicut accidẽs posterius est subiecto. Si verò consideretur secundùm q̃ innascitur ex actione agẽtis, est quodãmodo priusquàm subiectum, sicut & ipsa diuina actio, quæ est eius causa proxima.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm creari sit proprium compositorum & subsistentium.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd creari non sit proprium compositorum & subsistentium. Dicitur enim in lib. † de causis. Prima rerum creatarum est esse. Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio propriè non est subsistentis & compositi. 241 Infr. artl. 8. Et verit. q. 27. ar. 9. Et pot. q. 3. ar. 5. 12. Et arti. 3. 2. & art. 8. 3. Et quol. 8. q. 5. art. 1. Et op. 87. c. 4. † Proposi. 4 in prin. tomo. 3.

¶ 2 Præterea. Quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non conuenit creari.

¶ 3 Præterea. Illud propriè producitur per primã emanationem quod supponitur in secunda. Sicut res naturalis per generationẽ naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali est materia. Ergo materia est quæ propriè creatur, & non compositum.

SED contra est quod dicitur Genesis. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Cœlum autem & terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horũ propriè est creatio.

RESPONDEO dicendum, q̃ creari est quoddã fieri, vt dictũ est *. Fieri autẽ ordinatur ad esse rei. Vnde illis propriè conuenit fieri & creari, quibus cõuenit esse. Quod quidẽ conuenit propriè subsistentibus, siue sint simplicia, sicut substantiæ separatæ: siue sint cõposita, sicut substantiæ materiales. Illi enim propriè conuenit esse quod habet esse & quod est subsistens in suo esse. Formæ autem & accidentia, & alia huiusmodi, nõ dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est: vt albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Vnde secundũ † Philosophũ accidẽs magis proprie dicitur entis, quàm ens. Sicut igitur accidentia & Art. præcedenti. 11. 7. Meta. tex. 2. to. 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

formæ & huiusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia, quàm entia, ita magis debent dici cõcreata quàm creata. Propriè verò creata sunt subsistentia.

Arti. 1. huius quæst. & q. 44. artic. 2.

A D primũ ergo dicendum, q̃ cùm dicitur, prima rerum creatarũ est esse, ly esse, non importat substantiã creatã, sed importat propriã rationẽ obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatũ, q̃ est ens, non ex eo quòd est hoc ens, cùm creatio sit emanatio totius essẽ ab ente vniuersali, vt dictum est †. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quòd primũ visibile est color, quanuis illud, quod propriè videtur, sit coloratum.

A D secundum dicendum, quòd creatio non dicit constitutionem rei compositæ, ex principijs præexistentibus: sed compositũ sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principijs in esse producitur.

A D tertium dicendum, quòd ratio illa non probat quòd sola materia creetur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius essẽ, & non solum materiæ.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Propriè creata sunt subsistentia. Ratio est. Creari est quoddam fieri, ergo illis conuenit propriè fieri & creari, quibus conuenit esse, sed subsistentibus conuenit esse, ergo.

Secunda conclusio. Formæ & accidentia magis debent dici concreata, quàm creata. Ratio est. Formæ & accidentia nõ dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ergo.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm creare sit solius Dei.

242 2. dist. 1. q. 1. art. 3. Et 4. d. 5. q. 1. arti. 3. q. 3. Et 2. cõ. c. 21. 85. & 56. col. 1. Et lib. 3. c. 68. Et po. q. 3. arti. 5. Et opus. 3. c. 80. 948. & 56. Et opus. 15. c. 10. art. 39. † Lib. 2. de anima tex. 34. tom. 2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd non solius Dei sit creare. Quia † secundum Philosophum perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignẽ, & homo generat hominẽ. Ergo substãtia immaterialis potest facere substantiã sibi similẽ. Sed substãtia immaterialis non potest fieri nisi per creationẽ, cum nõ habeat materiã ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

¶ 2 Præterea. Quãto maior est resistẽtia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quàm nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

¶ 3 Præterea. Virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, vt supra probatum est *, cùm de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationẽ aliquid creatum non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Q. 7. art. 1. 3. & 4.

SED contra est, quod Aug. dicit in † 3. de Trinit. quòd neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

lib. 3. de trin. ca 8. per totum to. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd satis apparet in primo aspectu secundum præmissa, quòd creare nõ potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim A vniuersaliores effectus in vniuersaliores & priores causas reducere. Inter omnes autem effectus vniuersalissimum est ipsum esse. Vnde oportet quòd sit proprius effectus primæ & vniuersalissimæ causæ, quę est Deus. Vnde etiam dicitur in lib. † de causis, quod neque intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione diuina. Producere autem esse absolutè, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Vnde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria: sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius: sicut aer per virtutem ignis habet calefacere & ignire. Et secũdum hoc aliqui opinati sunt, q̃ licet creatio sit propria actio vniuersalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum inquantum agit in virtute primæ causæ potest creare. Et sic posuit Auicenna, quòd prima substantia separata creata à Deo, creat aliam post se, & substantiam orbis, & animã eius, & quòd substãtia orbis creat materiã inferiorũ corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in 5. dist. * quarti sententiarũ, quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, vt creet per ministeriũ, nõ propria autoritate. Sed hoc esse nõ potest: quia causa secunda instrumentalis nõ participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositiuè operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendũ. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarũ actionum. Sic enim videmus, quòd securis scindendo lignum quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creãtis, est illud quod præsupponitur omnibus alijs, scilicet, esse absolutè. Vnde non potest aliquid operari dispositiuè, & instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non sit ex aliquo præsuppposito: quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quòd alicui creaturæ conueniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, siue per ministerium. Et hoc præcipuè inconueniens est dici de aliquo corpore quod creet, cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel mouendo. Et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi & moueri. Quod est contra rationem creationis.

4. Sen. dist. 1. parag. 3.

A D primum ergo dicendũ, q̃ aliquod perfectum participans aliquã naturã facit sibi simile, non quidem producẽdo absolutè illam naturam, sed applicãdo eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa suiipsius: sed est causa q̃ natura humana sit in hoc homine generato. Et sic præsupponit in sua actione determinatã materiã, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanã naturam, ita quodcunque ens creatũ participat, vt ita dixerim, naturã essendi: quia solus Deus est suũ esse, vt supra † dictũ est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi inquãtum esse causat in hoc. Et sic, oportet quòd præintelligatur id per quod aliquid est hoc actioni, qua facit sibi simile: in substantia autẽ immateriali non potest præintelligi aliquid, per quod sit hæc: quia est hæc per suam formam per quam habet esse, cùm sint formæ subsistẽtes.

Q.

igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quãtum ad esse eius, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam: sicut si dicamus, quòd superior angelus illuminat inferiorem, vt * Diony. dicit; Secũdum quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, vt ex verbis Apostoli patet, Ephe. 3. Ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur. Et ex hoc etiã euidẽter apparet, q̃ nullã ens creatũ põt causare aliquid, nisi præsuppositio aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

c. 4. & 10. cœle. hier. & medio.

Ex propositione 3. p. est habita tomo. 3.

lib. 1. Physi. text. 43. & sequẽ. to. 2

A D secundum dicendũ, q̃ ex cõtrarijs fit aliquid per accidens, vt dicitur in † 1. Physic. Per se autẽ fit aliquid ex subiecto quod est in potẽtia. Contrariũ igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere materiam agens. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam & dispositiones cõtrarias: quibus quasi ligatur potentia ne reducantur in actũ. Et quãto magis fuerit potentia ligata, tãto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actũ. Vnde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multò maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quàm ex cõtrario.

In solut. ad arg. 2. præ.

A D tertium dicendũ, q̃ virtus facientis non solum cõsideratur ex substãtia facti, sed etiã ex modo faciẽdi. Maior enim calor non solum magis, sed etiã citius calefacit. Quanuis igitur creare aliquẽ effectũ finitum non demonstret potentiã infinitã, tamen creare ipsum ex nihilo demõstrat potentiã infinitã. Quod ex prædictis patet †. Si enim tantò maior virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nulla præsuppositia potentia, quale agẽs est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiã, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut nõ entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam sicut neque esse infinitum, vt supra * probatum est, relinquitur quòd nulla creatura possit creare.

Q. 7. art. 2.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Creatio est solius Dei actio.

¶ Secunda conclusio. Nulla creatura potest concurrere ad creandum, nec virtute propria, neque vt instrumentum Dei. Ratio est. Nulla creatura potest aliquid dispositiuè operari ad effectum Dei creantis, ergo nulla creatura potest esse causa instrumentalis ad creationem.

Tertia conclusio. Creare speciali ratione repugnat creaturæ corporeæ. Ratio est. Quia nullũ corpus agit nisi tangendo vel mouendo, ergo quodlibet corpus in sua actione requirit aliquid præexistens, quod possit tangi vel moueri, quod est contra rationem creationis.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est primò, q̃ dupliciter creatura poterat creare. Primò, vt causa principalis, ita quòd propria virtute operetur. Secundò, vt causa instrumentalis, vt operetur vt suscepta à prima causa, & non propria virtute. Secundò est notandum, quod in duplici sensu potest disputari, an creatura possit creare. Primò, de facto. Secundò, de possibili. De primo quidẽ

A sensu nulla est dubitatio, sed secundùm fidem fateri oportet, quòd solus Deus immediatè creauit vniuersa. Probatur. Nam vt habetur, Gen. 1. Deus creauit vniuersa ex nihilo, ergo nulla creatura præcesit, quæ simul cum ipso Deo concurreret ad creandum. Secũdò, ex illo Ecclesiast. 18. Qui viuit in æternum, creauit omnia simul. Ex quo sic argumẽtor. Si Deus mediãte vna creatura aliam crearet, non propriè dici potuit, quòd creauerit omnia simul, sed potiùs diceretur, q̃ successiuè creauit. Et cõfirmatur ex concilio Lateranẽsi, quod refertur in cap. Firmiter, de summa Trinitate & fide catholica. Deus ab initio temporis condidit vtramque ex nihilo creaturam, corporalem & spiritualem, ergo non produxit vnam creaturã mediante alia creatura. Hanc sententiam esse fidei veritatẽ docent sancti Patres, præsertim D. Aug. lib. de Fide ad Petrũ. c. 3. & lib. 3. de Trinit. ca. 8. & Damasc. lib. 1. orthodoxæ fidei ca. 3. inquit, impium esse & hæreticum dicere, aliquam creaturam creauisse. Et D. Cyrillus lib. 2. contra Iulianum ait, os diaboli esse qui dicit Angelos creauisse aliquam creaturam. Hæc doctrina non solum habet verum de causa principali creationis, sed etiam de causa instrumentali. Itaque fidei aduersatur dicere, quod creatura de facto in prima rerum conditione assumpta fuerit à Deo vt instrumentum ad creãdum, & hoc probant argumẽta.

B

C Præterea dico, quòd non consentit fidei asserere, quòd modò cùm Deus creat animas rationales, aliqua creatura concurrat instrumentaliter ad productionem. Sed de hoc infra in q. 75. art. 6. ¶ De secundo autem sensu conclusionis, qui est de possibili, maior versatur difficultas, sed primũ asserendũ est, quòd creatura per nullã potentiam potest esse causa principalis creationis. Et quidem iuxta mentẽ D. Tho. in hoc articulo illi antiqui philosophi, qui putauerant Deũ creasse creaturam corporalem medijs spiritualibus creaturis, nõ existimabant creaturas spirituales creasse tãquam causas principales, sed tanquã instrumenta diuinæ virtutis. Verum

D est tamẽ, q̃ quibusdam alijs Theologis placet Philosophos illos antiquos docuisse creaturas spirituales fuisse causas principales creandi, & non pura instrumẽta. Ita sentit Palacios in 2. dist. 1. disputatione tertia. Sed quicquid sit de mente philosophorum. Probatur, q̃ nulla creatura possit per nullam potentiã esse causa principalis creationis. Primo. Ad creandum vt causa principalis requiritur virtus infinita in ipsa causa, sed est impossibile, q̃ aliqua creatura habeat virtutẽ infinitam, ergo. Probatur maior. Ad producendam aliquam formã de aliqua potentia requiritur aliqua virtus, & quò potentia magis remota est à forma, eò maior virtus requiri-

E tur in agente, ergo ad producendam formam ex nulla potentia requiritur infinita virtus. Hæc ratio colligitur ex solutione ad secundum & tertium huius articuli, quam tuetur hic Caietanus contra Scotum. Secundo probatur. Ad creandum vt causa principalis requiritur, quòd causa habeat virtutem productiuam totius entis, sed nulla creatura potest habere eiusmodi virtutem, ergo. Maior probatur. Quoniam creatio est productio entis inquãtum ens &c. ergo virtus creatiua est productiua entis in quantum ens, & ex cõsequenti totius entis. Probatur etiam minor. Creatura quæ haberet virtutem productiuam totius entis, esset etiam productiua suiipsius, hoc autem est impossibile, ergo hæc ratio est manifestissima & colligitur ex solutione

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad primum huius articuli, circa quam vide D. Tho. infra q. 104. art. 1. & Caiet. ibi & in hoc artic. & Ferra. 2. contra gent. cap. 21. circa septimam rationem. Tertio probatur ratione, qua vtitur D. Tho. in hoc articulo ad probandum primam conclusionem. Esse est proprius effectus creationis, sed esse est proprius effectus Dei, ergo creatio est actio propria ipsius Dei solius, & nulli creaturæ competere potest vt causæ principali. Maior constat ex dictis quæstione præcedenti, & probatur minor. Effectus vniuersaliores reduci debent ad vniuersaliores causas secũdum Arist. 2. Physi. tex. 38. sed esse est effectus vniuersalissimus, ergo reduci debet ad vniuersalissimam causam, qui est Deus &c.

Sed contra hanc rationem arguitur primo. Vniuersalitas duplex est, altera in essendo, & altera in prædicãdo, sed hęc ratio nõ explicat de qua vniuersalitate procedat, cum dicitur, quòd effectus vniuersaliores sunt reducendi ad vniuersaliores causas, ergo insufficiẽs est. Secundò, Esse est imperfectissimus effectus, ergo non est proprius effectus Dei.

Pro solutione harũ obiectionum notandũ est, q̃ cũ sit duplex esse, alterum essentiæ & alterum existentiæ, solet dubitari à Theologis de quo esse intelligatur hæc propositio D. Tho. quòd esse est proprius effectus causæ primæ. De quo esse illi qui putant essentias rerum esse perpetuas, ingenerabiles & incorruptibiles, dicunt consequenter, quòd hæc propositio non est intelligenda de esse essentiæ, quia huiusmodi esse cum non sit factibile, non potest esse effectus alicuius causæ: quo circa hæc propositio est limitanda ad esse existentiæ. Sed quoniam hæc sententia, vt docet Capr. in 2. d. 1. q. 2. in solutione ad quoddam quartum argumentum, est minus probabilis, & longe probabilius est id quod nos supra q. præcedenti art. 1. diximus cum D. Tho. quòd essentiæ rerum propriè non sunt æternæ, sed generantur & corrumpuntur, idcirco consequenter est dicendum, quòd hæc propositio D. Tho. intelligẽda est de vtroq; esse essentiæ & existentiæ. Ad primam obiectionem respondetur, q̃ vniuersalitas in illa ratione sic est intelligenda, q̃ effectus vniuersalis in prædicando reduci debet ad causam vniuersalẽ in essendo, & quoniã esse est effectus vniuersalissimus in prædicando, debet reduci ad primam causam, quæ est vniuersalissima in essendo. Præterea dico, quòd esse si intelligatur de esse existentiæ, non solum habet vniuersalitatem in prædicando, sed etiam in perfectione, quoniam vt statim dicemus esse est perfectissimum omnium. ¶ Ad secundũ respondetur: nego antecedens, imò esse est perfectissimum omnium, & proprius effectus Dei, vt supra quæst. 3. articulo. 4. dictum est.

DVbitatur circa secundam conclusionẽ, Vtrum creatura possit assumi à Deo ad creandum tanquàm instrumentum? Et loquor de instrumẽto Physico & nõ morali. Nam constat apud omnes creaturam posse assumi à Deo vt instrumentum morale creationis. v. g. posset Deus assumere orationem Diui Pauli vt instrumentum morale ad creãdum angelum, ita quod D. Paulus impetret à Deo sua oratione creationem angeli. ¶ Pars affirmatiua quæstionis probatur primò. Ex eo quòd assumatur creatura vt instrumentum ad creandum non inferuntur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, creaturam creare, & creaturam non creare, quia negatiua erit falsa, ergo fieri potest.

¶ Secundo. Ex eo quod ad creandum necessaria sit infinita virtus, non colligitur efficaciter creaturam non posse instrumentum esse ad creandum: sed nulla alia ratio obstat, quominus creatura assumi possit vt instrumentum ad creandum ergo. Minor apparet euidens, quia si virtus finita sufficeret ad creãdum, cum illa posset communicari creaturæ, nulla ratio esset, vt creatura non posset assumi ad creandum. Probatur vero maior. Quoniam satis probabiliter dici potest, quod licet in causa principali creationis requiratur virtus infinita, nõ tamen in causa instrumentali. Et confirmatur. Sicut ad creandum est necessaria virtus infinita, ita etiam & ad patrandum opera miraculosa, quæ excedunt totam vim naturæ: sed ad opera miraculosa satis fuerit ponere virtutem infinitam in causa principali, ergo etiam & ad creandum. Minor patet. Quoniam res est certissima creaturam posse concurrere ad opus miraculosum vt instrumentum virtutis diuinæ, & tamen creaturæ non est communicabilis virtus infinita, ergo. ¶ Tertio. Potest creatura vt instrumentum diuinæ virtutis producere accidens extra subiectum: sed eiusmodi productio reuera esset creatio, ergo. Probatur maior. Potest Deus conseruare accidens separatum à subiecto mediante actione instrumentaria alicuius creaturæ, sed eiusdem virtutis est conseruare & producere, ergo poterit media actione creaturæ producere accidens extra subiectum. Probatur maior, quia nulla est contradictio quominus possit Deus conseruare quantitatem in sacramento altaris mediante actione alicuius creaturæ instrumentaria. ¶ Quartò contra rationem, qua probat D. Tho. secundam conclusionem. Et potissimè contra quandam propositionem, cui tota vis rationis innititur, scilicet ad hoc quod instrumentum eleuetur ad actionem principalis agentis, necessarium est, quòd per aliquid sibi proprium operetur dispositiue ad actionem principalis agentis. Est argumẽtum. Creatura corporalis potest assumi à Deo, imo & de facto assumitur ad operandum instrumentaliter circa subiectum purè spirituale, sed creatura purè corporalis non potest propria virtute & per aliquid sibi proprium (quod idem est) operari dispositiue circa huiusmodi subiectum, ergo ad rationem instrumenti nõ requiritur necessario, quòd operetur propria virtute operationem dispositiuã ad actionem principalis agentis. Minor est euidens. Quia creatura corporalis nullã habet ex sua natura proportionem cum subiecto spirituali. Maior patet. Quia sacramenta instrumentaliter causant gratiam in anima rationali, quæ est purè spiritualis, & ignis inferni causat dolorem instrumentaliter in dæmonibus. Confirmatur. Contra rationem instrumenti est, quòd per virtutem sibi propriam operetur, ergo non requiritur ad rationem instrumenti, q̃ propria virtute operetur dispositiuè ad actionẽ principalis agentis. Probatur antecedẽs. Nam operari propria virtute non est instrumenti, sed causæ principalis, ergo. Secundò confirmatur. Instrumentum propria actione sua potest immediatè attingere effectum principalis agentis, non ergo requiruntur duæ actiones in instrumẽto: sed vnica actio sufficit. Antecedẽs asseritur à D. Tho. in 4. d. 1. q. 1. artic. 4. Et probatur ratione D. Tho. quoniã in sigillatione monetæ instrumentũ quod assumitur, vnica actione sibi propria attingit ad effectum agentis principalis, nẽpe ad sigillationẽ ipsius monetæ.

¶ Quinto.

¶ Quinto. Creatura potest eleuari diuina virtute ad anihilandum vt instrumentum Dei: ergo & ad creandum. Consequentia videtur euidens, quia eiusdem virtutis est, anihilare & creare. Antecedens vero probatur. Quoniam in anihilatione præsupponitur subiectum, in quo possit recipi actio creaturæ, ergo nulla est causa propter quam creatura non possit eleuari ad anihilandum vt instrumentum diuinæ virtutis. ¶ Sexto. Sacerdos habet de facto potestatem consecrandi corpus & sanguinem Christi, vbi fit transubstantiatio totius substantiæ in aliam substantiam, ergo potest habere virtutem creandi. Probatur consequentia. Quia vtrumque est opus supra totam naturã. Confirmatur. Quia creatura est instrumentum iustificationis. v. g. sacramẽta. ¶ Septimo. Sacerdos cum consecrat anihilat substantiã panis, ergo potest Deus facere vt creet. Consequentia patet. Quia eiusdem est anihilare & creare. Antecedens probatur. Quia nihil remanet substantiæ panis. Quod si dicas, manent accidentia, item quod terminus consecrationis non est nihil, sed esse corpus Christi sub accidentibus & ideo nõ est anihilatio; Contra hoc est, quòd minor virtus requiritur ad faciendum quòd desinat substantia panis, & non succedat corpus Christi illic quàm ad vtrumque, ergo Deus potest dare virtutẽ ad primum & non ad secundum, iam ergo terminus desitionis panis erit nihil. Rursus minor virtus requiritur ad faciendum quòd accidentia desinant esse, quàm quod desinat totaliter substantia, ergo potest Deus dare virtutem homini, vt per aliqua verba faciat illa accidentia non esse, hoc autẽ est prorsus anihilatio, ergo. ¶ Octauo. Agens naturale potest producere de nouo materiam primã, ergo creare. Consequentia patet, quia materia non potest incipere nisi per creationem. Antecedens probatur. Ex vino consecrato potest agens naturale generare acetum, ergo producere materiam primam. Patet consequentia, quia tunc de nouo incipit esse materia & forma aceti.

Pro decisione huius difficultatis notandũ est primò ex D. Tho. q. 3. de potẽtia art. 4. q̃ cũ creatio sit productio ipsius esse nullo præsupposito, si cũ dicimus, nullo præsupposito, accipiatur tanquam materia aut agenti, certum est etiam apud philosophos, quòd sola prima causa creat, quia sola non præsupponit aliud agens, sed est causa omnium aliorum agentium & quantum ad esse & quantum ad operari. At vero si creatio non accipiatur tàm stricto modo, sed pro hoc quod est producere aliquid ex nulla materia præsupposita: aliqui philosophi opinati sunt, quòd causæ secundæ virtute primæ causæ sunt creatices. v. g. prima intelligentia creata creat secundam. Sic Auicenna 4. suæ Metaphy. c. 9. & Algazel & Simon Magus & Meriander discipulus ipsius, & Gnostici. Vide Epiphanium ab hæresi. 21. vsque ad 27. Et hinc ait D. Thom. ortam fuisse idololatriam, quia creaturæ tanquam creatrici rerum inferiorum cultus latriæ exhibebatur. Putabant enim Deũ ex necessitate naturæ operari & producere primam intelligentiam & illam similiter secundam &c. quare videbatur cultus exhibendus secundis causis, quæ à prima causa non poterãt impediri. Sed profectò ex hoc videbatur potius, quòd nullus cultus esset exhibendus neq; primæ causæ, quia gratiæ debentur operanti ex libero arbitrio & non ex necessitate naturæ. Magister etiam in 4. dist. 5. ait, quod potest Deus communicare potentiam creandi creaturæ, non vt creet propria autoritate, id est, secundùm propriam formam suæ naturæ, sed vt instrumentum. Itaque Magister dupliciter differt ab errore Auicennæ. Primò, quia negat ex necessitate naturæ talem potentiam esse in creatura. Secũdo, quia solum ait, posse creaturam esse causam instrumẽtalem, at vero Auicenna tribuebat hanc virtutẽ secundum proprias formas & naturas secundarũ causarum, quamuis dependenter à prima, sicut ignis generat ignem dependenter à Sole tanquam ab vniuersaliore causa, tamen non solum vt instrumentum. Rationes ergo D. Tho. in hoc articulo vtrumque modum dicẽdi ostendunt impossibilem, quamuis ipse D. Tho. in 4. dist. 1. quæst. 1. quæstiuncula. 3. & in 2. dist. 2. quæst. 2. artic. 3. sententiam Magistri reputet probabilem. Magistri opinionẽ sequuntur Durandus in 2. dist. 1. quæst. 3. Et Gabriel in 4. dist. 1. quæst. 1. & multi moderni, qui D. Thomæ doctrinæ ex infidijs repugnant, Magistri opinionem probabiliorem esse sententia D. Thomæ existimant. Secundò est notandum, q̃ creaturam esse instrumentum ad creandum, in duplici sensu accipi potest. Primò quòd suapte natura sit instrumentum diuinæ virtutis ad creandum: quemadmodum calor sua natura est instrumentum ignis ad generandum ignem. Secundo modo quòd sit instrumentum, non propter aliquam proportionem naturalem quam habeat ad creandum, sed ex sola diuina voluntate eleuante creaturam ad huiusmodi actionẽ: quemadmodũ sacramenta eleuantur à Deo vt sint instrumenta productiua gratiæ.

PRO resolutione sit prima conclusio. Error est in fide asserere, quòd cum Mũdus creatus est à Deo, aliqua creatura concurrit cum ipso ad creandum. Hæc conclusio magis habetur ex communi sensu Ecclesiæ & Sanctorum, quàm ex aliquo expresso loco scripturæ aut Concilij. Adducitur locus ille Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram, sed hîc non negatur expresè, quòd in creatione concurrerit vt instrumentum aliqua creatura. Nihilominus rationes Theologicæ inde colligitur solùm Deum sine instrumento creasse. Arguitur enim sic. In principio, id est, antequam quicquam faceret, creauit cœlum & terram, ergo nulla creatura potuit esse instrumẽtum. Probatur consequentia. Quia euidens est lumine naturali, quòd instrumentum est prius quàm effectus. Item, cum in principio Genesis secundum numerum dierũ sex, dicitur Deus aliquid fecisse ex aliquo, semper illud explicatur. v. g. Producat terra animam viuentem in genere suo, iumenta & reptilia &c. ergo cum primùm fecit substantiam corpoream, solus fecit; aliàs dixisset cum quo fecit, sicut de alijs dixit, ex quo facta sunt. Præterea Damasc. lib. 2. cap. 3. Ita sentit, esse impium asserere aliquam creaturam spiritualem creasse quicquam. Diuus Cyrillus libro. 2. contra Iulianum dicit, os diaboli esse, qui dicit Angelos creasse aliquã creaturam. Eandẽ sententiam tenet August. lib. 3. de Trinit. ca. 8. & lib. 12. de Ciuit. cap. 24. nec minimæ creaturæ possunt dici Angeli creatores. Et lib. de fide ad Petrum cap. 3. Denique in ea. Firmiter de summa Trinit. dicitur; Vtramque de nihilo condidit creaturã: & quod vniuersorũ ipse est vnũ principium. Quem locum semper intellexerunt Theologi sic, quòd solus ipse sine opera creaturæ cũcta creauerit, quæ ex nihilo facta sunt. Hæc conclusio latius est probata in principio articuli.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio. Non est certũ secundùm fidem, q̃ creatura non possit instrumentaliter concurrere ad creãdũ. Probatur, quia Magister in. 4. d. 5. ita sentit, & non damnatur erroris ob eam sententiam. Et similiter Durandus in 2. sent. dist. 1. quæst. 4. sentit cum Magistro. Et similiter S. Tho. in 2. sent. distinct. 1. quæst. 1. artic. 1 0. & 4. senten. distin. 5. quæst. 2. artic. 1. Et argumenta quæ fecimus videntur aliquatenus facere probabilem, saltim apparentem veritatem.

Tertia conclusio. Nulla creatura potest suapte natura esse instrumentum ad creandum: imo implicat contradictionem, quòd sit aliqua creatura, quæ ex sua ratione naturali sit instrumentum proportionatũ creationi. Ista conclusio, quantum ego sentio, communis est omnibus Theologis: est autem contraria sententiæ Auicennæ, & aliorum Philosophorum, quos D. Tho. refert in hoc articulo. Et hæc conclusio probatur omnibus rationibus illis, quibus probauimus supra in hoc articulo, creaturam non posse esse causam principalem creationis. Sed specialiter probatur conclusio efficaciter. Si aliqua creatura esset instrumentum ad creãdum ex sua propria natura, sequeretur quòd illa haberet suaptenatura vim efficacem instrumentalem supra totum ens, consequens autem est impossibile, ergo. Sequela patet, quoniam creatio est actio productiua entis inquantum ens, ergo illud instrumẽtum quod suapte natura est instrumentum creationis, habet vim efficacem instrumentariam supra ens inquantum ens, & ex consequenti supra totum ens. Minor vero probatur. Quia talis creatura haberet vim efficacem supra semetipsam. Itaque sua natura esset aptum instrumentum ad productionem suiipsius, sed hoc est impossibile, ergo &c.

Quarta conclusio. Etiam si loquamur de instrumento in secundo sensu, implicat contradictionem, quòd creatura eleuetur diuina virtute vt sit instrumentum ad creandum. Certè hanc conclusionem demonstrat D. Tho. in hoc articulo, & de potentia. q. 3. artic. 4. in corpore, & 2, contra gent. cap. 2 1. Albertus Magnus in 2. d. 1. art. 7. Et Gabriel ibid. q. 4. Scotus in 4. d. 1. q. 1. quanuis non approbet rationem qua D. Tho. in hoc articulo confirmat istam sententiam, sed tamen conuenit cum D. Tho. in conclusione. Et denique ista conclusio est satis communis apud Theologos, & cõmunior quàm sententia opposita, quicquid dicat Michael de Palacios in 2. dist. 1. disputatione quarta. Omnes moderni Thomistæ conueniunt in hac sententia. Videndus est Ferra. lib. 2. cont. gent. c. 2 1. Et probatur ratione D. Tho. quæ consistit in hoc. Ad rationem instrumenti requiritur, quòd per aliquid sibi proprium operetur dispositiuè ad actionem principalis agentis: sed nulla creatura potest dispositiuè operari per aliquid sibi proprium ad actionem Dei creantis, ergo. Minor patet. Quia circa nihil, quod præsupponitur ad creationẽ creaturæ, non potest creatura propria virtute operari. Maior probatur à D. Tho. primo exẽplo, quod vide in litera. Præterea probatur duplici ratione. Prima, quia si instrumentũ non operatur propria virtute ad actionẽ principalis agentis, frustra assumitur vt instrumẽtum, quoniam nihil confert ad actionem principalis agẽtis. Secunda ratio. Ad diuersos effectus, diuersa assumũtur instrumenta: at si instrumentum propria virtute non operatur dispositiuè ad actionem principalis agentis, indifferenter posset assumi quodlibet instrumentum ad quamlibet operationem, quia vnum instrumentum non magis cõfert ad vnũ effectũ, quàm ad alium, ergo. Sed dicet quis. Hæc argumenta tantum probant, quòd iuxta ordinem naturæ requiritur vt instrumenta propria virtute dispositiuè ad actionem principalis agentis operentur, non tamen probant hoc esse adeò necessarium, vt per absolutam Dei potentiam cõtrarium fieri non possit. Ad hoc respondetur, quòd hæc argumenta probãt de intrinseca & essentiali ratione instrumenti esse quòd operetur propria virtute dispositiuè ad actionẽ principalis agentis. Pro quo est notãdũ primo, quòd agens principale operari per instrumẽtum, in hoc consistit essentialiter, quòd non attingat immediate effectum, sed eius virtus & operatio deferatur & applicetur ad effectum medio instrumento: ita vt instrumentum non aliter concurrat ad effectum producendum, quàm applicando & deferendo ad ipsum effectum virtutem principalis agentis. Secundò nota, q̃ actio principalis agentis & actio instrumenti non sunt duæ actiones, propriè loquendo, sed vna & eadem. Nõ enim est alia actio principalis scribentis ab actione calami qui est eius instrumentum, sed tamen actio principalis agentis efficitur propria actio instrumenti ex eo quòd in ipso instrumento accipiat aliquam determinationem quasi materialem ab ipsomet instrumento: hanc autem determinationem causat instrumentum per actionem sibi connaturalem & propriam. Itaque securis per actionem secandi, quæ sibi est connaturalis, determinat aliquo modo actionem artificis propter quam determinationẽ actio propria artificis efficitur & actio ipsius securis cõmunicata ei ab artifice & actio ipsius securis redditur virtuosior ex virtute communicata illi ab artifice. Ex hoc sequitur primò, q̃ operatio propria & naturalis instrumenti dispositiue se habet ad duo. Primùm, ad hoc vt propria operatio agentis principalis communicetur ipsi instrumento, & sit eius ratio. Secundò in ordine ad effectum, ad hoc scilicet, vt instrumentum propriè deferat & applicet virtutẽ principalis agentis ad effectum, quia si instrumentum ex seipso nihil adhiberet ad actionem principalis agentis, actio agentis principalis non esset actio instrumenti, propriè loquendo, neque instrumentum propriè diceretur deferre & applicare virtutem principalis agentis ad effectum, sed solum ipsum agens principale immediatè produceret effectũ. Et hoc est quod dicit D. Tho. quòd frustra assumeretur instrumentũ ad operandum effectum: quia nihil ex parte sua præstaret. Secundò sequitur, q̃ cum operatio propria & cõnaturalis instrumenti sit præ requisita ad actionẽ principalis agentis in genere causæ materialis & dispositiuæ, non potest supleri à Deo per suam absolutam potentiam, & ex consequenti non potest Deus assumere instrumentum ad creandum, quoniam nulla creatura potest ex se operari ad actionem Dei creantis. Tertio sequitur, quòd non potest Deus assumere creaturam non operantem vt sit instrumentum ad aliquem effectum. v. g. non potest Deus assumere lignum, quod nullam habeat operationem sibi connaturalem ad resuscitandum mortuum, quia ad rationem instrumenti requiritur vt propria virtute operetur dispositiue ad actionem principalis agentis, &c. Ex omnibus dictis talis formatur ratio pro secunda cõclusione D. Tho. ad quam potest facile reduci

reduci ratio literæ. si Deus assumat creaturam vt instrumentum ad creandum, actio Dei principalis agentis non poterit attingere ens inquantum ens, qui est effectus creationis, nisi vt determinata in instrumento per actionem propriam instrumenti: sed actio Dei vt sic determinata non potest attingere ens inquantum ens, ergo. Maior ex dictis relinquitur manifesta. Minor probatur. Actio propria & connaturalis instrumento sua virtute non potest attingere ens inquantum ens; sed cum sit actio determinata habet determinatam habitudinem ad tale vel tale ens, & ex necessitate præsupponit ens, ergo etiam diuina operatio vt est determinata per propriam operationem instrumenti habet determinatam habitudinem ad tale vel tale ens, & non est productiua entis inquantum ens, &c. Et hæc est ratio potissima & adæquata conclusionis D. Tho. quanuis ipse alijs rationibus probet eandem veritatem: vt est videre in. q. 3. de Potentia. art. 4. in corpore.

AD argumenta respondetur. Ad primum dico, q̃ ex opposita sententia sequuntur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, creaturam esse instrumentũ creationis, & non esse instrumentum creationis, nam affirmatiuam concedit opposita sententia, negatiua vero probatur ex dictis, quia deest creaturæ aliqua ratio omnino necessaria vt sit instrumẽtum creationis, quoniam deest illi quòd propria virtute operetur ad creationem disponendo, quod est omnino necessarium ad rationem instrumenti. ¶ Ad secundum respondetur negando minorem, non enim repugnat creaturæ esse instrumentum ad creandum, quia sit necessaria, saltim in causa principali, virtus infinita ad creãdum, sed quia creatura non potest propria virtute operari dispositiuè circa nihil ad effectum creationis, qui est ipsum esse, cuius nihil præsupponitur in termino à quo. Et per hoc patet ad confirmationem. Etenim ad creandum non solum requiritur virtus infinita in causa principali, sed etiã requireretur in causa instrumentali, quod implicat contradictionem. ¶ Ad tertium, nego antecedens, ad probationem primum negatur consequentia. Quoniã in conseruatione iam præsupponitur subiectum, scilicet, ipsum accidens separatum circa quod potest versari propria operatio creaturæ, at in creatione nullum præsupponitur subiectum. Secundò respõdetur, quòd si accidens separatum esset forma per se subsistẽs, sicut anima rationalis & Angelus, nõ posset creatura instrumentaliter concurrere ad eius conseruationem. Quia sicut creatura non potest instrumentaliter concurrere ad productionem entis inquantum ens, ita non potest concurrere ad conseruandum ens inquantum ens, præsertim cum conseruatio rerum subsistẽtium nihil aliud sit secundùm rem, quàm continuatio creationis. Cæterum si accidens separatum gerit vicem substãtiæ à qua separatur & cuius est virtus, vt contingit in quantitate sacramenti altaris, eædem causæ naturales à quibus cõseruaretur in subiecto concurrunt ad eius conseruationem, quando est separatum. Sed de hac re. 3. par. q. 77. ¶ Ad quartum soluendum notandum est, q̃ D. Tho. in illa propositione, de qua controuertitur in argumento, non docet necessarium esse, quòd instrumentum habeat propria virtute operationem quæ sua natura attingat & disponat subiectum circa quod operatur agens principale: & hoc vel ex eo potest colligi, quod D. Thomas in. 2. 2. q. 178. art. 1. ad. 1. inquit, posse Deum eleuare intellectionem meam & quamlibet actionem immanentem vt instrumentaliter concurrat ad effectum miraculosum patratum in quocunque externo subiecto: res autem certa est, quòd actio immanens sua natura non potest attingere & disponere subiectum externum, quo circa D. Tho. tantum docet in illa propositione, necessarium esse ad rationem instrumenti, quòd propria virtute aliquam operationem exerceat, quæ se habeat dispositiuè ad effectum agentis principalis, siue contingat subiectum circa quòd operatur agens principale, siue non contingat ex natura sua: quoniam huiusmodi contactus quantitatiuus, qui est præuius ad actionem agentis principalis, cùm non sit de intrinseca & essentiali ratione operationis, sed tantum conditio necessaria & requisita ad operandum, vt fatetur communis sententia Philosophorum, potest à Deo supplerì, & ita instrumentum potest diuina virtute concurrere ad actionem & ad effectum agentis principalis, licet non contingat subiectum prævio contactu per operationem sibi connaturalẽ. At quo pacto operatio propria instrumẽti se habeat dispositiuè ad effectum principalis agentis, cum tamen nõ attingat subiectum, explicandum est iuxta ea quæ diximus circa secundam conclusionem in primo corollario. Et circa modum secundum ibi expositum notandum est, quòd cũ Deus mediante corporeo instrumento, v. g. mediante aqua causat gratiam in anima, duo facit in ipso instrumento. Primò communicat illi suam diuinam actionem. Secundò vtitur actione propria ipsius instrumenti in ordine ad animam, & mediante communicatione applicat animæ suam virtutem diuinam, & suam actionem productiuam gratiæ. Et quanuis operatio naturalis & propria instrumenti per seipsam immediatè non attingat animam, nihilominus ipsum instrumentum & ipsa operatio naturalis eius propriè dicitur attingere animã & productionem gratiæ in illa, eò quòd instrumentum attingit animam & productionem gratiæ operatione sibi communicata à Deo agente principali, quatenus illa operatio sibi communicata à Deo determinatur & quasi modificatur per operationem propriam instrumenti. Quemadmodum licet sola anima rationalis per intellectum producat intellectionem non vtendo organo corporeo, nihilominus non sola anima dicitur intelligere, sed totus homo constans ex anima & corpore, eò quòd intellectus dum est in corpore non producit intellectionem nisi determinatus à phantasmate corporeo: ita hic nõ solum operatio communicata instrumento à Deo autore principali dicitur concurrere ad productionem gratiæ, sed totum instrumentũ corporeum, etiam secundùm actionem sibi propriam, eò q̃ actio communicata ab agẽte principali non attingit productionẽ gratiæ, nisi quasi determinata per actionem propriam instrumenti. In hoc sensu debet intelligi id quod supra diximus, instrumentũ deferre & applicare per suam propriam operationem virtutẽ & actionem principalis agentis ad subiectum circa quod fit operatio principalis agentis. Et in eodem sensu intelligitur id quod dicit Caiet. 3. p. q. 13. art. 1. quòd instrumentum corporeum defert imperium practicum diuini intellectus ad opus miraculosum, & ad subiectum circa quod tale opus patratur. Vide illum ibi. Ex hoc sequitur, quòd licet operatio diuina, si secundùm se consideretur, non exposturet aliquod subiectũ præsuppo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

situm, tamen prout illa determinat instrumentum vt
concurrat dispositiuè ad effectum principalis agentis
necessario requirit aliquod determinatum subiectum
circa quod operetur: nam hoc prouenit illi ex determi-
natione instrumenti, cui Deus vult accommodare suã
diuinam actionem. Sed dicet quis, Res purè corporalis
nullam habet proportionem ad actionem spiritualem,
ad quam nihilominus de facto concurrit materiale in-
strumentum, sicut sunt sacramenta: sed ita se habet at-
que si non esset ens respectu illius; ergo si instrumentũ
corporale nõ obstante hac improportione potest ope-
rari circa subiectum purè spirituale, poterit etiam ope-
rari circa non ens producendo aliquid ex nihilo. Re-
spondetur, quòd inter rem corporalem & spiritualem
est conuenientia aliqua & proportio, nempe in ratio-
ne entis, vtraq; est enim ens determinatum & participa
tum, quę proportio licet non sufficiat ad hoc quòd cor
poralis creatura per seipsam immediatè contingat rem
spiritualem contactu proprio quantitatiuo, sufficit ta-
men ad hoc, quòd contingat illam per actionem com-
municatam à Deo, quatenus illa actio diuina determi-
natur per propriam operationẽ ipsius corporalis crea-
turæ modo iam expolito.

Ad primam confirmationem respõdetur, nego an-
tecedens. Ad probationem dicitur, q̃ operari propria
virtute effectum principalem & proportionatum agẽ-
ti non est instrumenti: at vero instrumentum potest
comparari ad effectum duplicem, alterum sibi propor
tionatum, respectu cuius non habet formaliter esse in-
strumentum: alterum vltra proportionem ipsius instru
menti, & ad hunc concurrit in virtute principalis agen
tis cui assimilatur effectus. Ad secundam confirmatio-
nem respondet Caiet. hic, bene posse esse, quòd actio
propria instrumenti coincidat cum actione, quam ip-
sum instrumentum participat à principali agente. Cæ-
terùm Ferrar. vbi supra putat necessarium esse, quòd
instrumẽtum habeat geminam actionem, alteram sibi
connaturalem; & alteram participatam ab agente prin
cipali. Veritas est quòd requiritur duplex actio in in-
strumento iuxta doctrinam D. Thom. in hoc articulo,
non tamen est necesse, quòd sit duplex actio realiter di
stincta vna ab alia tanquam res à re: sed satis fuerit for-
malis distinctio: & hoc probãt rationes Caiet. & Ferra.

¶ Ad quintum & septimum argumentũ respondetur,
quòd aliqui Theologi propter huiusmodi argumenta
putant creaturam posse diuina virtute concurrere in-
strumentaliter ad anihilandum, negant vero consequẽ
tiam argumenti, assignantq; discrimen, quia in anihila-
tione præsupponitur aliquid circa quod potest creatu
ra habere actionem: at in creatione nihil præsupponi-
tur circa quod posit creatura dispositiuè operari. Cæ-
terum opposita sententia multò verosimilior est, & ma
gis consentanea doctrinæ D. Thõ. (imò mihi demon-
stratio est) quòd nulla creatura posit concurrere ad
anihilandum ad modum causæ physicæ etiam instru-
mentalis. Probatur primò, quoniam anihilatio non po
test fieri per aliquam actionem positiuam circa rẽ quæ
anihilatur, sed per subtractionem diuini concursus con
seruantis illam in esse; sed ad huiusmodi subtractionem
diuini concursus nulla creatura potest operari instru-
mentaliter, quia aliàs oporteret habere actionem circa
ipsum Deum; nam reuera ipsum esse à solo Deo conser
natur sine ali_qua media creatura, ergo non potest crea-

A tura cooperari ad tollendum ipsum esse, nisi posset cir-
ca Deum agere qui est causa totalis ipsius esse, hoc au-
tem est impossibile, ergo. Explicatur hoc. Potest quidẽ
ignis facere quòd non sit aqua, quia esse aquam pendet
ex accidentibus & causis secundis quæ sunt impedibi-
les ab alia creatura, vel naturaliter, vel supernaturaliter,
at si esse aquam in ratione aquæ à solo Deo penderet,
nulla creatura posset concurrere ad corrumpendum
aquam nisi impediendo Deum à sua actione qua con-
seruat creaturam, actio autem diuina est eius essentia
circa quam nulla creatura potest operari: ergo. Qui-
busdam tamen videtur, non esse improbabile, quòd ali
B qua creatura posit instrumentaliter concurrere ad ani
hilandam materiam primam, & ad anihilanda corpora
cœlestia, quoniam potest assumere Deus creaturam, vt
instrumẽtaliter actione positiua separet formam à ma-
teria non inducendo aliam formam in ipsam: sed facta
hac separatione, naturali consequio materia prima con
uerteretur in nihilum, quia non potest conseruari sine
forma, ergo. Idem argumentum fit in corporibus cœle
stibus. Sed hoc argumẽtum nullatenus conuincit. Re-
spondetur enim quòd in tali casu ipse Deus anihilaret
materiam primam, vel conseruaret illam introducen-
do aliam formam, etiam si ad eiusmodi introductionẽ
C creatura non concurreret. Vel secundùm aliorum opi-
nionem, conseruaret illam sine forma per manutenen-
tiam solam. Ex dictis patet ad quintum. ¶ Ad sextum
respondetur, q̃ secundùm opinionem eorum qui dicũt
sacramenta & ministrum esse causam moralem iustifi-
cationis & gratiæ; & quòd ipsa gratia & iustificatio à so
lo Deo efficitur secundùm modum efficientiæ physi-
cæ, facilis est solutio omniũ horum. Respondetur enim,
q̃ etiam creatura potest instrumentaliter vt causa mo-
ralis concurrere ad creandum, vel anihilandum. v.g. Si
Christus petijsset à Patre quòd in præmium suæ pas-
sionis quotiens sacerdos cõsecraret produceretur vnus
D Angelus bonus, & anihilaretur vnus dæmon, tunc sa-
cerdos eisdem verbis esset instrumentum creandi, sed
morale. Pro cuius explicatione notandum est, q̃ causa
principalis moralis dicitur causa quæ operatur volun-
tate liberè. v.g. consiliando, imperando, suadendo, me-
rendo, & alijs modis pertinẽtibus ad mores, & ideo mo-
ralis causa dicitur. Causa vero instrumentalis moralis,
est omne medium quod desumitur ad tales effectus.
v.g. ipsa verba imperãtis, pecunia data pro redemptio-
ne captiui est instrumentum liberandi ipsum, similiter
chirographum promissi est causa instrumentalis. Cau-
sa physica est, quæ realiter cum aliqua actione & moti
E tangit effectum siue etiam sit motus secundùm attem
siue secundùm naturam, & hoc modo negant, sacramẽ
ta esse causam gratiæ, vel ministrum, sed solus Deus ef-
ficientia veluti physica attingit productionem gratiæ
vt est quædam qualitas. At quia videtur esse sententia
S. Tho. 3. p. q. 62. art. 4. quòd sacramenta attingunt essi
cientia reali instrumentali ad gratiam producendam,
& multi sequuntur illam opinionem: ideo respondetur
in forma, quòd creatio ex parte modi ex nihilo, est im-
possibilis creaturæ, & quanuis consecratio sit maius
opus ex parte termini, tamen præsupponit aliquid cir-
ca quod habeat propriam actionem creatura: & ideo
non est eadem ratio. Et per hoc patet ad confirmatio-
nem. ¶ Ad septimum partim iam dictum est: sed respõ-
detur negando antecedens, quoniam sacerdos non anĳ-

hilat substãtiam panis efficienter, sed facit esse illic cor-
pus Christi. Vnde desinit esse illic panis Deo non con-
seruante illum. Et ad replicas respondetur, quòd si non
succederet corpus Christi, esset anihilata substantia pa
nis, sed non efficienter à sacerdote, sed à Deo non con-
seruante. Item ipsa accidentia quæ manerent non pos-
sent anihilari, nisi à Deo propter rationem iam dictã.
¶ Ad octauum respondetur, quòd talis productio ace-
ti non est ex nihilo, quia accidentia supplent vicem ma
teriæ ad recipiendas dispositiones præcedentes ad ace-
tum necessarias. Fit quod S. Thõ. ait, materia nõ potest
haberi nisi per creationem, verum est secundùm ordi-
nem naturæ: sed tunc materia non producitur ab agen
B te naturali, sed forma aceti educitur de potentia accidẽ-
tium quæ supplent vicem materiæ, Deus autem produ
cit ipsam materi. Quæ productio an debeat dici creatio ambiguum est, nam materia per se non est creabi-
lis, sed concreatur cum supposito, at tunc suppositum
non creatur, sed generatur, ergo si tunc est aliqua creatio immediatè terminatur ad materiam primam. Vnde
sequeretur, quòd materia seorsum posset habere suum
esse, siquidem seorsum habet fieri, scilicet, per creatio-
nem. Quòd si dicatur talis productio materiæ generatio, seu congeneratio, sequitur quòd agens naturale at-
tingit ad productionem materiæ, nam attingit ad id
C quod generatur & ad omnia quę congenerantur. Ideo
enim diximus, quod non attingit ad animam rationa-
lem, quia ea non congeneratur, sed per se producitur in
esse à solo Deo. Quare videtur dicẽdum, quòd est quæ-
dam productio miraculosa non nouo miraculo ab eo
quod fit in consecratione, sed consequenter ad illud.
Itaque acetum & forma aceti naturaliter generatur. At
quia non potest esse sine materia talis forma, consequẽ
ter producit Deus talem materiam cum dependentia
à forma, & ab esse suppositi, & non quasi aliquid reci-
piens in se esse, sicut anima rationalis.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm creare sit proprium alicuius personæ.

243 pro. con. 8. & po. 3. art. 5.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd creare sit propriũ alicuius per-
sonæ. Quod enim est prius, est causa eius
quod est post, & perfectum imperfecti.
Sed processio diuinæ personæ est prior
quàm processio creaturæ, & magis perfectæ: quia diui-
na persona procedit in perfecta similitudine sui princi-
pii, creatura verò in imperfecta. Ergo processiones diui
narum personarum sunt causa processionis rerum. Et
si sic creare est proprium personæ.

¶ 2 Præterea. Personę diuinæ non distinguuntur
ab inuicẽ nisi per suas processiones & relationes. Quic-
quid igitur differenter attribuitur diuinis personis, hoc
conuenit eis secundùm processiones personarum & re
lationes. Sed causalitas creaturarum diuersimodè attri-
buitur diuinis personis. Nam in symbolo fidei Patri at-
tribuitur quòd sit creator omnium inuisibilium & visi
bilium. Filio autem attribuitur, quòd per eum omnia
facta sunt, sed Spiritui sancto quòd sit Dominus & vi-
uificator. Causalitas ergo creaturarum conuenit perso
nis secundùm processiones & relationes.

A ¶ 3 Præterea. Si dicatur quòd causalitas creaturæ
attenditur secundùm aliquod attributum essentiale,
quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur
sufficiẽs. Quia quilibet effectus diuinus causatur à quo-
libet attributo essentiali, scilicet, potentia, bonitate &
sapientia, & sic non magis pertinet ad vnum, quàm ad
aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus
causalitatis attribui vni personæ magis quàm alij, nisi
distinguerentur in creando secundùm relationes &
processiones.

SED cõtra est, quod dicit Dion. † 2. c. de diu. nom. Cap. 2. non
q̃ communia totius diuinitatis sunt omnia creabilia. remotè à
principio.

B RESPONDEO dicẽdum, q̃ creare est propriè
causare siue producere esse rerum. Cùm autem omne
agens agat sibi simile: principium actionis considerari
potest ex actionis effectu. Ignis enim est qui generat
ignem. Et ideo creare conuenit Deo secundùm suum
esse, quod est eius essentia: quæ est cõmunis tribus per-
sonis. Vnde creare non est proprium alicui personæ,
sed commune toti Trinitati. Sed tamen diuinæ perso-
næ secundùm rationem suæ processionis habent cau-
salitatem respectu creationis rerũ. Vt enim supra often
sum † est, cum de Dei scientia & voluntate ageretur: Q. 14. art.
Deus est causa rerum per suum intellectum & volunta 8. & q. 19.
C tem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem art. 4.
per verbum in intellectu conceptum, & per amorẽ suæ
voluntatis ad aliquid relatum operatur. Vnde & Deus
Pater operatus est creaturam per suum Verbum quod
est Filius, & per suum amorem qui est Spiritus sanctus.
Et secundùm hoc processiones personarum sunt ratio-
nes productionis creaturarum inquantum inducunt
essentialia attributa, quæ sunt scientia & voluntas.

AD primum ergo dicendum, quòd processiones
diuinarum personarum sunt causa creationis, sicut dic-
tum * est. In cor. art.

AD secundum dicendum, quòd sicut natura diui-
D na, licet sit communis tribus personis, ordine tamen
quodam eis conuenit, inquantum Filius accipit naturã
diuinam à Patre, & Spiritus sanctus ab vtroque: ita etiã
& virtus creandi, licet sit communis tribus personis, or-
dine tamen quodam eis conuenit. Nam Filius habet eã
à Patre, & Spiritus sanctus ab vtroque. Vnde creatorẽ
esse, attribuitur Patri, vt ei qui non habet virtutẽ crean
di ab alio. De Filio autem dicitur: Per quem omnia fa-
cta sunt, inquantum habet eandẽ virtutem, sed ab alio.
Nam hæc præpositio, Per, solet denotare causam me-
diam, siue principiũ de principio. Sed Spiritui sancto,
qui habet eandem virtutem ab vtroque, attribuitur q̃
E dominando gubernet & viuificet quæ sunt creata à Pa
tre per Filium. Potest etiam huius attributionis com-
munis ratio accipi ex appropriatione essentialium at-
tributorum. Nam sicut supra dictum est *, Patri attri- q. 39. ar. 8.
buitur & appropriatur potentia quæ maximè manife-
statur in creatione, & ideo attribuitur Patri creatorem
esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agẽs
per intellectum operatur. Et ideo dicitur de Filio, Per
quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appro-
priatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deduces
res in debitos fines, & viuificatio, nam vita in interiori
quodam motu consistit. Primum autem mouens est
finis & bonitas.

AD tertium dicendum, quòd licet effectus Dei pro
cedat ex quolibet attributorum, tamẽ reducitur vnus-

quisque

Universidad de Deusto
Biblioteca

quisque effectus ad illud attributum, cum quo habet conuenientiam secundùm propriam rationem. Sicut ordinatio rerum ad sapientiam, & iustificatio impij ad misericordiam & bonitatem se superabundàter diffundentem. Creatio verò quæ est productio ipsius substãtiæ rei, reducitur ad potentiam.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Ratio est. Quia creare cõuenit Deo secundùm suũ esse quod est eius essentia, hæc est cõmunis tribus personis, ergo.

Secunda conclusio. Personæ diuinæ secundum rationem suæ processionis habẽt causalitatem respectu creationis rerum, sed hoc intelligitur secundùm quòd processiones includũt essentialia attributa, quæ sunt scientia & voluntas & intellectus.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disputatur in. 2. dist. 1. vide ibi Scotum in.q.1. & Capreol.q.3.ad argumenta Scoti contra.2.conclusionem, vide eundem in.1.d.3.q.2.art.1. ¶Et notandum est primum in hoc articulo, quòd in triplici sensu potest intelligi, q creare sit proprium alicuius personæ diuinæ. Primò, q aliqua vna persona creauerit totam vniuersitatem creaturarum, ad quam creationem non concurrerent aliæ personæ. Secundò, quòd quanuis omnes tres personæ concurrerent ad creationem totius Vniuersi, tamen in effectibus creatis aliquid reperiatur productum ab vna persona, & aliquid ab alia, & hoc siue ista Producta sint res distinctæ realiter vt res à re, siue sint rationes formaliter diuersę. Tertiò denique, quòd omnes effectus creati & omnes rationes ipsorum procedant à tribus personis simul, sed tamen ipsæ diuinæ personæ aliter & aliter concurrunt ad eorum productionem, ita quòd Pater alio modo concurrat quàm Filius, & Filius quàm Spiritus sanctus, & quòd tres personæ quasi mutuò se adiuuent in eiusmodi productione rerum. Hoc suppositio prima conclusio articuli definit, quòd creare non est proprium alicuius personæ primo & secundo modo. Et conclusio tenenda est secundùm fidem, ita vt secundùm fidem dicendum sit omnes tres diuinas personas æqualiter concurrere ad creationem omnium rerum: itaque nullus effectus est neq; vlla ratio in aliquo effectu quæ sit creata ab vna persona & non ab alia. Ista conclusio definitur in Concilio Lateran. I. à principio, vbi diffinitur sanctam Trinitatem esse creatricem rerũ omnium, in cap. Firmiter. de summa Trinitate diffinitur indiuisam habere virtutem, & esse vnum vniuersorum principium. In Concilio Toletano V. canone. 1. & in Concilio Toletano XI. in confessione fidei diffinitur, quòd vniuersa opera Trinitatis ad extra sunt inseparabilia & indiuisa. Et eandem veritatem docuit Au Augustt. tanquam de fide libro. 1. de Trinit. c. 4. & 5. Et ista veritas est commune axioma Theologorum. Probatur. In diuinis omnia sunt vnum vbi non obuiat relationis oppositio: sed creare non importat relationem oppositam personæ, ergo est communis operatio Trinitatis. Maior est de fide, minor est per se nota sapientibus, ergo. Præterea probatur, nam opera ad extra, scilicet, totius Vniuersi visibilis & inuisibilis asseruntur ab omnibus sanctis Theologis indistincta, & indifferenter tribuuntur tribus personis in sacris literis, ita quòd aliquando tribuitur vni creatio, & aliquando alteri. Probatur, nam. 1. Corint. 8. dicitur, Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Vbi iuxta communem sanctorum Patrum intelligentiã fit sermo de creatione prout tribuitur tribus diuinis personis, Ex quo id est, ex Patre, Per quem, id est, per Filium, In quo, id est in Spiritu sancto. Et Ioan. 1. dicitur de Verbo diuino, q in ipso creata sunt omnia. Et Ioan. 5. dicit Christus, quòd quidquid facit Pater, & Filius similiter facit, sed est eadem ratio de Spiritu sancto, qui est æqualiter omnipotens, ergo. Et Prou. 8. postquam enarratæ sunt omnes creaturæ productę, dicit Sapientia diuina, id est Filius, Cum ipso eram cuncta componens, id est, cum Patre creante. Et Psal. 32. dicitur, Verbo Domini cœli firmati sunt &c. Et Sap. 1. dicitur de Spiritu sancto: Spiritus Domini repleuit orbẽ terrarum, & hoc quod continet omnia, id est, Spiritus omnia cõseruans, cius autẽ est conseruare, cuius est & creare, ergo si Spiritus omnia conseruat, omnia creauit. Tandem probatur conclusio ratione Theologica. Omnes diuinæ personæ habent vnam & eandem virtutem simplicissimam, quæ est communis ipsis, ergo sunt vnum in diuisum principium omnium creaturarum. Et confirmatur. Pater & Filius secundùm fidem sunt vnum principium Spiritus sancti, eo quòd vnica simplicissima virtute spirant Spiritum sanctum, ergo cum tres diuinæ personæ vnica simplicissima virtute creatrice omnia producant, sunt vnum principium omnium creaturarum. Icẽ aliàs non posset saluari æqualitas personarũ, si vna persona crearet, & alia persona non crearet. Ex his sequitur errasse Originem cum in lib. 1. Periarchon docuit, quòd Pater dat esse rebus, Filius dat esse rationale, Spiritus sanctus dat esse iustum. Fateor quidem quòd Origenes poterit explicari per accommodationem & appropriationem, vt explicatur D. Tho. in hoc art. à Cajet. & ipse se explicat in solutione ad. 2. Sequitur secundò, grauiter errasse in fide quosdã modernos Theologos, quos vulgò appellamus Lulistas, qui vt tueantur quandam sententiam falsissimam sui Magistri Raymundi Lulij, quæ asserit, ratione naturali posse demonstrari mysteria Trinitatis, commentantur isti, quòd in quolibet effectu creato reperitur aliquid reale à solo Patre productum, & aliquid productum à solo Filio, & aliquid à solo Spiritu sancto, & ita colligunt, quòd ex istis diuersis effectibus productis possumus euidenter cognoscere tres personas distinctas in Deo. Hæc sententia est hæretica, Quia ex illa sequitur, quòd Pater nõ sit vniuersale principium omnium rerum; quia aliquid producit Filius in rebus, quod Pater non producit, & negare Patrem esse creatorem omnium rerum secundùm omnẽ plenitudinem primo articulo nostræ fidei aduersatur. Hactenus de primo & secundo sensu huius articuli.

DE tertio sensu est maior difficultas. Henricus de Gandauo quodlib. 6. q. 2. docuit in hac re, quòd cognitio essentialis in Deo non est illi ratio operandi ad extra, sed cognitio notionalis seu verbum expressum notionali cognitione. Et ipsum docet de amore id q ratio operandi non est amor essentialis, sed notionalis. Ex quo infert q sicut artifex operatur per ideã præconceptam proportionatam suæ arti, & per inclinationem voluntatis, qua se determinat ad operandũ, ita Pater diuinus operatur hæc omnia ad extra per suum Filium tanquam per ideam expressam & artificiosam & per Spiritũ sanctũ tãquã per inclinationẽ expressam suæ voluntatis, neq; aliter potuit producere res ad extra. Secundò colligitur, quòd essentialis cognitio Dei est speculatiua. Nam cognitio practica est cognitio notionalis, quia est expressiua verbi, & similiter amor essentialis nõ habet vim affectiuã in Deo, sed solus amor notionalis. ¶Probatur hæc sentẽtia. Primò ex D. Tho. in hoc articulo dicente in. 2. conclusione, quòd diuinæ personæ secundùm rationem suarum processionũ habent causalitatem respectu creationis creaturarum, ex quo apertè colligitur, quòd sicut diuinæ personæ, Filius & Spiritus sanctus habẽt diuersam rationem procedendi, ita habẽt diuersum modum causandi, altera per modũ exemplaris, altera per modum affectionis. Quod autem hæc doctrina D. Tho. non sit accipienda per accommodationem, vt hic exponit Caiet. probatur. Nã D. Tho. supra. q. 27. art. 1. ad. 3. dicit, q sicut in ratione artificis intrinsecè inuoluuntur & exemplar productũ in intellectu, quòd artifex imitatur, & affectio voluntatis, qua determinatur ad vsum suæ artis, ita in ratione primi artificis Dei intrinsecè clauduntur & verbũ expressum, quod est exemplar omnium creaturarum, & Spiritus sanctus qui est amor & inclinatio ad producẽdas creaturas. Simile quidem asserit D. Tho. in hoc articulo. Ex quibus colligitur, quòd nõ solum per accommodationem tribuitur verbo quòd concurrat ad productionem creaturarum per modum exemplaris, & Spiritui sancto, quòd concurrat per modum inclinationis. sed reuera ita est, quòd istæ personæ diuerso modo concurrant ad productionem creaturarum iuxta diuersum modum processionis ipsarum personarum. ¶Secundò probatur ista sententia. Diuina cognitio, vt more nostro loquamur, fit in verbo expresso tanquam in proprio & intrinseco termino, & hoc siue vt est practica siue vt est speculatiua, ergo non attingit ad productionem creaturarum, nisi mediante verbo expresso, & ex consequenti diuina cognitio prout est purè essentialis, non est productiua rerum. Hæc consequentia videtur manifesta, quoniam cognitio diuina prout est expressiua verbi & prout fit in verbo expresso non est purè essentialis, sed vel totaliter est notionalis, vel includit aliquod notionale. Antecedens vero probatur. Nã verbum expressum non alia ratione ponitur in diuino intellectu, neque alia ratione necessarium est nisi vt in illo fiat diuina cognitio, tanquam in termino & obiecto formali & intrinseco diuinæ cognitionis. Confirmatur primò. Nam D. Tho. supra. q. 72. art. 1. & in. 4. contra gent. c. 13. necessitatem verbi expressi in diuinis ad hoc reducit vt diuina cognitio ad ipsum terminetur tanquam ad obiectum intrinsecum & immediatum in quo diuinus intellectus omnia cognoscat, ergo verbum expressum ita necessarium est diuinæ cognitioni, vt nequeat esse neque intelligi diuina cognitio, nisi terminata ad verbum expressum. Secundò confirmatur. Quoniam si verbum expressum non est necessarium vt fit obiectum intrinsecum & immediatum diuinæ cognitionis, omnes rationes quas ex ordine & modo cognoscendi desumunt Theologi ad probandum reperiri verbum expressum in diuino intellectu, sunt prorsus inualidæ, consequens non est admittendum, ergo. Probatur maior. Quoniam tota earum vis consistit in hoc quòd verbum est necessariò ponendum in quocunque intellectu vt sit immediatum & intrinsecũ intellectionis obiectum; hac ergo necessitate cessante in diuino intellectu inualidæ redduntur omnes Theologicæ rationes. ¶Tertiò arguitur. Si diuinæ personæ non sunt principium creaturarum secundùm proprias suas rationes & relationes, ideo erit, quia vt communiter dicunt Theologi, relatio vt relatio nullius est actiuitatis, atque adeo neque est principium alicuius actionis aut effectus & ex consequenti omnis actio, & omnis causalitas diuina respectu creaturarum, tribuenda est diuinis personis, quatenus conueniunt in vnica perfectione & virtute absoluta, & nõ quatenus distinguũtur per diuersas relationes, sed hæc ratio non est satis firma, ergo. Probatur minor. Quoniam actiones ad intra tribuuntur diuinis personis secundùm quòd constituuntur & distinguuntur proprietatibus relatiuis: nam generari conuenit Patri secundùm quòd Pater est formaliter constitutus in esse personali per relationem Paternitatis, sed actiones ad extra non sunt maioris perfectiones quàm actiones ad intra, ergo similiter possunt tribui personis diuinis quatenus constituuntur & distinguuntur proprietatibus relatiuis. Dices, quòd relationis personales non concurrunt ad actiones adintra tanquam ratio formalis agendi, sed potius vt conditio necessaria ad agendum: itaque Paternitas non est ratio formalis in Patre qua generat, sed est solum conditio necessaria ad generandum; Tunc sic arguitur, ergo eodem modo licebit dicere, quòd ad actiones ad extra relationes personarum concurrunt tanquam conditio necessaria ad operandum. Itaque Pater non creat inquantum Deus est præcisè, sed inquãtum est Deus Pater, ita vt Paternitas sit conditio necessaria ad creandũ, sicuti est ad generandum adintra, hoc autem si concedatur, habeo intentum, scilicet, quòd creatio non est actio purè essentialis, sed partim notionalis, imo & fortasis simpliciter notionalis, sicut generatio, ergo.

Quartò & vltimò arguitur. Si creatio est actio purè essentialis, sequitur quòd prius nostro modo intelligendi, fundato in re ipsa cõueniat Deo actio creãdi, quàm generatio Verbi diuini, consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela. Quoniam essentialia priora sunt secundùm rationem notionalibus, vt fatẽtur doctores Theologi; sed generatio est quid notionale in Deo, creatio vero est quid essentiale, ergo.

In hoc dubio à sententia quam retulimus ex Henrico facilè nos expediemus. Nam certè illa sententia non satis consentit fidei, imò grauissimi Theologi damnãt illam vt erroneam, quam reprehendit doctè Scotus vbi supra. Statuitur ergo conclusio contra Henricum.

Creatio non pertinet ad cognitionem & amorem notionalem in sensu quem explicat Henricus, sed ad essentialem. Probatur primò. Nam ex opposita sententia sequitur, quòd cognitio & amor essentialis non importet totam perfectionem, seorsum consideratis, atq; si considerentur adiunctis cognitione & amore notionali, consequens autem aduersatur sanæ doctrinę, quoniam notionalia non addunt perfectionem in Deo essentialibus, nam aliàs Deus vt sic non tantam perfectionem diceret atque Deus Pater, & similiter quælibet diuina persona importaret aliquam perfectionem, scilicet, notionem propriam, quam non importat alia persona. Probatur sequela. Quoniam iuxta sententiã Henrici, cognitio & amor essentialis non habent vim practicam

Universidad de Deusto
Biblioteca

ticam & factiuam rerum, sed hæc vis practica pertinet ad cognitionem & amorem notionalem, at vis practica perfectio quædam est magna, ergo. Confirmatur. Nam sequeretur, quòd omnes tres personæ simul maiorem haberēt virtutem quàm quælibet earum seorsum sumpta, consequens aduersatur sanctis Patribus, præsertim D. August. lib. 8. de Trinit. c. 2. ergo. Probatur sequela. Nam omnes tres personæ simul possunt creare, & de facto creant, at hoc nō potest quælibet persona seorsum considerata, ergo. Secundò probatur conclusio. Si Filius est necessaria ratio formalis practica paterno intellectui, sequitur quòd Pater est sapiens & omnipotens sapientia genita & omnipotentia genita, & non aliàs, consequens autem non admittitur à D. August. lib. 7. de Trinit. c. 1. 2. & 3. vbi tanquam rem statutam in fide docet, quòd Pater non est sapiens sapientia genita, sed sapientia ingenita & essentiali, ergo. Probatur sequela. Quia Pater non est sapiēs sapientia practica & factiua rerum, nisi per Filium, quæ est ratio practica productionis creaturarum, sicuti artifex non est perfectè sapiens nisi per ideam practicam quæ est ratio faciendi rem artificiosam. Vltimò probatur. Nam in diuinis, vt habet axioma catholicum à Theologis probatum, omnia sunt vnum vbi non obuiat relationis oppositio, sed in virtute creatiua & in actione creandi nulla obuiat oppositio relatiua, ergo ista conueniunt diuinis personis secundùm vnitatem, & non iuxta diuersitatem relationum & processionum, atque adeo pertinent ad essentialia, & non ad notionalia. Tandem arguitur contra illam sententiam. Nam sequitur ex illa, quòd creare non conueniat Deo vt Deus est, sed vt Pater est, & ex consequenti sequitur quòd creare non conueniat tribus diuinis personis, sed tantum Patri, hoc autem est hæreticum. Quoniam Filius est principium creaturarū secundùm fidem. Nam Ioan. 2. dicit de semetipso. Ego principium qui loquor vobis. Et eadem ratio est de Spiritu sancto. Probatur vtraq; sequela, quoniam cognitio notionalis neque conuenit Deo vt Deus est, neq; conuenit tribus personis, sed duntaxat Patri, ergo si Deus producit creaturas, non per cognitionem essentialem, sed notionalem, creare non conuenit Deo vt Deus est, neque tribus personis.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd cum D. Thom. in. 2. conclusione articuli dicit, q diuinæ personæ ex vi suarum processionum habent causalitatem respectu productionis creaturarum quatenus includunt attributa essentialia, scilicet intellectum & voluntatem; sensus est. Quòd diuinis personis Verbo, scilicet, & Spiritui sancto secundùm proprias rationes personales conuenit, quòd sint principium creaturarum quasi secundariò, secundùm quòd præsupponunt cognitionem & amorem essentialem, cui primariò debet tribui creaturarum productio. Vnde nomine intellectus & voluntatis in hac secunda conclusione comprehendit D. Tho. intellectionem & amorem essentialem. Ex quo sequitur, quòd esse principium creaturarum per modum exemplaris si intelligatur de exēplari primario cognitionis diuinæ practicæ: conuenit secundæ personæ tantùm per quandam accommodationem: quoniam hoc commune est tribus personis sicut & Essentia diuina quæ est primarium exemplar & communis illis. Cæterum si intelligatur de exemplari quasi secundario non per accommodationem, sed per proprietatem conuenit secundæ personæ, quia non conuenit hoc alijs personis, sed duntaxat Verbo expresso, quod ex vi suæ productionis producitur per modum similitudinis & exemplaris omnium creaturarum. Quod dixi de persona Verbi in ordine ad cognitionem diuinam practicam, proportionabiliter dicendum est de persona Spiritus sancti per ordinem ad amorem creaturarum. ¶ Ad secundum respondetur, q cognitio essentialis diuina non fit in Verbo expresso perse primò, sed in Diuina essentia, fit tamen quasi secundariò, quatenus ipsa cognitio diuina respicit ipsam Diuinam essentiam. Itaque diuinus intellectus in ipso Verbo expresso, tanquam in obiecto formali intrinseco, cognoscit ipsam Essentiam diuinam, & omnia quæ cadunt sub obiecto diuinæ cognitionis. Sed ad pleniorem intelligentiam solutionis huius argumenti cū suis cōfirmationibus nota, quòd in nostra cognitione propter duo est necessarium verbum expressum. Primò propter indigentiam cognitionis quæ aliter fieri non posset, nisi haberet intrinsecum verbum expressum, ad quod immediatè terminaretur. Secundò, propter perfectionem propriam & connaturalem intellectualis naturæ. Est enim magna perfectio huius naturæ, vt habeat in se quandam fœcunditatem, ita vt tam per actionem intellectus, quàm voluntatis, producat aliquid ad intra per modum termini. Hoc ergo supposito dico, quòd in diuino intellectu necessarium est verbum expressum, non propter primam necessitatem, quæ desumitur ex indigentia. Nam etiam si per impossibile tolleremus verbum expressum ab intellectu diuino, maneret in ipso essentialis intellectio, quæ est infinitæ perfectionis, nulla perfectione alia egens in ratione cognitionis essentialis. Sed necessarium est verbum expressum propter fœcūditatem intellectus diuini. Et similiter in voluntate necessarius est amor notionalis, propter fœcunditatem diuinæ voluntatis, ita vt natura intellectualis in Deo habeat intra semetipsam omnem illam perfectionem secundùm modum substantialem quæ modo quodam accidentario reperitur in natura intellectuali prout est in nobis & in Angelis. ¶ Ad tertium benè respōsum est inter arguendum. Ad replicam respondetur, q in operationibus ad intra relatio est quidem conditio necessaria, non tamen quasi conferens aliquā virtutem ad operandum, quoniam essentialia & absoluta habent plenissimam virtutem ad omnem operationē quæ fit vel ad intra vel ad extra, sed relatio concurrit necessariò tanquā constituens & distinguens principium propriū personæ procedentis à persona quæ præcedit. Nā in essentialibus & absolutis diuinæ personæ nullam habent distinctionem. Necessaria autem distinctio est inter personam à qua alia procedit, & personam procedentem. Cæterum in operationibus ad extra relatio nō est necessaria ad constituendā distinctionem inter causam & effectum, quoniā Deus per sua attributa essentialia omnino secernitur ab effectibus creatis. ¶ Ad quartum respondetur, q perfectiones essentiales, quæ importāt respectus ad creaturas, nō est necesse, q prius secundùm rationem conueniant Deo quā notionalia, & personalia, præsertim si importēt relationes, quæ ex tempore cōueniunt Deo, quales important creare, gubernare, &c. Nam de illis perfectionibus, quæ importāt relationes quæ conueniunt Deo ab æterno, alia forsan est ratio. Vide S. Tho. supra. q. 13. art. 7. ad. 2.

Aduer-

Aduertendum est autem, quòd cùm dicimus essentialia esse secundùm rationem priora notionalibus, nō est intelligendum, quòd inter essentialia & notionalia sit aliquis ordo vel naturę vel originis, in quo fundetur hæc prioritas rationis: sed hæc prioritas solum fundatur in nostro modo cognoscendi, qui aptus natus est prius attingere ea quæ sunt communia in qualibet re, quàm ea quæ sunt particularia & determinata. Et ita in diuinis prius cognoscimus absoluta & essentialia, eò q sunt cōmunia tribus personis, quàm proprietates personales, in quibus ipsæ personæ distinguuntur. Et aduerte, quòd non est necesse vt omnia essentialia præintelligantur personalibus constituta in omni suo cōplemento essentiali, quoniam vt suprà dicebamus, cognitio essentialis includit tanquàm terminum intrinsecum secundarium verbum expressum. Et similiter amor essentialis includit vt terminum intrinsecum secundarium amorem notionalem. Item, secundùm probabiliorem sententiam, cognitio Dei beatifica, quæ sine dubio est essentialis & communis tribus personis, intrinsecè claudit ex parte obiecti tres diuinas personas. Nā cognitio beatifica, qua Deus beatus est, cognoscit Deum sicuti est trinus & vnus. Et huius rei nulla alia est ratio nisi illa iam insinuata, scilicet quia inter essentialia & personalia nullus est ordo prioritatis aut originis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm in creaturis sit necesse inueniri vestigium Trinitatis.

244 Supra q. 5. art. 3. & in 1. q. 95. art. 1. co. Et 1. d. 3. q. 1. ar. 3. & alibi cōe. 1. fin. & 2. q. 3. ar. 1. fin. 3. q. 1. ar. 1.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in creaturis non sit necesse inueniri vestigiū Trinitatis. Per sua enim vestigia vnumquodque inuestigari potest: sed Trinitas personarum nō potest inuestigari ex creaturis, vt supra dictum est †. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

¶ 2 Præterea. Quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis inuenitur in creatura secundùm aliquas proprietates suas, & omne creatum habet vestigium Trinitatis: oportet in vnaquaq; illarū inueniri etiam vestigium Trinitatis. Et sic in infinitum.

¶ 3 Præterea. Effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem: non autem ad relationes quibus personæ & distinguuntur & numerantur. Ergo in creatura non inuenitur vestigium Trinitatis, sed solum vnitatis essentiæ.

Hom. 6. de temp. non procul à fi. alibi. 1.

SED contra est, quod August. dicit * 6. de Trinit. quòd Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

RESPONDEŌ dicēdum, q omnis effectus aliqualiter repręsentat suam causam, sed diuersimode. Nā aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam eius, sicut fumus repræsentat ignē: & talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigij. Vestigium autem demonstrat motum alicuius trāseuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam, quantum ad similitudinem formæ eius, sicut ignis generatus, ignem generātem: & statua Mercurij, Mercurium, & hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem diuinarum personarum attenduntur secundùm actus intellectus & volūtatis, sicut suprà dictum est *. Nam Filius procedit vt verbum intellectus: Spiritus sanctus vt amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus in quibus est intellectus & volūtas, inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum inuenitur in eis verbum conceptum, & amor procedens. Sed in creaturis omnibus inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigij, inquantum in qualibet creatura inueniuntur aliqua quæ necesse est reducere in diuinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, & habet formam per quam determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid aliud. Secundùm igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam & principium: & sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundùm autem quòd habet quandam formam & speciem, repræsentat Verbū secundùm quòd forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundùm autem, quod habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum inquantum est amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit August. in † 6. lib. de Trinit. quòd vestigium Trinitatis inuenitur in vnaquaque creatura, secundùm quòd vnum aliquid est, & secundùm quòd aliqua specie formatur, & secundùm quòd quendam ordinem tenet. Et ad hęc etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus, & mensura, quæ ponuntur Sapien. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatā suis principijs, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Aug. † modus, species, & ordo. Et ea quæ ponit in lib. † 83. quæst. quod constat, quod discernitur, quod congruit. Cōstat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcunq; sic dicuntur.

Q. 27. per totam.

Libro. 6. de Trin. c. vlt. tom. 3.

In lt. de natura bo. c. 1 † Q. 18. in p. in. to. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd repræsentatio vestigij attenditur secundùm appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem diuinarum personarum veniri potest, vt dictum est †.

q. 32. ar. 1. ad. 1.

AD secundum dicendum, quòd creatura est res propriè subsistens, in qua est prædicta tria inuenire. Neque oportet quòd in quolibet eorū quæ ei insunt, hæc tria inueniantur, sed secundùm ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

AD tertium dicendum, quòd etiam processiones personarum sunt causa & ratio creationis aliquo modo, vt dictum est †.

† In corp & art. præced.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. In creaturis rationalibus inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis. Ratio est. Quia in illis inuenitur verbum expressum, & amor procedens.

Secunda conclusio. In omnibus creaturis subsistentibus reperitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigij. Ratio est. Quia in illis inuenitur esse, forma specifica, ordo seu inclinatio ad aliud, ergo.

COMMENTARIVM.

DE materia huius articuli disputant Theologi in 1. dist. 3. & videndus est D. Tho. infra. q. 95. & doctrina huius articuli ferè tota colligitur ex D. Aug. lib. 6. de Trinit. prope finem cap. 10. & lib. 14. cap. 8. & lib. 2. de ciuit. c. 26. & sequentibus. Notāda est deinde

Universidad de Deusto
Biblioteca

deinde differentia, quæ versatur inter repræsentationē per modum vestigij & per modum imaginis, quæ habetur expressa in litera. Et est multo exactior, quā illa quæ assignatur à Marsilio in. 1. q. 7. vbi repræsentationem vestigij dicit esse confusam, per modum vero imaginis dicit esse explicitam. In quo quidem licet verum dicat, sed non explicat in quo consistat repræsentatio explicita & confusa, quod exponit apertè D. Thom. in differentia quam assignat in hoc articulo inter vestigium & imaginem. Præterea aduertendum est, quòd in accidentibus, si propriè & rigorosè loquamur, non reperitur vestigium Trinitatis, eo quòd accidens nō est ens, neque habet esse in rigore, sed est entis ens. Hoc colligitur ex solutione D. Tho. ad. 2. & explicatur optimè à Capreol. in. 1. dist. 3. q. 2. art. 2. Nota solutionem ad. 3. quæ est explicanda iuxta dicta in art. præcedēti.

Sed arguitur contra conclusionem D. Tho. Sequitur, quòd naturaliter possimus cognoscere Trinitatē. Consequens autem est falsum, ergo. Probatur sequela. Naturaliter potest vestigium cognosci & imago. Et hęc naturaliter repræsentant Trinitatem, ergo. Probatur minor. Quia non ad placitum. Respondetur q̄ supposita fide Trinitatis, inuenimus vestigium & imaginē, sed secluſa fide, creaturæ repræsentant Deum secundum quandā causalitatem, aliæ alijs perfectiùs. Nā homo repræsentat expressiùs Deum esse intelligentē, &c. ergo.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm creatio admisceatur in operibus naturæ & artis.

245 5. d. 1. q. 1. art. 3. 5. q. 3. art. 8.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd creatio admisceatur in operibus naturæ & artis. In qualibet enim operatione naturæ & artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo cùm non habeat materiam partem sui: ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturæ & artis est creatio.

¶ 2 Præterea. Effectus non est prior sua causa, sed in rebus naturalibus nō inuenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma actiua vel passiua. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quòd sit per creationem.

¶ 3 Præterea. Natura facit sibi simile. Sed quædā inueniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione. Et eadem ratio est de alijs.

¶ 4 Præterea. Quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à natura, non adiungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt à natura, non sunt creaturæ. Quod est hæreticum.

Gen. ad lit. cā. 14. 15. SED contra est, quòd August. super Gen. ad lit. distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc dubitatio inducitur propter formas, quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ sed prius in materia extitisse, ponētes latitationē formarū. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ: quia nesciebant distinguere inter potentiā & actū. Quia enim formæ præexistunt in materia in potētia, posuerunt eas simpliciter prę-

A re. Alij verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modū creationis. Et secundùm hoc cuilibet operationi naturæ adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorātia formæ. Non enim considerabant, q̄ forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo cū fieri & creari non cōueniat propriè nisi rei subsistenti, sicut supra dictū † est, formarum nō est fieri, neq; creari, sed concreata esse. Quod autem propriè fit, ab agente naturali est compositum, quod fit ex materia. Vnde in operibus naturę non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturę. Art. 4. huius.

AD primum ergo dicendū, quòd formæ incipiunt B esse in actu compositis factis: non quòd ipsæ fiant per se, sed per accidens tantùm.

AD secundum dicendum, quòd qualitates actiuæ in natura agunt in virtute formarum substantialium: & ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundùm qualitatem sed secundùm speciem.

AD tertium dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens vniuersale, quod est virtus cælestis, cui assimilantur non secundùm speciem, sed secundùm analogiam quandam. Neque oportet dicere, quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens vniuersale, sed requiritur agens proprium quod est generans vniuocum.

AD quartum dicendum, quòd operatio naturæ nō est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum, & sic ea, quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Creatio non admiscetur, sed præsupponitur ad omnes operationes naturæ & artis.

COMMENTARIVM.

C IRca istum articulum vide quæ solent disputari in. 1. Physi. q. 7. apud Sotum & infrà in hac. 1. p. q. 118. art. 1. & nota q̄ D. Tho. in hoc art. loquitur in communi de operibus naturæ & artis, nam si fiat sermo de naturali hominis generatione, secundùm fidē fateri oportet q̄ ibi admiscetur creatio animæ rationalis. Nota solutionem ad. 3. & circa illam lege Caietanū. Nota etiam doctrinam S. Tho. circa modum quo fieri dicuntur formæ. Et vide. q. 1. de malo. artic. 1. ad. 6. Et hæc de hac tota quæstione.

QVÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

COnsequenter considerandū est de principio durationis rerum creatarū. Et circa hoc quærūtur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm vniuersitas creaturarum semper fuerit.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, q̄ vniuersitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim, quod incepit esse

pit esse antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse: alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia: quæ est in potentia ad esse, quod est per formam: & ad non esse, quod est per priuationem. Si ergo mundus incœpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma. Materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet. Quod est impossibile.

¶ 2 Præterea. Nihil quod habet virtutem vt sit semper, quandoque est, & quandoque non est: quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem vt sit semper. Nō enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, & quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoq; est, & quandoq; non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, vt corpora cœlestia: & omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit esse.

¶ 3 Præterea. Nullum ingenitū incœpit esse. Sed Philosophus in † 1. Physic. dicit, quòd materia est ingenita. Et in † 1. de Cœlo & Mundo, quòd cœlum est ingenitum. Non ergo vniuersitas rerum incœpit esse.

¶ 4 Præterea. Vacuum est vbi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incœpit esse vbi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, & tamen poterat ibi esse. Alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum. Quod est impossibile.

¶ 5 Præterea. Nihil de nouo incipit moueri nisi per hoc, quòd mouens & mobile aliter se habet nunc, quàm prius. Sed quòd aliter se habet nunc quàm prius, mouetur. Ergo ante omnem motum de nouo incipiens fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo & mobile: quia motus non est nisi in mobili.

¶ 6 Præterea. Omne mouens aut est naturale, aut est voluntarium, sed neutrum incipit mouere, nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Vnde nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura mouentis vel in mobili, non incipit à mouente in naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hic nō est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras & non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie nō est: & ad minus expectat, quòd dies hodiernus transeat, & crastinus adueniat, quod sine mutatione non est: quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quòd ante omnem motum de nouo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quòd prius.

¶ 7 Præterea. Quicquid est semper in principio, & semper in fine, nec desinere, nec incipere potest. Quia quod incipit, non est in suo fine: quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio & fine: quia nihil est tēporis nisi nunc, quod est finis præteriti, & principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus cuius numerus tempus est.

¶ 8 Præterea. Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo cū Deus sit ab æterno, & mundus est ab æterno. Si autem est

A prior duratione, prius autem & posterius in duratione constituunt tempus: Ergo ante mundum fuit tempus. Quod est impossibile.

¶ 9 Præterea. Posita causa sufficienti ponitur effectus. Causa enim ad quam nō sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quòd effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi, & finalis ratione suæ bonitatis, & exemplaris ratione suæ sapientiæ, & effectiua ratione suæ potentiæ, vt ex superioribus patet †. Cùm ergo Deus sit ab æterno, & mundus fuit ab æterno. q. 44. ar. 2. 3. & 4.

¶ 10 Præterea. Cuius actio est æterna, & effectus B æternus. Sed actio Dei est eius substantia, quæ est æterna. Ergo & mundus est æternus.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 17. Clarifica me pater apud temetipsum claritate quā habui priusquam mundus fieret. Et Prouerb. 8. Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret à principio.

RESPONDEO dicendum, q̄ nihil potest præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum * est enim supra, quòd voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa; cùm necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, vt dicitur in. 5. † Metaph. Ostensum est autem supra †, q̄ absolutè loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle q̄ mundus fuerit semper, sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cùm esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Vnde nec demonstratiue proba ri potest. Nec rationes quas ad hoc Aristot.* inducit, sunt demonstratiuæ simpliciter, sed secundùm quid, scilicet, ad contradicendum rationibus antiquorū ponentium mundū incipere secundùm quosdā modos impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidē, quia tam in. 8. Physi. quàm in. 1. de Cælo præmittit quasdā opiniones, vt Anax. & Empe. & Plat. contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia vbicunq; de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum. Quod non est demonstratoris sed probabiliter persuadentis. Tertiò quia expressè dicit in † 1. lib. topi. q̄ quędam sunt problemata dialectica, de quibus rationes nō habemus, vt vtrū mundus sit æternus. q. 19. ar. 4. L. 8. Phys. à princ. lib. per multos textus tomo. 1. L. 1. de cœlo. tex. 101. & seq. &. 8. Physicor. à princ. per mul. tex. L. 1. topic. c. 9. parū à princ. to. 1.

AD primum ergo dicendum, q̄ antequam mūdus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secūdùm potentiam passiuam, quæ est materia: sed secundùm potentiam actiuam Dei. Et etiam secundùm quod dicitur E aliquid absolutè possibile non secundùm aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorū, qui sibi non repugnant, secundùm quod possibile opponitur impossibili, vt patet per Philosophum in † 5. Metaph.

AD secundum dicendum, q̄ illud quod habet virtutem vt sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoq; est, & quandoq; non est: sed antequam haberet illam virtutem non fuit. Vnde hæc ratio quæ ponitur ab Arist. in † 1. de Cœlo, non concludit simpliciter, q̄ incorruptibilia non incœperunt esse, sed q̄ non incœperunt esse per modum naturalem, quo generabilia & corruptibilia incipiunt esse. L. 5. Meta. tex. 17. to. 3. L. 1. de cœlo. tex. 120. tom. 2.

AD tertium dicendum, quòd Arist. in † 1. Physic. probat materiam esse ingenitam per hoc, q̄ non habet L. 1. Phys. text. 82.

Universidad de Deusto
Biblioteca

subiectum de quo sit: in primo autē de Cœlo & Mundo probat * cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Vnde patet, quòd per vtrunque non concluditur nisi q̄ materia & cœlum non incœperunt per generationem, vt quidam ponebāt: præcipuè de cœlo. Nos autem dicimus, q̄ materia & cœlū producta sunt in esse per creationē, vt ex dictis patet *.

Li. 1. de cœlo text. 20. tom. 2.

Q. 44. art. 1. & 2.

AD quartum dicendum, quòd ad rationem vacui non sufficit, in quo nihil est, sed requiritur quòd sit spatium capax corporis, in quo nō sit corpus, vt patet per Arist. in † 4. Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

Lib. 4. tex. 60. tom. 2.

AD quintum dicendum, q̄ primus motor semper eodem modo se habuit: primum autem mobile non semper eodem modo se habuit: quia incœpit esse cùm prius non fuisset. Sed hoc nō fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, vt supra dictum est †. Vnde patet quòd hæc ratio, quam ponit Arist. in 8. Physic. procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, vt patet ex opinionibus Anaxag. & Emped. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, semper fuisse motum.

q. 45. ar. 2. ad 2.

AD sextum dicendum, quòd primum agens est agens voluntarium. Et quanuis habuit voluntatē æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quòd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationē temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari qui producit formam, & præsupponit materiam: vnde oportet quòd formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Vnde rationabiliter in ipso consideratur quòd inducit formam in talē materiam, & nō in aliam ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter videtur in Deo, qui simul producit formam & materiam: sed consideratur rationabiliter in eo quòd ipse producit materiam congruam formæ & fini. Agens autem particulare præsupponit tempus sicut & materiam. Vnde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore posteriori, & non priori, secundùm imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente vniuersali, quòd producit rem & tempus, non est cōsiderare quòd agat nunc & non priùs secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur eius actioni: sed considerandum est quòd dedit effectui suo tempus quantum voluit, & secundùm quòd conueniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem diuinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit quàm si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam. Sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

AD septimum dicendū, q̄ sicut dicitur in † 4. Physic. prius & posterius, est in tempore secundum quòd prius & posterius est in motu. Vnde principiū & finis accipienda sunt in tempore, sicut & in motu. Supposita autē æternitate motus necesse est quòd quodlibet mometum in motu acceptum, sit principium & terminus motus. Quod non oportet si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quòd ratio illa instantis nunc quòd semper sit principium & finis temporis, præsupponit æternitatem tēporis & motus. Vnde Aristot. hanc rationem inducit in † 8. Physic. contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Li. 4. Phys. tex. 99. tomo. 2.

Lib. 8. tex. 10. tom. 2.

AD octauum dicendum, quòd Deus est prior mūdo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, & non realiter existentis: sicut cùm dicitur, supra cœlum nihil est: ly supra, designat locum imaginatum tantum, secundùm quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis, dimensiones alias superaddi.

AD nonum dicendum, quòd sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter secundùm modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secūdùm formam ab eo præconceptam & diffinitam, vt ex superioribus * patet. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundùm quod est in prædestinatione suæ voluntatis, vt scilicet habeat esse post non esse, vt manifestius declaret suum actorem.

q. 14. ar. 8. & q. 46. ar. 1.

AD decimum dicendum, q̄ posita actione sequitur effectus secundùm exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatē quod conceptum est prædiffinitum, accipitur vt forma, quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna nō sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, vt scilicet haberet esse post non esse.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Nihil præter Deum fuit ab æterno. Ista conclusio non probatur: est enim articulus fidei, vt articulo sequenti docet D. Tho.

Secunda conclusio. Hæc assertio demonstratur ratione naturali quòd non sit impossibilis. Ratio est. Voluntas Dei est causa rerum, sed non est necessarium, absolutè loquendo, Deum velle aliquid nisi seipsum, ergo non est necessarium quòd mundus fuerit semper, sed eatenus est, quatenus vult Deus illū esse.

Tertia conclusio. Non potest demonstrari mundum semper fuisse, nec Arist. hoc demonstrauit.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, q̄ sententia Arist. asserentis, mundum secundùm omnes sui partes principales & secundū omnes species rerum fuisse ab æterno, recepta fuit communiter à grauissimis Philosophis. Cæterū alij etiā grauissimi Philosophi cōmentati sunt materiā primā ab æterno fuisse productam, ex qua postea in tēpore productū fuit totū vniuersum. De his erroribus Philosophorū vide D. Tho. lib. 2. cont. gent. à cap. 35. vsq; ad. 39. sed præcipuè cap. 38. circa finem, & Albertū Magnū in. 2. parte de mirabili scientia Dei tractatu primo, referentē sententias Poetarum ac Philosophorū. Nota etiam omnia argumenta huius articuli cū eorū solutionibus, quoniā sunt præcipua argumenta Philosophorū & aliorū qui errauerunt circa mundi productionē. ¶ Aduersus omnes Philosophorum errores tuenda est veritas fidei, quæ docet mundū quoad omnes sui partes & etiā quantum ad materiā primam non ab æterno, sed in tempore fuisse productū. Constat hæc veritas ex scripturis Sanctis Genes. 1. In principio creauit Deus &c. Prou. 8. Dominus possedit me &c. ante quàm

quàm quicquam faceret. Ioan. 17. Clarifica me Pater, claritate quam habui apud temetipsum priusquam mundus fieret. Diffinitur etiam hæc veritas in Concilio Lateranensi 1. & refertur in cap. Firmiter. de summa Trinitate. Deus (inquit) ab initio tēporis vtramq; &c. Congruentiæ optimæ propter quas Deus nō ab æterno sed in tempore creauit mūdum, colliguntur ad sextum huius art. & ex. 2. contra gent. cap. 38. propè finē. Quæ omnes ad has reducuntur. Quia ex productione Vniuersi in tempore manifestiùs apparet, Deum esse autorem & primam omnium rerum causam. Item, euidentiùs apparet, Deum produxisse mundum per intellectum & secundùm libertatem suæ voluntatis, & non ex necessitate naturæ, vt putabant ferè omnes Philosophi, qui docuerunt mundum fuisse ab æterno. Præterea etiam manifestiùs apparet infinitas diuinæ virtutis, quia non solum potuit producere res omnes ex nihilo, sed etiam potuit producere in tēpore ab ipso dispositō.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm mundum incœpisse sit articulus fidei.

247 Locis supra in 4. adduc.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstratiuè probari potest, quòd Deus sit causa effectiua mundi: & hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstratiuè probari potest quòd mundus incœperit.

¶ 2 Præterea. Si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia sic materia mūdi præcessisset mundum: contra quod procedunt rationes Aristot. * ponentis cœlum ingenitum. Ergo oportet dicere q̄ mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse incœperit.

Li. 1. de cœlo tex. 20. ad. 32. vsq; finem. 2.

¶ 3 Præterea. Omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, vt patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur qui est eius effectus, non fuit semper.

¶ 4 Præterea. Manifeste apparet, artes aliquas & habitationes regionum, ex determinatis temporibus incœpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

¶ 5 Præterea. Certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

¶ 6 Præterea. Si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset peruentum ad hunc diem. Quod est manifestè falsum.

¶ 7 Præterea. Si mundus fuit æternus, & generatio fuit ab æterno. Ergo vnus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filij, vt dicitur in 2. Physic. † Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum. Quod improbatur in † 2. Metaph.

Li. 2. Phys. tex. 29. tom. 2. Li. 2. tex. 50. tom. 3.

¶ 8 Præterea. Si mundus & generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu. Quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest, quòd mundus incœperit, & non solā fide tenetur.

SED contra. Fidei articuli demonstratiuè probari non possunt: quia fides de non apparentibus est, vt dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus incœperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim, Credo in vnum Deum, &c. Et iterum Greg. dicit in homil. 1. † Ezech. quòd Moyses prophetizauit, de præterito dicens, In principio creauit Deus cœlum & terram. In quo nouitas mundi traditur. Ergo nouitas mundi habetur tantum per reuelationem. Et ideo non potest probari demonstratiuè.

Homil. 1. in Ezech.

RESPONDEO dicēdum, q̄ mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, & demonstratiuè probari non potest: sicut & supra de mysterio Trinitatis dictū est *. Et huius ratio est: quia nouitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Vnumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic & nunc: propter q̄ dicitur quòd vniuersalia sunt vbiq; & semper. Vnde demonstrari non potest quòd homo, aut cœlum, aut lapis, non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione inuestigari non potest, nisi circa ea quę absolutè necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, vt dictum est †. Post autem voluntas diuina homini manifestari per reuelationem, cui fides innititur. Vnde mundum incœpisse est credibile, non autē demonstrabile vel scibile. Et hoc vtile est vt consideretur, ne fortè aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiā irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

q. 32. ar. 1.

q. 17. ar. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus † 11. de ciuit. Dei, philosophorum ponentiū æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quòd substantia mundi non sit à Deo. Et horū est intolerabilis error. Et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, q̄ tamen mundum à Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis, initium, vt quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, inuenerunt, vt idem dicit in † 10. de ciuit. Dei. Sicut enim, inquiunt, si pes ex æternitate semper fuisset in puluere, semper subesset vestigium, quòd à calcante factum nemo dubitaret: sic & mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum considerandum est, quòd causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis: agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea & non successiua, non est necessarium, faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Vnde dicunt q̄ nō sequitur ex necessitate, si Deus est causa actiua mundi, quòd sit prior mundo duratione, quia creatio qua mundum produxit, non est mutatio successiua, vt supra dictum est †.

Lib. 11. de ciuit. Dei. c. 4. & li. 10. c. 31. tom. 5.

Lib. 10. ca. 31. tom. 5.

q. 45. ar. 2.

AD secundum dicendum, q̄ illi qui ponerent mūdum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo: non quòd factus sit post nihilum secundùm quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

nos intelligimus per nomen creationis, sed quia nō est A factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorū
Lib.9.c.4. creationis nomen: vt patet ex Auic.† in sua Metaph.

AD tertium dicendum, quòd illa est ratio Anaxa. quæ ponitur in.3. Physic. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberādo inuestigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est in-
q.14.ar.12 tellectus humanus, sed non diuinus, vt supra patet *.

AD quartum dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, & è cōuerso. Et similiter ponunt, quòd artes propter diuersas corruptiones & accidentia infinities fuerunt inuentæ, & ite- B
Lib.1.meteor.c.vlt. post mediū tom.2. rum corruptæ. Vnde Arist. dicit in lib.* Meteo. quòd ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de nouitate mundi totius.

AD quintum dicendum, quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate,
Li.5.de cō sol.prosa.6 prulo post princip. vt dicit Boet. in fine de† consol. quia esse diuinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

AD sextum dicendum, quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcunque autem præterita dies signetur, ab illa vsque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit C ac si positis extremis sint media infinita.

AD septimum dicendum, quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, vt puta si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectū, multiplicarentur in infinitum. Sicut si lapis moueretur à baculo, & baculus à manu, & hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus nō reputatur impossibile. Vt putà si omnes causæ quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinē nisi vnius causæ, sed earum multiplicatio fit per accidens. Sicut artifex agit multis martellis per accidens: quia vnus post vnum frangitur. Accidit ergo huic mar D tello, quòd agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini inquantum generat, quòd sit generatus ab alio. Generat enim inquantum homo, & non inquantū est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum vnum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Vnde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis depēderet ab hoc homine, & à corpore elementari, & à sole: & sic in infinitum.

AD octauum dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatē mundi, multipliciter effugiunt. Qui- E dam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, vt patet in Metaphy. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est
q.7.art.4. * superius. Quidam verò dicunt animam corrumpi cū corpore. Quidam verò, q ex omnibus animabus remanet vna tantum. Alij verò (vt Augustin.† dicit) posuerūt
Lib.de hær. ca.46. to.6. Idem etiā sermo. 141. de tēpore. to.10. propter hoc circuitum animarum, vt scilicet animæ separatæ à corporibus post determinata temporū curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen, q hæc ratio particularis est. Vnde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, vt angelus: non autem homo. Nos autem intendimus vniuersaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

SVMMA ARTICVLI.

PRima cōclusio est affirmatiua. Patet. Quia fides est de non apparentibus, & dicimus credo in vnum Deum, &c. ergo.

Secunda conclusio. Non potest demonstratiuè probari quòd mundus cœperit.

COMMENTARIVM.

CIrca hunc articulum nota primò, quòd licet nō posit demonstrari mundum incepisse in tempore, vt explicat D. Tho. in hoc articulo tamen euidenter potest ostendi non esse necessarium asserere, quòd mundus fuerit ab æterno, quoniam ad habenre- dam istam euidentem cognitionem sat fuerit ostendere omnia argumenta philosophorum, qui errauerunt in hac parte, habere vero similem solutionem: & ita fere omnia dissoluuntur à D. Tho. in hac quæst. & .2. cōtra gent. vbi supra. Et aduerte q in Concilio Latera. II. Sess. 8. diffinitur solubilia esse omnia Philosophorum argumēta, & strictè præcipitur ibi Christianis Philosophis, vt quoties in publicis lectionibus recenserint cōclusiones & principia Philosophorum circa mundi æternitrtem, conentur totis viribus explicare veritatē catholicam, & Philosophorum argumenta dissoluere. Nota secundò, q si loquamur propriè & in rigore de C articulo fidei vt in præsentia loquitur D. Tho. duo sunt necessaria, vt aliqua veritas censeatur articulus fidei. Primum, quòd non sit demonstrabilis lumine naturali. Secundum quòd habeat peculiarem difficultatem vt credatur. Et propter vtriusque defectum ista veritas, Deus est, non est articulus fidei, sed quid præambulum ad fidem si intelligatur de Deo vt autor est naturæ, ergo veritas de creatione mundi in tempore facta est propriè articulus fidei, quia neque demonstrabilis est per naturam, vt diximus, & specialis requiritur difficultas in eius persuasione, quod vel ex eo constat, quia grauissimis Philosophis hæc veritas apparuit impossibilis, & D incredibilis. Sed de hac re copiosius in .2.2. quæst. 1. artic. 6. & .8. Nota tertiò, quòd mundum nō semper fuisse potest dupliciter intelligi, vno modo vt loquamur de mundo isto cum omnibus suis partibus, & speciebus rerum, & motibus & generationibus collectiuè. Alitero modo vt sit sensus, quòd nihil huius mundi neque Angelus neq; homo, nec cœlū, nec terra fuerit ab æterno. Hoc secundo modo videtur loqui S. Tho. vt patet ex solutione ad vltimum. Vbi ait nos intendimus vniuersaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno. Itaq; doctrina S. Tho. est, quòd quauis possit demonstrari de aliqua creatura, quòd cœperit. v. g. de homine, at non E de qualibet. Nam de Angelo de cœlo non potest ostendi quòd cœperit, sed sola fide tenetur.

HIS suppositis est quæstio grauis, An mundus potuerit esse ab æterno? Et quidem in hac celebri disputatione innumeræ grauissimorū Theologorum circumferuntur sententiæ. Prima est, quæ docet implicare contradictionem quòd aliqua creatura produceretur ab æterno. Hanc sententiam tenet Herua. quodlib. 1. quæst. 7. Ricard. in. 2. distinct. 1. & aliqui moderni sequuntur eam. Et hisce diebus surrexit quidam nouus philosophus qui in. 8. Physicor. quæst. 2. putat se hanc opinionem demonstrare, cum tamen nihil minus faciat, quin potius sibi ipsi contradicat, vt patebit in processu quæstionis. Hæc non animo detrahendi dixerim, sed vt discāt esse veri discipuli D. Tho. & eius rationes diligenter expendere. Potissima argumenta pro hac opinione sunt illa, quæ soluit D. Tho. in hoc art. & .2. contra gent. vbi supra. Sed arguitur præterea in fauorem illius.

Primò. Si aliqua creatura ab æterno fuisset producta, sequeretur, quòd cœpisset & non cœpisset, quæ est manifesta contradictio. Sequela probatur, & primò q incœpisset. Habet esse illa creatura per veram creationem siue productionem, ergo incœpit. Quòd non incœpisset probatur. Quod habet esse ab æterno, non incœpit, quamuis habeat esse per veram productionem, nam aliàs filius Dei incœpisset, quia habet esse per æter- B nam generationem, ergo. ¶ Secundò. Creatio qua produceretur illa creatura, quæ habuit esse ab æterno mensuraretur instanti indiuisibili, ergo daretur primum instans, in quo illa esset producta, & ex consequenti non esset producta ab æterno; quia in æternitate non datur primum. Probatur antecedens. Creatio illius creaturæ non mensuraretur æternitate, neque æuo; quia illa creatio transijt, æternitas autem & æuum non mensurant nisi res permanentes; neque etiam mensuraretur tempore, quoniam creatio non est motus successiuus, ergo mensuraretur instanti. ¶ Tertiò. Mundum esse factū, & esse æternum implicat: ergo id est impossibile. Proba C tur antecedens. Si mundus factus est, in aliquo instanti positiuo & determinato (saltem à Deo cognito) factus est: at nullum est instans in quo Deus primò sit, quia non fuit primò, sed sine principio, ergo non potest mūdus cum Deo habere coæternitatem. ¶ Quarto. Sequeretur quoddam absurdum valde graue & paradoxum, imò & omnino incredibile, scilicet, Si mundus fuit ab æterno; ergo tot præcessere instantia quot horæ, & tot horæ quot dies, & tot dies, quot menses &c. nam essent hæc omnia infinita quæ præcesserunt, & tamen vnum infinitum non est maius altero, etiam secundùm Arist. D ergo. Hæc duo vltima & alia similia argumenta congerit hic autor vbi supra, sed ex horum solutione omnia manebunt soluta. ¶ Sed pro hac opinione fit quintum argumentum nostrum satis difficile. Nam ex oppositā sententia sequuntur duæ contradictoriæ veræ & falsæ, ergo. Probatur antecedens. Istæ sunt contradictoriæ, Deus creauit mundū, Deus nō creauit mundū. Affirmatiua iā est vera vt cōstat. Probatur negatiua vera. Sua de ineſſe, scilicet, Deus nō creat, nūc est vera & nunquā incœpit esse vera, ergo semper est vera, ergo illa de præterito semper est vera. Nā veritas vel falsitas propositionū E de extrinseco tēpore (vt est dialecticorū dogma ab omnibus receptū) dignoscitur per suas de ineſſe. Probatur falsæ. Iam negatiua est falsa. Probatur affirmatiua falsa. Sua de ineſſe, nempe, Deus creat, nunc est falsa & nunquam incœpit esse falsa, ergo semper est falsa, ac per cōsequens, illa de præterito est falsa, quia nunquam habuit de ineſſe verā. ¶ Sextò & vltimò probatur autoritate S. Doctorum qui hoc expresè asserere videntur. In primis D. Aug. 8. lib. super Gen. ad literā. c. 23. to. 3. ait. Omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est æterna, vt ei coæternum aliquid esse non posit. Præterea August. 12. de ciuit. c. 15. dicit, angelos nō potuisse esse coæternos creatori. Et D. Damas. lib. 1. de orthod. fide. c. 8. Creatio (inquit) est ex Dei voluntate opus existens, & non coæternum eum Deo, quia nō aptum natum est quòd ex non ente ad esse deducitur coæternum esse ei, quod sine principio & semper est. Et Basil. dicit esse blasphemum. Ambros. lib. 1. exameron. c. 3. dicit esse inconueniens putare creationem posse esse coæternam creatori.

Secunda opinio in alio extremo docet totum mundum vniuersum, & quamlibet eius creaturam potuisse produci ab æterno in ea dispositione, quam de facto habet. Hanc sententiam docet Greg. Arim. in. 2. d. 1. q. 3. art. 1. & Heru. eadem d. q. 1. art. 2. & in eandem videtur propendere D. Bonauent. in. 2. senten. dist. 1. quæst. 6. ¶ Et probatur primò hæc opinio. Deus ab æterno habuit infinitam virtutem creatiuam, ergo ab æterno potuit creare mundum. Confirmatur. Si Deus operaretur ex necessitate naturæ, ab æterno creasset mundum, ergo operans ex libertate potuit illum ab æterno creare. Hanc consequentiam negat Marsil. in. 2. q. 1. art. 2. circa finem. Quoniam, inquit, causa naturalis non est necesse, quòd tempore præcedat effectum suum: vt patet in splendore Solis, qui est in eodem instanti cum ipso Sole, à quo procedit. Cæterùm causa quæ operatur per libertatem, necesse est tempore præcedat suum effectum. Verumtamen doctrina huius distinctionis est impertinens. Nam causa libera, quæ non eget tempore, ad deliberandum & consultandum qualis est Deus, nō est necesse, quòd tempore præcedat effectum, neque oppositum poterit verosimiliter suaderi. ¶ Secundo. Si Deus non potuit mundum ab æterno producere, sequitur, quòd necessario debuit expectare infinitū tempus, vt mundum posset producere. Æternitas autem maior est quocunque tempore, ergo expectaret per infinitum tempus, quod est absurdum & impossibile. ¶ Tertiò. Deus ab æterno cognouit & voluit mūdum, ergo potuit mundum producere. Probatur consequentia. Quia tantæ facilitatis est ipsi, mundum producere, quantæ cognoscere & velle, imo sola cognitione & voluntate producit has res.

Tertia opinio docet, mundum potuisse ab æterno produci cum dispositione quam modo habet, excepta vna specie humana, quia ea posita sequeretur, quòd modo essent infinitæ animæ, vt docuit D. Tho. in solutione vltimi argumenti. Consequens autem reputatur impossibile à grauissimis philosophis, tum ab Aristot. 3. Physi. tex. 56. & ibi à M. Soto, tum etiam ab alijs. Asserunt enim implicare contradictionē, quod detur infinitum in actu, siue in quantitate continua, siue in discreta, siue in numero transcendentali. Hæc sententia colligitur ex D. Tho. in hac. q. art. 1. ad vltimum, & illi suffragatur Caietanus. Quamuis non desint qui etiā affirmēt speciem humanā potuisse esse ab æterno. Sic Capreol. 2. d. 1. q. 1. & Bassol. q. 5. & antiqui philosophi & Arist. Sed necessariò debent cōcedere vnū inconueniens, vel transmigrationē animarū, vel mortalitatē vel infinitatē.

Quarta opinio est Durand. in. 2. dist. 1. quæst. 2. ad tertium, qui asserit duo. Primum est, quòd omnes res permanentes potuerunt ab æterno produci. Secūdum est, quòd entia successiua, vel quæ incipiunt per motum & successionem, non potuerunt esse ab æterno. Probat Durand. hanc secundam assertionem multis argumentis. Et primum illud sextum D. Tho. in hoc art. est vnum ex præcipuis Durādi. Deinde arguit. Quia si pertransierunt infinitæ circulationes cœlorum, quod est necessarium dicere supposito quòd motus cœli cœperit ab æterno, sequitur, quòd vnum infinitum sit

Universidad de Deusto
Biblioteca

maius alio, consequens est falsum & contra rationem infiniti. Similiter sequitur, quòd infinito possit fieri additio, quod etiam est falsum. Probatur vtraque sequela. Nam si hodie est verum dicere, quòd transiere infinitæ circulationes, cras verum erit, quòd transierint plures quàm infinitæ, quia iam additur vna circulatio infinitis circulationibus, quæ præcesserunt.

Vltima sententia est, quam sequitur Magister Soto 8. Physic. q. 2. vbi asserit tria. Primum est, quòd potuit Deus producere ab æterno mundum cũ omnibus suis partibus si eius naturam inuerteret & immutaret, quod potuit facere de potẽtia absoluta. V. g. potuit ab æterno producere equum hac tamen lege vt conseruaret illum per infinitum tempus. Dicit secundò, quòd creatura incorruptibilis. v. g. Angelus, Cælum potuit esse ab æterno, & relinqui suę naturæ. Ratio est. Quia nulla est contradictio neque ex parte Dei creantis, neque ex parte rerum creatarum, propter quam repugnet oppositũ. Dicit tertiò. Nulla creatura corruptibilis potuit esse ab æterno si suæ relinqueretur naturæ. Ratio est. Si equus ab æterno produceretur, & relinqueretur suæ naturæ, ille moreretur. Tunc sic. Aut ab æterno esset mortuus, quod videtur esse impossibile, aut vixisset æterno tempore, aut durationè infinita, quod est contra naturam equi, vel vixisset finita duratione viginti annos. v. g. ergo posset tunc accipi principium & finis durationis, quod est contra rationem æterni. Simili argumentatione vtitur, vt probet nullam speciem rerum corruptibilium potuisse ab æterno esse, quia inquit non potuit produci talis species nisi in quibusdam, vel in quodam indiuiduo, de quibus indiuiduis rogat, an finito tempore durauerint, vel infinito &c. Vnde infert Aristotelem in lumine naturali non debuisse asserere has species ab æterno esse. Huic argumento solet responderi, quòd si Deus creasset mundum ab æterno, non esset necesse, q̃ signaretur aliquis primus productus, sed ante quemlibet equum est alius signabilis, ita quòd præcesserint equi infiniti. Sed contra. Si Deus crearet mundum ab æterno, quamlibet speciem eius signaret in aliquo indiuiduo particulari determinato, ergo necessarium erat signaret primum indiuiduum creatum. Antecedens probatur. Quoniam creatio diuina, qua produxit speciem equinam non fuit in communi facta, ergo determinata ad hic & nunc, & ad signatum indiuiduũ. Confirmatur. Deus creauit speciem equinam per cognitionem rei, quam creauit, ergo cognouit equum illum in particulari, quem produxit. Confirmatur secundò. Tota species equina esset facta per creationem ex nihilo, ergo oportet signare aliquid quod esset indiuiduum ex nihilo productum, at iuxta solutionem assignatam, non signatur aliquod indiuiduum productũ per creationem, sed omnia essent per generationem producta, ergo.

PRO resolutione nota quòd quæstio hæc dupliciter potest intelligi. Primò, de toto Vniuerso vt ambit omnes creaturas corruptibiles & incorruptibiles, & entia successiua & permanentia. Secundò, quòd intelligatur in particulari de hac vel illa creatura, ita vt sit sensus; An aliqua creatura potuerit esse ab æterno? Præterea hæc quæstio in vtroque sensu potest procedere, primò considerando creaturas secundùm naturalem earum ordinem, & est sensus; An totũ Vniuersum vel aliqua particularis creatura potuerit ab æterno produci relicta suæ naturæ, ita vt productio naturæ non mutaret ordinem, quem creaturæ naturaliter seruant in modo essendi? Aliter etiam posset quæstio hæc disputari non attendendo ad modum & ordinẽ connaturalem in rebus creatis, sed ad illud quod nõ implicat contradictionem fieri, siue saluetur modus naturalis essendi creaturarum, siue per diuinam potentiam mutetur. Hoc supposito sit, Prima conclusio. Possibile est mundum vniuersum vt ambit omnes creaturas corruptibiles & incorruptibiles, entia successiua & permanẽtia ab æterno potuisse produci, & oppositum demonstrari non potest. Hæc conclusio est contra primam opinionem, & probatur primò argumentis factis pro secunda sententia, quæ tantum probant hanc conclusionem, non verò quòd seruata dispositione & modo essendi naturali, quẽ modò habet Vniuersum, ab æterno fieri potuerit. Secundò probatur, quia nullam implicat contradictionem. Tertiò. Quia est articulus fidei mundum incœpisse in tempore, ergo non potest demonstrari mundum non potuisse ab æterno produci, aliàs demonstraretur mundum incœpisse in tempore. Ex quo sequitur contra. 2. opinionem, quòd implicat contradictionem mundum fuisse ab æterno in ea dispositione & seruato eo ordine naturali, quem modo habet, & hoc probant euidenter argumenta pro prima opinione. Et confirmatur. Quia impossibile est mundum produci cum specie humana, quia sequeretur infinitas animarum, vt deducit tertia opinio, ergo. Hæc cõclusio, vt iacet ab omnibus (meo iudicio) concedi debet, & eandem omnes Thomistæ admittunt. Cæterùm dissensio est, & non parua difficultas, de modo quo Deus produceret mundum, an relinquendo illum suæ naturæ, an verò immutando naturalem rerum dispositionem, quam modò habent. Nos enim in præsenti cõclusione ab his omnibus abstrahendo, quid potentiæ Dei non repugnaret definiuimus. Et in hoc explicãdo est dissensio inter doctores. Pro cuius explicatione sit.

Secunda conclusio. Non est possibile, etiam per potentiam diuinam, Deum producere mundum ab æterno tam quoad res corruptibiles, quàm incorruptibiles relinquendo illas suæ nataræ & dispositioni, quam modo habent, & iijs debetur. Hæc conclusio quoad primam partem quæ loquitur de rebus corruptibilibus fatis probatur rationibus factis pro tertio dicto Magistri Soto. Secunda verò pars est contra secundum eius dictum. Sed tamen probatur, quia simili ratione quam facit M. Soto de rebus corruptibilibus vti possumus ad probandum, quòd nec vnum angelum potuisset Deus ab æterno creare, & relinquere illum suæ naturæ. Est enim natura angeli esse intellectiuum & liberi arbitrij, & in eius facultate situm mutare voluntatem liberam & operationes intellectus, sicut de natura ei corruptibilis, quòd corrumpatur. Tunc sic, aut angelus ille creatus est cum aliqua operatione libera intellectus, aut voluntatis, aut sine aliqua operatione libera. Si primum, illa operatio naturaliter est corruptibilis, ergo desijt esse aliquando. Rursus cùm desijt esse, aut durauerat per infinitam durationem, quod esse non potuit iuxta naturam libertatis angeli, quæ potest tales operationes mutare. Quòd si fuit durationis finitæ, sequitur quod non fuit creatus ab æterno, quia datur primum & vltimum illius operationis, ergo & ipsius angeli. Si autem dicatur, q̃ non fuit creatus cum operatione libera, sed solum

solum cũ naturali cognitione sui & amore, & quòd pet infinitam durationem fuit sine operatione libera, hoc est contra naturam angeli, quòd non vtatur libero arbitrio per infinitam durationem. Secundò probatur specialiter de cælo, qui est de natura cœli vt modò est, q̃ habeat motum; sed si ab æterno produceretur, implicat quòd haberet motum ab æterno, ergo implicat, quòd relictum suæ naturæ ab æterno produceretur. Probatur minor. Motus cœli ex natura sua ordinatur ad generationem & corruptionem rerum corruptibilium, sed non poterant esse ab æterno res corruptibiles relictæ suæ naturæ, vt etiam ipse Magister Soto concedit, ergo neque motus cœli. Confirmatur. Si cœlum ab æterno moueretur, suum finem consequi aliquãdo deberet, vel ergo consequeretur illum finem post infinitum tempus à sua creatione, quod est contra naturam cœli; nam ex natura sua motus cœli ordinatur ad hoc, vt essent generationes & corruptiones, vel post finitũ tempus à sua creatione, & tunc sequitur, quòd non sit creatum ab æterno, vel quòd æternitas sit finita. Neque poterant esse generationes rerum corruptibilium ab æterno, vt conuincunt rationes pro prima parte conclusionis, ergo cœlum cum motu non potuisset ab æterno esse, ac per consequens, neque cœlum relictum suæ naturæ & dispositioni quam modo habet. Item sequeretur, quòd non potuisset Deus singulis annis creare vnam animam, vel angelum, quia iam nunc essent infiniti angeli, vel animæ. Magister Soto concedit, quòd posset creare, sed nõ conseruare. Hoc autem est magis in intelligibile. Quia talis annihilatio aut esset plurium angelorum simul, aut singulorum seorsum. Si plurium, aut infinitorum, aut finitorum. Si infinitorum, iam erãt infiniti; si finitorum, propter eorum annihilationẽ non tolleretur infinitum. Si autem fuit annihilatio seorsum cuiuslibet angeli, sic vt singulis annis annihilasset singulos angelos quos creauit, sequitur quòd nunquã desijt annihilare, aut datur vltimus annihilatus. Tunc sic, Quando ille vltimus annihilatus fuit, aut erant infiniti, vel non, si non, quare Deus non potuit conseruare? Quartò. Si Sol cum motu creatus est ab æterno, ergo creatus est in aliquo loco Zodiaci, aut in toto simul. Hoc secundùm non est secundùm naturam Solis. Item non moueretur per suum circulum, quia erat in toto. Si autem in vno loco determinato. v. g. in Libræ principio, sequitur, quòd datur prima circulatio. Probatur sequela. Quia deinde fuit per sex menses in Ariete, & ab Ariete venit rursus ad Libram, & tunc esset primus annus. Si autem dicis, quòd iam antea fuerat in Ariete, priusquàm in Libra, Contra, quia tunc non datur locus vbi fuit creatus.

Tertia conclusio. Possibile est Vniuersum à Deo produci ab æterno, quatenus complectitur omnia entia tam corruptibilia quàm incorruptibilia, tam successiua quam permanentia, immutando earum naturas & ordinem quem modo habent, quod non repugnat potentiæ Dei. Aduertendùm tamen quòd ista immutatio non esset in essentialibus ipsarum rerum (hoc enim fieri non potest remanẽte ipsa re) sed in aliquibus proprietatibus accidentalibus. V. g. potuit ab æterno producere equum, hac tamen lege, vt illum conseruaret infinito tempore, & angelum, qui per infinitam durationẽ non haberet operationem liberam, aut in illa duraret infinito tempore. Hæc cõclusio sic explicata sequitur ex præcedentibus. Nam vt ex prima patet, potuit Deus producere mundum ab æterno, & nõ potuit seruata naturali rerum dispositione, vt ex secunda conclusione patet, ergo. Et hæc conclusio est primum dictum Magistri Soto. Cæterùm aduertendum est, quòd modus essendi rerum, quem daret illis Deus, si crearet ab æterno, esset conueniens naturis earum ex modo procedendi quem tunc haberent à Deo. Quemadmodum enim multa conueniunt homini extra ventrem matris suæ, quæ illic habere non posset, & rursus multa illic, quæ extra non habet. V. g. intra vterum viuit non comedens, & non respirans, extra verò ea facit, & vtrunq; conuenit illi naturaliter secundùm diuersos status: sic aliud est iudicium de mundo, si consideratur vt est in vtero æternitatis, aliud si ex tempore cœpisset. Nõ enim repugnat naturæ rei corruptibilis in tempore, quòd si ab æterno fuerit, conseruetur per infinitam durationẽ, quin potius naturaliter conueniret illi ex modo essendi quem tunc in æternitate haberet.

AD argumenta respondendum est, & ad omnia primæ opinionis dicitur primò, quòd tantum probant, Deum non potuisse mundum producere in ea dispositione, quam modo habet. Cæterùm respõdetur ad ea sigillatim, quatenus videntur impugnare resolutionem factam. Et ad primum respondetur, quòd in tali casu absolutè esset dicendum, quod mũdus non incœpisset. Ad probationem respondetur, quòd ad inceptionem Vniuersi non satis est est, quòd procederet à Deo tanquàm à causa effectrice dante esse, sed requirebatur nouitas essendi, ita vt haberet esse post nõ esse. ¶ Ad secundum respõdetur, quòd productio Vniuersi & cuiusuis creaturæ particularis facta ab æterno mensuraretur eadem mensura qua mensuraretur totũ esse ipsius creaturæ & Vniuersi. V. g. productio angeli mensuraretur æuo, sicut mensuratur esse angeli. Imò absolutè dicendum est, quòd productio cuiusuis creaturæ facta ab æterno mensuraretur æuo, quia quæcunque creatura ab æterno producta, etiam si sua natura corruptibilis esset, conseruaretur per infinitum tempus, & illa productio diuina continuaretur per infinitam durationem tota simul & inuariabilis. Sicut modo de facto creatio qua Deus creauit Gabrielem angelum secundùm rem mensuratur æuo, & durabit inuariata & immutabilis quandiu durabit ipsum esse Gabrielis.

Pro quo nota, quòd creatio & conseruatio rerum, vt diximus supra, est eadem actio, & creatio solum addit supra conseruationem quendam respectum nouitatis rei creatæ. Si autem aliqua res v. g. Angelus ab æterno esset creatus, creatio & cõseruatio non differrent. Quia tunc in creatione non reperiretur respectus ille nouitatis essendi, eo quòd esset ab æterno. Secundo aduerte, quòd supposito quòd admittimus mundum potuisse produci ab æterno, non debemus aliquid concedere quod designet mũdi inceptionem. V. g. quòd non est admittendum aliquod signabile instans, quod fuerit mensura creationis mundi, nisi assignemus instans permanens in tota æternitate, quod supra appellauimus æuum, quod nos dicebamus mẽsurare quamlibet creaturam ab æterno productam. Et tũc (quod est diligenter animaduertendũ) non debemus assignare terminũ inceptionis primũ esse aut vltimum non esse. Isti enim termini inceptionis sunt rerũ quę producuntur in tẽpore: tunc autem res nõ incepissent, quia semper fuissent.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et in hac parte contingit error quibusdam grauissimis Doctoribus, qui assuefacti ad ea quæ de facto reperiuntur circa productionem creaturarum, assignãt aliquod determinatum instans, quod esset mensura creationis mundi, si ab æterno fuisset productus. ¶ Ad tertium negatur antecedens, & ad probationem ex dictis patet. ¶ Ad quartum respondetur negando sequelam, & ad probationem in qua dicitur, quod aliàs daretur vnum infinitum maius altero respõdetur secundùm D. Tho. 3. par. q. 10. art. 3. ad 3. vbi dicit; Quod infinito simpliciter quoad omnia nihil est maius simpliciter, infinito autem secundùm aliquid determinatum non est maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Vbi D. Tho. præclarè docet (vt doctè animaduertit Caietanus ibi & in opusculo de Infinitate Dei ad. 3. principale) quòd non est proprietas infiniti non excedi simpliciter, sed non excedi in illo ordine, in quo ponitur. Et fundat hoc super textu. 37. & 38. 3. Physic. vbi dicitur, Et infinitum non est vt substantia, sed vt accidens quærendum: accidentis autem propriũ est qualificare id cuius est accidens, & propterea infinitas adueniens alicui, putà, diebus, non infinitat nisi numerum dierum; & idcirco infinitis diebus simpliciter non possunt dari plures dies, sunt tamen multo plures horæ illorum dierum, quàm ipsi dies, quia cuilibet diei respondent viginti quatuor horæ. Similiter infinitis horis non dantur plures horæ, sunt tamen, multò plura minuta illarum horarum, quàm horæ ipsæ. ¶ Ad quintũ, quod nos fecimus multæ adhiberi solent solutiones, quæ non euacuant vim argumenti. Sed illis relictis vera est, quę colligitur ex ijs quæ diximus in solutione secundi argumenti. Nam in tali casu negatiua semper est falsa & eius propositio de inesse. Etenim Deus tũc semper crearet, quia creare dupliciter accipitur, vno modo pro eo quod est dare esse post non esse, alio modo pro productione totius entis in quantùm ens, & hoc est de intrinseca ratione creationis. Nam quòd aliquid accipiat esse post non esse per creationem, solum est rerum quæ incipiunt creari in tempore. Mundus igitur si ab æterno produceretur, diceretur creatus proprijssimè, tum quia ex nullo præsuppositio subiecto fieret, tum etiã quia fieret secundùm totã suã entitatem. Et quia in tali casu creatio & conseruatio nulla ratione differrent, sicut est verum dicere, quòd conseruat semper mundũ, ita esset verum dicere quòd semper creat, & ex consequenti propositio de inesse affirmatiuè semper esset vera; & viceuersa, propositio de inesse negatiuè semper est falsa. Sicut si Sol ab æterno esset, semper esset verum dicere, quòd producit lucem, & falsum quòd non producit. ¶ Ad sextum respondetur †, quòd sancti Patres tantùm contendebant creaturas non esse coæternas Deo, taliter quòd parificarentur Deo in æternitate. Vel fortasis nomine coæternitatis intelligebant omnimodam independentiam à Deo, in quo sensu hæreticum esset asserere creaturam posse esse coæternam Deo.

Ad argumenta secundæ opinionis respõdetur, quòd tantũ probant id quod nos concesimus in prima conclusione, scilicet, Deum potuisse mundum producere ab æterno quantum ad substantiam creaturarum, non tamen probant q̃ potuerit illum creare relinquendo illum suæ naturæ & dispositioni quã modo habet. Vnde ad primum patet. Cæterùm quidã modernus. 8. Physic. q. 2. ad primum existimat hoc argumento nõ probari nostram primam conclusionem, atq; ita conatur illud soluere: & concedit Deum esse omnipotentem ab æterno, & q̃ ab æterno potuit mundum producere. Et tamen postea mirabile quoddam subdit, q̃ non potuit mundus æternus fieri. Hæ tamen euidentem in se inuoluunt contradictionem. Etenim, vt etiam infimæ classis grammatici norunt, benè valet ab actiua ad passiuam, & e conuerso, ergo benè valet Deus potuit mundum producere ab æterno, ergo mũdus potuit ab æterno produci à Deo. Secundò, Quia si in Deo est potentia vt producat ab æterno mundum, ergo mũdus productus ab æterno præexistit in illa potentia, ac per consequens potuit ab æterno produci. Deinde, quia eadem ratione possemus dicere, quòd Deus potuit aliũ Filium generare, quanuis alius Filius generari non posset, & quod posset Deus facere duas contradictorias veras, licet contradictoriæ non possint fieri veræ; & multa eiusmodi absurda deduci possent quæ breuitatis causa omittimus. ¶ Ad secundum, quia potest fieri contra nostram secundam cõclusionem, dicimus, quòd Deus non potest producere mundum ab æterno in ea dispositione quam modo habet, non quidem ex defectu suæ potentiæ, sed quia ex parte facti repugnat, quod nihil derogat Dei omnipotentiæ. ¶ Ad tertium dicimus, q̃ multa Deus cognoscit quæ non facit, imò neq; potest facere, vt cognoscit omnes Angelos possibiles, & tamẽ non potest omnes simul facere. Cæterùm quanquam ab æterno habuit volitionem mundum producendi, illa tamen volitio fuit vt mundum in tempore produceret. Argumentum tamen satis apparenter probat nostram primam conclusionem.

Ad tertiam opinionem, quæ videtur esse D. Tho. in hoc articulo respondemus, quòd D. Tho. vt videre est ex contextu literæ, noluit ostendere, quòd erat possibile mundum fuisse ab æterno, nec vllam rationem fecit, qua id directè probaret, sed solùm vult et facere & efficit, quòd non demonstratur fuisse ab æterno, nec cœpisse in tempore, sed quòd sola fide tenetur tanquam certum ac firmum quod cœperit in tempore. Quod & nos fatemur & omnes fateri debent. Cæterùm manifestior implicatio est, si species humana ab æterno esset producta; & ob id excipit specialiter illam. Et dictis patet ad opinionem vltimam, quæ est Magistri Soto.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm creatio rerum fuerit in principio rerum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim res mensurat substantiam rerum, & præcipuè incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

¶ 2 Præterea. Philosophus † probat quòd omne quod fit, fiebat. Et sic omne fieri habet prius & posterius. In principio autem temporis (cùm sit indiuisibile) non est prius & posterius. Ergo cùm creari sit quoddam fieri, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

¶ 3 Præ-

¶ 3 Præterea. Ipsum etiam tempus creatũ est. Sed tempus non potest creari in principio temporis: cùm tempus sit diuisibile, principium autem tẽporis indiuisibile. Non ergo creatio rerũ fuit in principio tẽporis.

SED cõtra est, quod Gene. 1. dicitur; In principio creauit Deus cœlum & terram.

RESPONDEO dicendum, quòd illud verbum Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram, tripliciter exponitur ad excludendũ tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, & tẽpus non hãbere principiũ. Et ad hoc excludendum exponitur: In principio, scilicet tẽporis. Quidã verò posuerunt duo esse creationis principia, vnum bonorũ, aliud malorum. Et ad hoc excludendũ exponitur, in principio, id est, in filio. Sicut enim principiũ effectiuum appropriatur patri propter potẽtiam, ita principiũ exẽplare appropriatur filio propter sapientiam: vt ficut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in filio, secundum illud Apostoli ad Coll. 1. In ipso, scilicet filio, condita sunt vniuersa. Alij verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendũ exponitur, in principio creauit Deus cœlum & terrã, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum Empiræum, materia corporalis quæ nominæ terræ intelligitur, tempus & natura angelica.

AD primum ergo dicendum, quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura: sed quia simul cũ tempore cœlum & terra creata sunt.

AD secundum dicẽdum, quòd verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cùm in quolibet motu sit accipere prius & posterius, ante quodcunque signũ in motu signato, dum scilicet aliquid est in moueri, & fieri est accipere prius, & etiã aliquid post ipsum, Quia quod est in principio motus vel in termino, non est in moueri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, vt supra dictũ † est. Vnde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

AD tertium dicendum, quòd nihil sit nisi secundùm quod est. Nihil autem est temporis nisi nũc. Vnde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc. Non quia in ipso primo nunc fit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum notandum est, quòd ille triplex sensus, quem D. Tho. assignat illi testimonio, Gen. 1. In principio, &c. reputari debet literalis, & nullus illorum debet censeri spiritualis: quoniam omnes tres sensus immediatè fundantur in significatione vocum, & non in aliqua re signata. Cæterum non pertinet ad fidem asserere, quòd illud testimoniũ debeat explicari his tribus sensibus, quoniam licet reperiatur apud aliquos Sanctos patres, præsertim apud Augustinum lib. 1. super Genes. non tamen extat expressa definitio Ecclesiæ, vel recepta traditio Apostolica, quæ nos cogat ad hoc asserendum. Verum est tamen quòd esset maximè temerarium negare primum sensum, qui est de principio temporis, eò quòd est valde receptus à Sanctis patribus & doctoribus. Et præterea suffragatur illi optima ratio. Quia cùm sit veritas fidei, quòd mundus incœperit in principio temporis, & in illo capite. 1. Genes. Moyses intẽderet significare nobis creationem Mundi & ordinem eius; non est credibile, quòd in illis verbis non intenderet explicare Mundum fuisse creatum in exordio temporis, cum hoc scire quàm plurimùm referat: aliàs enim diminuta esset narratio Moysis circa mundi creationem. Et hæc de hac quæstione.

QVÆSTIO XLVII.

De Rerũ distinctione in cõmuni.

POST productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione earum.

Erit autem hæc cõsideratio tripartita. Nam primò considerabimus de distinctione rerum in cõmuni. Secundò, de distinctione boni & mali. Tertiò, de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm rerum multitudo & distinctio sit à Deo.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd rerum multitudo & distinctio non sit à Deo. Vnum enim semper natũ est vnum facere. Sed Deus est maximè vnus vt ex præmissis patet †. Ergo non producit nisi vnum effectum. 249 2. con. cap. 39. vsque 45. inclusiuè & lib. 3. cap. 97. & post. q. 3. articu. 1. 9. & art. 16. co. & opu. 3. c. 71. 72. 73. & 101. & 12. Met. 1. 2. in fi. † Q. 11. ar. 4. † Q. 44. ar. 3. † q. 44. ar. 4

¶ 2 Præterea. Exemplum assimilatur suo exemplari: sed Deus est causa exemplaris sui effectus, vt supra dictum est †. Ergo cùm Deus sit vnus, effectus eius est vnus tantùm, & non distinctus.

¶ 3 Præterea. Ea quæ sunt ad finẽ, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est vnus, scilicet, diuina bonitas, vt supra ostensum est †. Ergo effectus Dei non est nisi vnus.

SED contra est, quod dicitur Gen. 1. quòd Deus distinxit lucem à tenebris, & diuisit aquas ab aquis. Ergo distinctio & multitudo rerum est à Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignauerunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ vel soli, vel simul cum agente: soli quidem materiæ, sicut Democritus & omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundùm quos distinctio rerũ prouenit à casu secundùm motum materiæ. Materiæ verò & agenti simul, distinctionem & multitudinem rerum attribuit Anaxa. Qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtũ in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primò quidem, quia supra ostensum * est, quòd etiam ipsa materia à Deo creata est. Vnde oportet & distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorẽ causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, & non econuerso, distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius ecõuerso in materia creata est difformitas, vt esset diuersis formis accommodata. Quidam verò attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Auicen. qui dixit, quòd Deus intelligendo se, produxit intelligentiam q. 44. ar. 2.

Duæ mundi diuersitates perpetuæ, ñ tamen æternæ, vt recte adnotat Boetius De Consolatione philosophiæ prosa 6. deuenit de æternitate Dei: q̃ non simul potest diuelli ab omnibus determinationibus diuersorum, seu ab æterno fluxit creabilis

Universidad de Deusto
Biblioteca

primam in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ & actus, vt infra patebit.

q.50.art.2 † Sic igitur prima intelligentia inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam: Inquantum autem intelligit se secundùm quòd est in potentia, produxit corpus cœli, quod mouet: inquantum verò intelligit, secùdum illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare pro-

q.45.ar.5. pter duo. Primò quidem, quia supra ostensum est †, q̃ creare solius Dei est. Vnde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subiacent generationi & corruptioni. Secundò, quia secundùm hanc positionem non proueniret ex intentione primi agentis vniuersitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentiũ: tale autem dicimus prouenire à casu. Sic igitur complementum Vniuersi, quod in diuersitate rerum consistit, esset à casu, quod est impossibile. Vnde dicendum est, quòd distinctio rerum & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicãdam creaturis, & per eas repræsentandam. Et quia per vnam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas & diuersas: vt quod deest vni ad repræsentandam diuinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quæ in Deo est simpliciter & vniformiter, in creaturis est multipliciter & diuisim. Vnde perfectius participat diuinam bonitatem, & repræsentat eam totum vniuersum, quàm alia quæcunque creatura. Et quia ex diuina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est cõceptio sapiẽtiæ. Et hoc est quod dicitur Genes. 1. Dixit Deus, fiat lux. Et diuisit lucem à tenebris.

A D primum ergo dicendum, quòd agens per naturam agit per formam per quam est, quæ vnius tãtum est vna. Et ideo non agit nisi vnum. Agens autem vo-

q.19.ar.4. luntarium, quale est Deus, vt supra ostensum est †, agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet vnitati & simplicitati ipsius, vt

q.15.ar.2. supra ostensum est *, relinquitur quòd licet sit vnus, possit multa facere.

A D secundũ dicendũ, q̃ ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Vnde imago increata quæ est perfecta, est vna tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exẽplar primũ, quod est Diuina essentia: & ideo potest per multa repræsentari. Et tamen secundùm quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerũ correspondet in mente diuina pluralitas idearum.

A D tertium dicendum, q̃ in speculatiuis medium demõstrationis, quod perfectè demõstrat cõclusionẽ, est vnum tantùm. Sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operatiuis quãdo id quod est ad finem, adæquat (vt ita dixerim) finẽ, non requiritur quòd sit nisi vnum tantùm. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus. Vnde oportuit creaturas multiplicari.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

HÆC conclusio certa est secũdùm fidem, vt patet Genes. 1. Distinxit lucem à tenebris. Et Iob 38. docet dominus, quòd ipse cuncta disposuit. Eccles. 33. idipsum habetur. Item Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Vnde sic arguitur. Cuncta simul, ait, erant valde bona: sed cuncta includunt multitudinem & distinctionem, ergo multitudo & distinctio non est mala, sed potius perfectio Vniuersi. Probatur consequentia. Aliàs enim non dixisset, erant valde bona, cùm seorsum de vnaquaque re dixisset, quòd erat bona, nisi quia multitudo & distinctio est magna perfectio. Vide D. Tho. 2. cont. gentes cap. 39. ¶ Nota in hoc articulo, quòd cum D. Tho. ait, quòd ideo produxit Deus plures creaturas, quia per vnam perfectè nõ potest repræsentari bonitas Dei, nõ sic est intelligendum, quasi per plures perfectè repræsentetur (non enim mille mundi sufficerent ad hoc) sed quia perfectiùs repræsentatur infinita bonitas per plures differentes perfectiones. Si enim vnam tantum perfectionem produxisset, putaretur nullam aliam in se habere quàm illam. Nunc autem ex tanta distinctione rerum colligitur eminentia diuinæ perfectionis. ¶ Sed contra hoc sic arguitur. Per humanitatem Christi Domini perfectius manifestatur bonitas Dei, quàm per vniuersitatem creaturarum, ergo falsum est quòd per vnam creaturam non potest sufficienter manifestari. Respondetur, q̃ quanuis humanitati Christi sit communicata infinita perfectio personæ Verbi, tamẽ hoc non est manifestum lumine naturali, sed fidei & gloriæ lumine cognoscitur. At modo loquimur de naturali perfectione, quę naturaliter cognita ducit in cognitionem creatoris.

ARTICVLVS II.

Vtrùm inæqualitas rerũ sit à Deo.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, q̃ inæqualitas rerum nõ sit à Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima vnum non est maius altero. Ergo Dei qui est optimus, est omnia æqualia facere.

¶ 2 Præterea. Æqualitas est effectus vnitatis, vt dicitur in † Metaphysic. Sed Deus est vnus. Ergo fecit omnia æqualia.

¶ 3 Præterea. Iustitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cùm ergo operationi eius qua esse rebus cõmunicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 33. capite. Quare dies diem superat, & iterum lux lucem, & annus annum, sol solem, à domini scientia separata sunt.

RESPONDEO dicendum, q̃ Orige. volens excludere positionem ponẽtium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni & mali, posuit, à Deo à principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primo creauit creaturas rationales tantum, & omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex liber. arbit. quibusdam conuersis in Deũ secundum magis & minus, quibusdam etiam secundum magis & minus à Deo auersis: illæ igitur rationales creaturæ, quæ ad Deum per liber. arbitr. conuersæ sunt, promotæ sunt ad diuersos ordines angelorum pro diuersitate meritorum. Illæ autẽ quæ auersæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diuersis secundùm diuersitatem peccati: & hanc causam dicit esse creationis, & diuersitatis corporum. Sed secundum hoc vniuersitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicãdam creaturis, sed ad puniendũ peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona. Et vt Augustdicit * 11. de ciuit. Dei: Quid stultius dici potest, quàm istum Solem vt in vno mũdo vnus esset, nõ decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporaliũ consuluisse artificem Deum: sed hoc potius euenisse quia vna anima sic peccauerat: ac per hoc si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus? Et ideo dicendum est, quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita & inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio inuenitur in rebus. Vna formalis, in his quæ differunt specie: alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantum. Cùm autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Vnde videmus, quòd in rebus incorruptibilibus non est nisi vnum individuum vnius speciei: quia species sufficienter cõseruatur in vno. In generabilibus autem & corruptibilibus sunt multa individua vnius speciei ad conseruationem speciei. Ex quo patet, quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem: quia vt dicitur in * 8. Metaph.) formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionẽ vel substractionẽ vnitatis. Vnde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur. Sicut mixta perfectiora sunt elementis, & plantę corporibus mineralibus, & animalia plãtis, & homines alijs animalibus, & in singulis horum vna species perfectior alijs inuenitur. Sicut ergo diuina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem Vniuersi, ita & inæqualitatis. Non enim esset perfectum Vniuersum, si tantum vnus gradus bonitatis inueniretur in rebus.

A D primum ergo dicendum, quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quamlibet partem totius facere optimam simpliciter, sed optimam secundùm proportionem ad totum. Tolleretur enim bonitas animalis si quælibet pars eius, oculi haberet dignitatem. Sic igitur & Deus totum Vniuersum cõstituit optimum secundùm modũ creaturæ: non autem singulas creaturas, sed vnam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gene. 1. Vidit Deus lucem quòd esset bona. Et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur; Vidit Deus cũcta quæ fecerat & erant valde bona.

A D secundum dicendum, quòd primum quod procedit ab vnitate, est æqualitas, & deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre (cui secundum August. † appropriatur vnitas) processit Filius, cui appropriatur æqualitas: & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

A D tertiũ dicendũ, q̃ ratio illa est quæ mouit Origę. * sed nõ habet locũ, nisi in retributione præmiorũ, quorũ inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in cõstitutione rerũ nõ est inæqualitas partiũ per quãcũque inæqualitatẽ præcedentẽ vel meritorũ, vel etiã dispositionis materiæ, sed propter perfectionẽ totius: vt patet etiã in operibus artis. Nõ enim propter hoc differt tectũ à fundamento, quia habet diuersam materiã: sed vt sit domus perfecta ex diuersis partibus, quærit artifex diuersam materiam, & faceret eam si posset.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Deus est causa distinctionis rerum, vt patuit in articulo præcedenti, ergo etiam est causa inæqualitatis. Consequentia patet in corpore articuli. Ista conclusio etiam est certa secundum fidem, vt patet Sap. 6. & 8. & 11. Iob 39. 40. & aliàs.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd inæqualitas rerum non solùm sumitur secũdùm illos quatuor gradus assignatos à D. Thom. in corpore, scilicet, quòd quædam sunt quæ tantum habent esse sine vita, quædam vitam sine sensu, quædam sensum sine intellectu, quædam intellectũ: sed etiam sumitur secundùm quòd quædam sunt corruptibilia, quædam incorruptibilia, quædam contingentia, quædam necessaria, & ex his quædam differunt genere, quædam specie, quædam solo numero. Horum igitur omnium Deus est causa, scilicet, ex intentione efficiens tantam inæqualitatem rerum propter Vniuersi pulchritudinem, per quam manifestatur sua bonitas. Nihil enim habens rationem entis est præter intentionem Dei.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sit vnus Mundus tãtum.

251

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit vnus mundus tantũ, sed plures. Quia vt August. dicit in † lib. 83. q. inconueniens est dicere quòd Deus sine ratione res creauit. Sed ea ratione qua creauit vnum, potuit creare multos: cùm eius potentia non sit limitata ad vnius mundi creationem, sed est infinita vt supra ostensum est †. Ergo Deus plures mundos produxit.

¶ 2 Præterea. Natura facit quod melius est, & multò magis Deus. Sed melius esset esse plures mũdos quàm vnũ: quia plura bona pauciora meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

¶ 3 Præterea. Omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundùm numerum manente eadem specie: quia multiplicatio secundum numerũ est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cùm dico, homo, significo formam: cùm autem dico, hic homo, significo formam in materia: ita, cùm dicitur mundus, significatur forma; cùm autẽ dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 1. Mundus per ipsum factus est. Vbi singulariter mundum nominauit, quasi vno solo mundo existente.

RESPONDEO dicendum, quòd ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens vnitatem mundi manifestat. Mundus enim iste vnus dicitur vnitate ordinis secundùm quod quædam ad alia ordinantur. Quæcunque autem sunt à Deo, ordinem habent adinuicem & ad ipsum Deum, vt supra ostensum est. † Vnde necesse est quòd omnia ad vnum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, vt Democ. qui dixit, ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, & alios infinitos.

Pos. 90. 3. arti. 16. ad primum & 12. meta. l. 7. col. 9. fi. & l. 9. fin. & 1. con. l. 16. vsque 22.

† q. 46. parti à medio.

† q. 7. ar. 8. & q. 25. artic. 2.

Q. 11. artic. 3. & q. 22. art. 1. ad 3.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

A D primum ergo dicendum, quòd hæc ratio est, quare mundus est vnus, quia debent omnia esse ordinata vno ordine & ad vnum. Propter quod Aristot. in † 12. Metaph. ex vnitate ordinis in rebus existẽtis concludit vnitatem Dei gubernantis. Et † Plato ex vnitate exemplaris probat vnitatem mundi, quasi exemplati.

II. 12. Met. tex. 51. tomo. 3. Plato in Timæo, in 3. fol. à prine. lib. numerando.

A D secundum dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem vt finem: quia materialis multitudo non habet certum terminũ, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur plures mundos esse meliores quàm vnum, hoc dicitur secundùm multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset, quòd si fecisset duos, melius esset quòd essent tres. Et sic in infinitum.

A D tertium dicendum, quòd mundus constat ex sua tota materia: non enim est possibile esse aliam terram, quàm istam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium vbicunque esset. Et eadem ratio est de alijs corporibus quæ sunt partes mundi.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd oppositum huius conclusionis est temerarium & erroneum, tam in philosophia quàm in fide, de quo videdus est Isidorus lib. 8. Ethym. c. 5. & habetur 24. q. 3. ca. Quidam autem, circa finem. D. Chrys. in principio Genes. dicit, hæresim esse constituere plures cœlos, id est, mundos. Methodius lib. de Resurrectione reprehendit Origenem, quia dixit ante hunc mundum præcelsisse plures alios, & post illum plures etiam esse futuros. Cuius erroris meminit etiam D. Hierony. in epist. ad Habitum. Vide Sixtum Senensem in Bibliotheca sancta, lib. 3. annota. 213. Arist. 1. de cœlo, expresè docet hanc cõclusionem, quæ est communis consensus totius populi Christiani. Et profectò nõ possent explicari multa scripturæ testimonia, si quis poneret alium mundũ, in quo essent homines non filij Adæ. Nam Christus est saluator omnium hominum, illorum autem non esset saluator, qui non peccauerunt in Adam. Et multa alia occurrent circa talem imaginationem. v. g. Matthæi vlti. Docete omnes gentes. Actorum 17. Fecitque ex vno omne genus hominum.

QVÆSTIO XLVIII.
De distinctione rerum in speciali.

252 1. dist. 46. ar. 3. cor. & 4. & 2. dist. 34. q. 1. ar. 2. & 3. con. c. 7. 8. 9. & 11. ratione 1. Et post. q. 3. ar. 6. & mal. qõ. 1. art. 12. pri. & opusc. 3. c. 115. † ca. de oppos. in fin. tom. 1.

DEINDE considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primò de distinctione boni & mali. Deinde de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ. ¶ Circa primum quærendum est de malo, & de causa mali.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm malũ sit natura quædam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddã genus. Dicitur enim in † prædicamentis, quòd bonum & malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

¶ 2 Præterea. Omnis differentia constitutiua alicuius speciei est natura quædam. Malum autẽ est differentia constitutiua in moralibus. Differt enim speciei malus habitus à bono, vt liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

¶ 3 Præterea. Vtrunque contrariorum est natura quædam. Sed malum & bonũ nõ opponuntur, vt priuatio & habitus, sed vt cõtraria, vt probat Philosophus † in prædicamentis, per hoc quòd inter bonum & malum est aliquid medium: & à malo potest fieri reditus ad bonum: ergo malum significat naturam quandam.

¶ 4 Præterea. Quod non est, non agit. Sed malum agit quia corrumpit bonũ: ergo malum est quoddam ens, & natura quædam.

¶ 5 Præterea. Ad perfectionem vniuersitatis rerũ non pertinet, nisi quod est ens & natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem vniuersitatis rerum. Dicit enim Augustin. in * Enchir. quòd ex omnibus cõsistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiã illud quod malum dicitur, bene ordinatum & suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est natura quædam.

SED contra est, quod Diony. dicit † 4. cap. de diui. no. Malum est non existens, neque bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd vnum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucẽ tenebræ. Vnde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra *, quòd bonum est omne id quod est appetibile, & sic, cùm omnis natura appetat suum esse & suam perfectionem, necesse est dicere quod esse & perfectio cuiuscunque naturæ rationem habeat bonitatis. Vnde non potest esse quòd malum significet quoddam esse, aut quandam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni, & pro tanto dicitur quòd malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens inquantum huiusmodi sit bonum, eadem est remotio vtrorumque.

A D primum ergo dicendum, quòd Aristot. ibi loquitur secundum opi. Pythagoricorũ, qui malum existimabant esse naturam quandam. Et ideo ponebant bonum & malum genera. Consueuit enim Aristot. & præcipue in libris logicalibus ponere exẽpla quæ probabilia erant suo tempore secundùm opinionẽ aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in * 4. Metaphy. q̃ prima contrarietas est habitus & priuatio: quia scilicet in omnibus contrarijs saltem vnum, cum semper vnum cõtrariorum sit imperfectum respectu alterius: vt nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum & malum dicuntur genera, non simpliciter, sed cõtrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni: ita omnis priuatio inquantum huiusmodi habet rationem mali.

A D secundum dicendum, q̃ bonum & malum nõ sunt differentiæ cõstitutiuæ: nisi in moralibus quæ recipiunt species ex fine, qui est obiectum voluntatis à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationẽ finis, ideo bonum & malum sunt differentiæ specificæ in moralibus. Bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quòd adiungitur

adiungitur fini indebito. Sicut neque in materialibus inuenitur priuatio formæ substantialis, nisi adiuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differẽtia constitutiua, in moralibus est quoddã bonũ adiunctũ priuationi alterius boni. Sicut finis intẽperati est nõ quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Vnde malum inquantum malum non est differentia constitutiua, sed ratione boni adiuncti.

Et per hoc etiam patet respõsio ad TERTIVM. Nam ibi Philosophus loquitur de bono & malo, secundum q̃ inueniũtur in moralibus. Sic enim inter bonũ & malum inuenitur medium: prout bonum dicitur quod est ordinatum: malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nociuum alteri. Vnde dicit Philosophus in † 4. Ethic. quòd prodigus vanus quidem est, sed non malus.

4. Ethi. ca. 1. à medio tom. 5.

Ab hoc etiam malo quod est secundum morẽ, contingit fieri reditum ad bonum: non autem ex quocunque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad visionẽ, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

A D quartum dicendum, quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Vno modo formaliter eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiã ratione ipsius priuationis dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel priuatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectiuè, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere mouendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundùm quòd est priuatio quædam, sed secundùm quòd ei bonũ adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne quod desideratur, vt finis, est perfectio aliqua. Et ideo, vt Diony. dicit † 4. cap. de diui. no. malum non agit, neque desideratur nisi virtute boni adiuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem & intentionem.

A D quintum dicendum, quòd sicut supra dictum est †, partes vniuersi habent ordinem adinuicem secũdùm quòd vna agit in alterã: & est finis alterius & exẽplar. Hæc autẽ, vt dictũ est †: nõ possunt cõuenire malo nisi ratione boni adiuncti. Vnde malũ neq; ad perfectionẽ vniuersi pertinet, neq; sub ordine vniuersi cõclu ditur nisi per accidens, id est, ratione boni adiuncti.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Malum non importat aliquod esse, aut aliquam naturam, vel formam. Ratio est. Quia esse & perfectio cuiuscunque naturæ est bonum, ergo malum non significat esse, aut aliquam naturam vel formam.

Secunda conclusio. Malum est quædam absentia boni. Hæc sequitur ex præcedenti.

Tertia conclusio ad tertium. Malum non pertinet per se ad ordinem vniuersi, sed per accidens.

COMMENTARIVM.

DE materia huius quæstionis agit Magister in 2. d. 34. & ibi doctores. S. Tho. 3. contra gent. à ca. 4. vsque ad 15. & in quæstionibus de malo. D. Augustin. in tractatibus contra Manichæum, speciali. in lib. 1. de lib. arbit. & lib. 2. de moribus Ecclesiæ. ¶ Pro explicatione huius articuli nota primò, quòd de malo tripliciter possumus loqui, vno modo secundùm formalem significationem, & sic est priuatio, secundo modo secũdùm materialem significationem, vt sumatur denominatiuè à priuatione intrinseca, & sic est aliquid positiuum materialiter, vel subst antia, vel accidẽs, vt oculus est malus, cui est priuatio suæ perfectionis. Tertiò. Sumitur denominatiuè ab extrinseca priuatione, vel quam potest efficere, sicut aqua est mala igni & stomacho debili, vel cuius est signum, vt malus color, malum verbum indiciũ malæ mentis. Prima ergo conclusio S. Tho. sumitur primo modo, quæ acceptio formalissima est, & vnde cætera dicuntur mala. Nota secundò, quòd vt aliquid dicatur malum primo modo, non sat est quòd careat bono aliquo quod natum est habere, sed q̃ debitum sit inesse. v. g. priuatio formæ equi non est malum materiæ primæ, quia secũdùm rationem materiæ primæ non est sibi debita, quanuis materia sit apta ad illã, sed priuatio formæ est malum materiæ primæ, similiter priuatio frigiditatis est malum aquæ. Vnde ait August. lib. de moribus Manich. ca. 2. Quis ita mente cæcus est, vt id non videat, cuiq; generi esse malum quod cõtra naturam eius est? Similiter etiã in moralibus non dicitur actus malus, licet careat aliqua circunstantia bona quam posset habere, si non est debita in esse; vt actus charitatis remissus non est malus, licet sit imperfectus.

Nunc ergo probatur prima conclusio ex Aug. lib. de Fide ad Pet. c. 21. & lib. super Genesim ad literam in imperfecto cap. 4. & lib. 12. de Ciuit. c. 9. & lib. contra Epist. Fund. c. 33. & sæpe aliàs etiam affirmat & diffinita est etiam à Leone I. contra Priscillianistas in Epistola 91. cap. 6. Eandem sententiam docent Sancti Patres D. Dionys. c. 4. de diui. nom. D. Damasc. lib. 3. de Fide ca. 30. D. Anselmus in lib. de casu diaboli. Et certè conclusio est secundum fidẽ certa in hoc sensu, quo explicata est. Patet Gen. 1. Vidit Deus cũcta quæ fecerat, & erãt valde bona. Et 1. ad Timot. ca. 4. & Eccl. 3. Cuncta fecit Deus bona in genere suo. Vide D. Tho. 3. cont. gent. cap. 7. Per hæc conuincitur error Manichæorum asserentium esse quandam naturam malam per essentiam suam, à qua effluebant omnia mala, tanquam naturæ quædam: quem errorem habuerunt Gnostici, vt insinuat D. Aug. lib. de Hæres. ad Quodvultdeum hæresi. 6. & 21. vbi tribuit hunc errorem Cerdoni. Priscillianistæ etiam habuerunt hunc errorem.

PRO maiori explicatione primæ conclusionis arguitur primò contra illam. Malum pœnæ est malum: sed est formaliter aliquid positiuũ; ergo conclusio falsa. Probatur minor. Malum pœnæ est formaliter ipsa pœna, sicut malum culpæ est ipsa culpa, pœna vero est aliqua entitas. v. g. dolor, tristitia, ergo est positiuum. Ad hoc argumentum respondetur, q̃ positiua pœna includit duo, alterũ est motus quidam seu actus, alterum est, quòd per talem actum auertur efficienter. Item potest dici mala formaliter à priuatione, quam secum habet intrinsece, & nomine pœnæ significatur. Vnde sequitur, quòd si dolor & tristitia non importarent boni priuationem, non essent mala formaliter, neque esset dolor, aut tristitia.

Arguitur secundò. Ipsum non esse est malum, tamẽ nõ est priuatio boni, sed mera negatio, ergo. Probatur maior. Voluntas naturaliter fugit nõ esse † ergo est malum. Patet consequentia. Quia voluntas sicut nõ fertur nisi ad bonum, ita nõ fugit nisi malum. Sed respõdetur,

quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

quòd nullum malum potest esse nisi vbi aliquod bonũ A est. Ita docet Aug. in Enchirid. cap. 12. & 13. & S. Tho. arti. 3. huius quæstionis. Nihilominus voluntas potest refugere non esse, quia non solum fugit priuationem sui boni, sed negationem. Secùdò respondetur, q̃ sicut voluntas aliquãdo vult aliquid, quod reuera nõ est bonũ, sed quia æstimatur bonũ. v.g. qui se interficit, vt careat opprobrijs, ita etiam potest refugere naturali quodam motu ipsum nõ esse, quod apprehẽdit vt malum.

Arguitur tertiò. Actus peccati. v.g. intemperantiæ est malus, tamen formaliter dicit aliquid positiuum; similiter odium Dei est malum, & dicit aliquid positiuum, ergo. Adhoc aliqui respondent, q̃ duo considerantur in actu peccati, alterum est ipsa substantia actus, B alterum priuatio conformitatis ad rectam rationẽ: primum non est malum, nisi denominatiue, secundùm est malum formaliter. Sed contra hanc solutionem arguitur ex solutione ad secundum. S. Tho. Odium Dei, & intemperantia est formaliter species peccati, ergo formaliter constituitur per aliquod bonum, cui intrinsece est adiuncta priuatio alicuius boni: & non denominatiuè solum. Hoc argumentum tangit difficultatẽ illam celebrem. An actus peccati recipiat speciẽ per aliquid positiuum, de qua re agitur in 1.2.q.71. artic. vltimo, & q.72. art. 1. & Caiet. ibidem optime explicat, quo modo species peccatorum constituantur & distinguantur C per aliquid positiuum, scilicet ex obiecto ad quod conuertitur voluntas, cui annexa est priuatio rectitudinis. Sed hinc rursus emergit alias difficultas maior. Quia sequitur quòd Deus esset causa illius differentiæ constitutiuæ peccati & speciei ipsius: sed de hac quæstione dicturi sumus q.49. art.2. & ibi explicabitur plenius quod S. Tho. docet hic ad secundum. Nunc satis est respondere, quòd ratio mali semper in genere, est priuatio boni, quãuis talis mali scilicet moralis, qui est actus liberi arbitrij, sit aliquid positiuum.

Contra id quod docet S. Tho. ad quartum arguitur sic ex 1.2.q.75.art.4. vbi ait S. Tho. quòd vnum peccatum potest esse causa alterius peccati secundùm quadruplex genus causæ, ergo malum potest esse causa D efficiens, & finalis. Confirmatur. Actus peccati generant habitum peccati efficienter, ergo malum est causa efficiens. Ad hoc respondetur quòd omnis ratio efficientiæ realis, & omnis ratio finis debet attribui peccatis & actibus siue habitibus secundum quòd sunt aliquid positiuũ habens formã, & bonitatẽ, & sic verificatur quod ait S. Tho. 1.2. hic autem loquitur de malo formaliter secundùm rationẽ priuationis boni & esse.

ARTICVLVS II.

Vtrùm malũ inueniatur in rebus.

E

253 2. dist. 34. art. 1. & 2. dist. 34. ar. 1. & 3. contra cap. 4. †ca. 4. part. 4. non multum remotè à princi.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd malum non inueniatur in rebus. Quicquid enim inuenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel priuatio est alicuius quod est non ens. Sed Diony. dicit † 4. cap. de diuinis nomi. quòd malum distat ab existente, & adhuc plus distat à non existente: ergo malum nullo modo inuenitur in rebus.

¶ 2 Præterea. Ens & res conuertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam. Quod est contra prædicta. †

Arti. præc.

¶ 3 Præterea. Albius est quod est nigro impermixtius: vt dicitur in † 3. lib. topicor. Arist. ergo & melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multo magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum inuenitur. lib. 1. nõ text. 2 post.

SED contra est, q̃ secũdùm hoc remoueretur omnes prohibitiones & pœnæ, quæ nõ sunt nisi malorũ.

RESPONDEO dicẽdum, quòd (sicut supra dictum est †) perfectio vniuersi requirit inæqualitatem esse in rebus, vt omnes bonitatis gradus impleãtur. Est autem vnus gradus bonitatis, vt aliquid ita bonum sit quòd nunquam deficere possit. Alius autẽ gradus bonitatis est, vt sic aliquid bonũ sit quòd à bono deficere possit, qui etiam gradus in ipso esse inueniuntur. Quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, vt incorruptibilia. Quædam verò sunt, quæ amittere possunt, vt corruptibilia. Sicut igitur perfectio vniuersitatis rerũ requirit, vt nõ solum sint entia incorruptibilia, sed etiã corruptibilia: ita perfectio vniuersi requirit vt sint quædam quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autẽ cõsistit ratio mali, vt scilicet aliquid deficiat à bono. Vnde manifestum est quòd in rebus malum inuenitur, sicut & corruptio. Nam & ipsa corruptio malum quoddam est. Q.49. 1.2.

AD primũ ergo dicendũ, q̃ malum distat ab ente C simpliciter, & non ente simpliciter: quia neq; est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut priuatio.

AD secundum dicendum, quòd sicut dicitur in * 5. Metaphy. ens dupliciter dicitur. Vno modo secundùm quòd significat entitatem rei, prout diuiditur per decem prædicamenta. Et sic conuertitur cum re. Et hoc modo nulla priuatio est ens. Vnde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in cõpositione consistit: cuius nota est, hoc verbum est. Et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem an est. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcunque aliam priuationẽ. Et hoc modo etiã malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis D ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus: crediderunt quòd malum esset res quædam. lib. 1. nõ text. 2 post.

AD tertium dicendum, quòd Deus & natura, & quodcunque agens facit quod melius est in toto: sed non quod melius est in vnaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, vt supra dictum est *. Ipsum autem totum, quod est vniuersitas creaturarum, melius & perfectius est, si in eo sint quædã quæ à bono deficere possunt: quæ interdũ deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia prouidentiæ non est naturam destruere, sed saluare: vt Diony. dicit * 4. cap. de diuin. nom. Ipsa autem natura rerum hoc habet, vt quæ deficere possunt, quãdoq; deficiãt. Tum quia, vt dicit Aug. in Enchir. * Deus est adeò potens, q̃ etiam bona potest facere de malis. Vnde multa bona tollerentur si Deus nullũ malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis nisi corrumperetur aer. Neq; conseruaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiã laudaretur iustitia vindicans & patientia sufferens, si non esset iniquitas. Q.48. 1.2. Cap. 11. Ca. 9. Ca. 27.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

CONtra solutionem ad secundum arguitur sic. Malum formaliter nullam entitatem dicit in rebus, ergo

ergo est falsa propositio hæc, malum est. Si dicas quòd A verbum, Est, solùm dicit compositionem mẽtis, sequitur quòd chimera est, quia in mente componitur cum esse. Respondetur, quòd cum ait S. Thomas, ens significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, non intelligitur, quòd in sola compositione consistit veritas, tanquam in mensura, sed tanquam in subiecto, aliàs omnis compositio esset vera. At vero ad veritatem compositionis affirmatiuæ sat est, ita esse in re sicut per illam significatur, & aliquando significat esse aliquid realiter existens in rebus, vt Petrus est. Aliquãdo verò asserit esse in rebus non aliquid reale formaliter, sed remotionem alicuius formæ cũ aptitudine reali, B & sic dicuntur esse priuationes in rebus formaliter, vt cæcitas est in Petro. At negatio mera, vt non ens, non est nisi obiectiuè in intellectu. ¶ Nota circa solutionem ad tertium causas, quare Deus permittit mala & peccata in mundo. Prima est. Quia vt habetur Sap. 8. Disponit omnia suauiter, id est, vnamquãque rem gubernat iuxta naturam ipsius rei vnde necessaria facit necessariò euenire, contingentia contingenter: naturam liberã non cogit, nec detinet, quominus operetur libere secundum suam conditionem, & sic permittit mala, ne tollat libertatem arbitrij defectibilis à bono, & volentis deficere. Secunda causa est, propter perfectionem & pulchritudinem Vniuersi. Nisi enim esset corruptio quorundam non cõseruaretur vita in rebus corporalibus. C v.g. si non esset persecutio bonorum, nõ perficeretur, nec palam fieret virtus patientiæ. Sic Paulus ait. Necesse est hæreses esse, vt ij qui probati sunt manifesti fiant. Vide Aug. in Enchirid. ca. 11. vbi ponit hanc causam; & lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 18. sic ait. Neq; enim Deus vllum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse præsciisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum vsibus cõmodaret. Atque ita ordinem seculorum, tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis, honestaret. Et cap. 23. exemplum adducit imaginis, quæ ex colore nigro suo loco posito pulchrior apparet. Sic explicat illud Eccle- D siastici 33. Contra malum bonum est, & contra mortẽ vita, sic etiam contra virum iustum peccator, & sic intuere in omnia opera altissimi, duo cõtra duo, & vnum contra vnum. Id ipsum docet August. lib. 17. de Ciuit. Dei ca. 11. Denique tertia ratio est. Vt palàm fiat multa & infinita perfectio diuinæ simplicitatis & bonitatis vt appareat, quòd simul est misericordia & iustitia, potentia & sapientia, quæ ex malis scit & potest bona elicere. Huic consonat illud ad Rom. 9. Quòd si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiã suã &c. E

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm malum sit in bono sicut in subiecto.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd malum non sit in bono sicut in subiecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionys. † dicit 4. cap. de diuin. no. quod malum non est existens, neque in existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

¶ 2 Præterea. Malum nõ est ens: bonum verò est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

¶ 3 Præterea. Vnum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum & malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

¶ 4 Præterea. Id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse albũ. Ergo & id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quòd bonum sit malum, contra id quod dicitur Esai. 5. Væh, qui dicitis malum bonum, & bonum malum.

SED contra est, quod August. † dicit in Enchir. Ench. c. 14 ante med. tom. 3. quòd malum non est nisi in bono. B

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est †: malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni & priuatiuè & negatiuè. Remotio igitur boni negatiuè accepta, mali rationem nõ habet. Alioquin sequeretur q̃ ea quæ nullo modo sunt, malæ essent. Et iterũ, q̃ quælibet res esset mala ex hoc, quòd non habet bonũ alterius rei, vtpote quòd homo esset malus: quia non habet velocitatem capreæ, vel fortitudinem leonis: sed remotio boni priuatiuè accepta malum dicitur: sicut priuatio visus cæcitas dicitur. Subiectum autem priuationis & formæ est vnum & idẽ, scilicet ens in potentia: siue sit ens in potentia simpliciter, C sicut materia prima, quæ est subiectum formæ substantialis & priuationis oppositæ: siue sit ens in potentia secundùm quòd & in actu simpliciter, vt corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum & lucis. Manifestum est autẽ quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, & bonũ quoddam, & sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi bonum quoddam est secundùm quòd habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd subiectum mali sit bonum. Ar. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd Diony. intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis. D

AD secundum dicendum, quòd non ens negatiuè acceptum, non requirit subiectum: sed priuatio est negatio in subiecto: vt dicitur in 4. Metaph. † Et tale non ens, est malum. li. 4. meta. text. 4. & li. 5. tex. 27. & libro. 10. tex. 15. tomo. 3.

AD tertium dicendum, quòd malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subiectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen (vt August † . dicit) hic fallere dialecticorum regula: quæ dicit contraria simul esse nõ posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm cõmu- E nem acceptionem boni & mali: non autem secundùm quod specialiter accipitur hoc bonum, & hoc malum. Album autem & nigrum, dulce & amarum, & huiusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter: quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonũ circuit omnia genera. Vnde vnum bonũ potest simul esse cum priuatione alterius boni. †Enchir. c. 13. in prin. tom. 3.

AD quartum dicendum, quòd Propheta imprecatur, Væh, illis qui dicunt id quod est bonũ secũdùm quòd est bonum esse malum: hoc autem non sequitur ex præmissis, vt per prædicta patet *. In corp. ar.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm malum corrúpat totum bonum.

255 12.q.85. ar.1.2.&4 & 2.d.34. art.5.Et 3. con.c.10.& 12.& mal. q.2.arti.9. 11.& 12. & opuſ. 3. 117. 118. † ca.12.cir ca mediũ.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur,quòd malum corrumpat totum bonum. Vnum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud.Sed bonum & malum ſunt contraria. Ergo malum poteſt corrumpere totum bonum.

¶ 2 Præterea.Aug.† dicit in Enchir.ꝙ malum nocet inquantum adimit bonum. Sed bonum eſt ſibi ſimile & vniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

¶ 3 Præterea.Malum quandiu eſt nocet,& aufert bonum:ſed illud à quo ſemper aliquid auſertur, quandoque conſumitur,niſi ſit infinitum: quod non poteſt dici de aliquo bono creato. Ergo malum conſumit totaliter bonum.

Ench.c.12 per totum. tomo.3.

SED contra eſt, quod Auguſt*. dicit in Enchir. quòd malum non poteſt totaliter conſumere bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd malum non poteſt totaliter conſumere bonum. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt,ꝙ eſt triplex bonum. Quoddam,quod per malum totaliter tollitur, & hoc eſt bonum oppoſitum malo. Sicut lumen totaliter per tenebras tollitur,& viſus per cæcitatem.Quoddam verò bonum eſt,quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur,ſcilicet,bonum quod eſt ſubiectũ mali. Non enim per tenebras aliquid de ſubſtantia aeris diminuitur. Quoddam verò bonum eſt quod diminuitur quidem per malum,ſed non totaliter tollitur, & hoc bonũ eſt habilitas ſubiecti ad actum. Diminutio autẽ huius boni non eſt accipienda per ſubtractionem, ſicut eſt diminutio in quantitatibus,ſed per remiſsionem, ſicut eſt diminutio in qualitatibus & formis. Remiſsio autẽ huius habilitatis eſt accipienda econtrario intenſioni ipſius.Intenditur enim huiuſmodi habilitas per diſpoſitiones quibus materia præparatur ad actũ: quæ quanto magis multiplicantur in ſubiecto, tanto habilius eſt ad recipiendam perfectionem & formam, & ecõtrariò remittitur per diſpoſitiones contrarias. Quæ quanto magis multiplicatæ ſunt in materia & magis intenſæ, tanto magis remittitur potentia ad actũ. Sitigitur contrariæ diſpoſitiones in infinitum multiplicari & intẽdi non poſſunt,ſed vſque ad certum terminum, neque habilitas prędicta in infinitum diminuitur vel remittitur, ſicut patet in qualitatibus actiuis & paſsiuis elementorum.Frigiditas enim & humiditas,per quæ diminuitur ſiue remittitur habilitas materiæ ad formã ignis, non poſſunt multiplicari in infinitum. Si verò diſpoſitiones contrariæ in infinitum multiplicari poſſunt,& habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur:non tamen totaliter tollitur:quia ſemper manet in ſua radice,quæ eſt ſubſtantia ſubiect. Sicut ſi in infinitum interponãtur corpora opaca inter Solem & aerẽ, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen:nunquam tamen manente aere tollitur totaliter, qui ſecundùm naturam ſuam eſt diaphanus. Similiter in infinitum poteſt fieri additio in peccatis, per quę ſemper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiã. Quæ quidem peccata ſunt quaſi obſtacula interpoſita inter nos & Deum,ſecundùm illud Iſa.59. cap. Peccata noſtra diuiſerunt inter nos & Deum. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia conſequitur naturam ipſius.

AD primum ergo dicendum, quòd bonum quod opponitur malo totaliter tollitur:ſed alia bona non totaliter tolluntur,vt dictum eſt*. In corp.

AD ſecundum dicẽdum, quòd habilitas prædicta eſt medium inter ſubiectum & actũ. Vnde ex ea parte qua attingit actum diminuitur per malum: ſed ex ea parte qua tenet ſe cum ſubiecto,remanet. Ergo licet bonum in ſe ſit ſimile: tamen propter comparationẽ eius ad diuerſa,non totaliter tollitur,ſed in parte.

AD tertium dicendum, ꝙ quidam imaginãtes diminutionẽ boni prædicti ad ſimilitudinẽ diminutionis quãtitatis,dixerunt,ꝙ ſicut continuũ diuiditur in infinitum facta diuiſione ſecũdum eandẽ proportionẽ, vt putà quòd accipiatur medium medij,vel tertium tertij: ſic in propoſito accidit.Sed hæc ratio hic locũ non habet,quia in diuiſione, in qua ſeruatur eadẽ proportio; ſemper ſubtrahitur minus. Minus enim eſt mediũ medij,quàm medium totius. Sed ſecundum peccatum nõ de neceſsitate minus diminuit de habilitate prædicta, quàm præcedens, ſed fortè aut æqualiter, aut magis. Dicendum eſt ergo, quòd licet iſta habilitas ſit quoddam finitum,diminuitur tamen in infinitum, non per ſe,ſed per accidens,ſecundùm quòd contrariæ diſpoſitiones etiam in infinitum augentur,vt dictum eſt†. Ad 2.

SVMMA ARTICVLI.

Prima concluſio. Malum non poteſt totaliter conſumere totum bonum.

Secunda concluſio. Aliquod bonum totaliter corrumpitur per malum oppoſitum ſibi priuatiuè.

Tertia concluſio. Aliquod bonum nec corrumpitur,nec diminuitur per malum,ſcilicet bonum quod eſt ſubiectum mali.

Quarta concluſio. Aliquod bonum non totaliter corrumpitur,ſed minuitur per malum,ſicut eſt habilitas ſubiecti ad aliquam formam.

COMMENTARIVM.

DVbitatur, An per peccatum diminuatur, ſeu corrumpatur aliquid naturale ipſius animæ. Arguitur primò pro parte negatiua ex D.Dionyſ.c.4.de cœleſti hierarchia, naturalia in dæmonibus manſerunt integra poſt peccatum, ergo & in anima. ¶ Secundo. Anima rationalis eſt incorruptibilis ſecundùm ſe & ſecundùm ſuas potentias,ergo &c. ¶ Tertiò. Si minui poſſet potẽtia aliqua ad bonũ,ſequitur, quòd tandem corrumpetur,cum ſit finita, quia tandem conſumeretur & ſic maneret homo ſine potentia ad bonũ. ¶ In oppoſitum eſt ſentẽtia D.Tho.hic & 1.2.quæſt.85.artic.1.& 2.de malo,quæſt.2.artic.12.

In hoc articulo notandũ eſt. Primò, quòd ſicut malum non deſtruit bonum in quo eſt, ita nec poteſt deſtruere totam bonitatem ipſius ſubiecti; deſtruit tamẽ aliquam,illam,ſcilicet,cui opponitur, ſicut cæcitas deſtruit viſum,vt aſſerit D.Tho.in prima cõcluſione.Sed aduertendũ eſt, ꝙ quãdo malum fuerit cõſummatum, totaliter deſtruit hoc bonum cui opponitur,vt patet in cæcitate: quando verò non fuerit conſummatum, ſed tantum inchoatum,tunc nõ deſtruit totaliter illud bonum,ſed inchoatiuè,vt patet in tenebris,in crepuſculo diei aut noctis, quæ non totaliter tollunt lumen. Malum primi generis ſolet appellari priuatio in priuato eſſe,vt motus, cæcitas: malum verò inchoatũ ſolet appellari priuatio in priuari,vt ægritudo, quæ eſt quaſi in fieri & in via ad tollendam totaliter bonam corporis diſpoſitionem. ¶ Secundò notãdum eſt,quòd triplex bonum poſſumus commẽtari in aliqua re, ſcilicet ſubiectum,formam ſeu potentiam,& habilitatem ſubiecti ad formam. v.g. homo eſt bonum vt ſubiectum; viſus vt potentia;proportio hominis ad hanc potentiam eſt bonũ quod appellatur habilitas,de quo loquitur quarta concluſio articuli, & de quo eſt tota difficultas in hac parte. ¶ Notandum eſt tertiò,quòd Durandus in 2.diſt.34.q.4.non bene calluit mẽtem D.Tho. in hoc articulo, putat enim Durandus quòd habilitas de qua loquitur hic D.Tho.eſt vel potentia vel habitus illi ſuperadditus. Et ita dicit Durandus,quòd eiuſmodi habilitas ſi accipiatur pro potentia quæ eſt habilitas remota, nec tollitur nec minuitur; ſi verò accipiatur pro habitu ſuperaddito,quæ eſt habilitas proxima, nõ ſolum minuitur,ſed deſtruitur totaliter. Eadem ferè fuit intelligentia Scoti in 2.d.35.q.2. Cæterùm D. Tho. nomine,habilitatis,nec intelligit potentiam nec habitum, ſed quandam proportionem ſubiecti ad formam, ſiue forma ſit potentia,ſiue actus, ſiue habitus. V.g. in natura animalis eſt quædam proportio ad potentiam viſiuam quam cæcitas priuat. Item in potentia viſiua eſt quædam proportio & habilitas ad actum videndi; item in intellectu & voluntate eſt etiam proportio ſeu habilitas ad habitus ſcientiæ & virtutis. Et hæc quidem proportio non eſt realiter diſtincta ab ipſo ſubiecto proportionato, ſed ratione diſtinguitur. Habilitas enim potentiæ viſiuæ ad viſionem ſola ratione differt ab ipſa potentia: non enim eſt aliud, quàm quædam commenſuratio & proportio potẽtiæ ad actum viſionis: & id ipſum dicendum eſt de habilitate, quam habet natura animalis ad potentiam viſiuam. Ex dictis ſequitur. Primò, quòd habilitas hæc eſt medium inter ſubiectum & actum ſeu formam, vt docet D. Tho. ad ſecundum. Secundò ſequitur, quòd habilitas hæc diminuitur nõ ex parte ſubiecti,ſed ex parte actus: quoniam ſubiectum manet inuariatum in ſe. Vt enim docet D.Dionyſius 4.cap.de diui.nomin. naturalia poſt peccatum integra manent (quod etiam habet verum in dæmonibus,vt ipſe dicit) minuitur autem ex parte actus, per appoſitionem extrinſeci impedimenti quo impeditur ſubiectũ, ne reducatur in talem actum. v.g. Diaphanum impeditur per corpus opacum interpoſitum inter ipſum & Solem,ne reducatur in actum luminis: ſimiliter potentia viſiua poteſt impediri per appoſitionem alicuius humoris excedentis, ne exeat in actum viſionis. Et his exemplis apparet,quòd habilitas, quantum eſt ex parte ſubiecti, nihil minuitur. Et enim per appoſitionem corporis opaci non minuitur habilitas, quæ eſt in diaphano ad recipiendam lucem. Tertiò ſequitur, quòd hæc diminutio habilitatis ex parte actus poteſt creſcere in infinitum,eò quòd in infinitum poſſunt apponi impedimenta plura & plura,vt explicat D.Tho. ad tertium. At ſi diminutio habilitatis fieret ex parte ſubiecti, non poſſet creſcere in infinitum:quoniam non aliter fieret,quàm per remotionem & ſubtractionẽ illius inclinationis, quã ſubiectũ habet ad actũ,at omne finitũ per ablationẽ finiti,tandẽ finietur.

Quartò nota, ꝙ quinquplex bonũ poſſumus conſiderare in anima:Primum eſt recta operatio: Secũdum, habitus bonus ſuperadditus naturæ: Tertium, potẽtia naturalis & eſſentia: Quartum,potentia obedientialis: Quintum, inclinatio naturalis ad bonũ ſecundũ habitum naturaliter inditum. Quintò nota,ꝙ tam potentia obedientialis ad gratiã & alios habitus infuſos, quàm etiã naturalis inclinatio ad bene operandũ, habent duplicẽ reſpectum:alterũ ad ſubiectũ in quo eſt, alterũ ad formam ſeu operationẽ ad quam eſt. Eſt autẽ differentia, ꝙ ſecundùm primũ non poteſt tolli nec minui, reſpectu verò ſecũdi poteſt impediri ne exeat in actum.

Notandum ſextò,quòd homo in hoc differt à quibuſdam rebus inferioribus ſe & ſuperioribus, quòd res aliæ. v.g. ignis & angelus,non egent ad ſuas operationes naturales exequendas, niſi potentijs & virtutibus naturaliter inditis: homo verò inſuper opus habet acquirere aliquas formas,vt per eas operetur. v.g. ad intelligendum acquirit ſpecies, ad operandum rectè ſecundum voluntatem,opus habet virtutum habitibus.

HIS ſuppoſitis ſit prima concluſio. Primũ illud bonũ quod diximus,ſcilicet recta operatio, totaliter deſtruitur per malã operationẽ ſibi contrariã; hoc eſt, ꝙ ſimul eſſe non poſſunt mala operatio & bona operatio ſibi cõtraria. v.g. actus tẽperantiæ & actus intẽperantiæ. Probatur. Quia duo actus cõtrarij nõ poſſunt eſſe ſimul. Si dicas in gradibus remiſsis, bene poſſunt eſſe. Reſpondetur,ꝙ in contrarijs quæ non ſunt actiones & motus, verũ eſt; at in motibus eſt impoſsibile, & ſimul calefieri & frigefieri, quia implicat ſimul accedere & recedere: ſic conformari rectæ regulæ,& deuiare ab illa,eſt impoſsibile. Aduerte tamen,ꝙ hæc concluſio eſt intelligẽda ſi mala operatio & bona operatio accipiantur moraliter, nam ſi bona operatio ſumatur ſecundùm bonitatem phyſicam, non totaliter deſtruitur. v.g. idem actus ſecundùm ſubſtantiam poteſt manere malus moraliter, vt velle cænare carnes, bonum eſt feria quinta. At ſi voluntas perſeueret & actus vſque ad feriam ſextam, mala eſt operatio.

Secunda concluſio.Habitus bonus ſuperadditus acquiſitus poteſt non ſolum minui, ſed tandem totaliter corrumpi per malos actus. Probatur. Quia contrarij actus generant habitum contrarium, igitur ſi habitus contrarius generetur perfectè, totaliter deſtruetur bonus. De infuſis verò certum eſt,quòd per mortale peccatum totaliter deſtruuntur, excepta fide & ſpe,quæ totaliter non deſtruuntur, niſi per actum infidelitatis & deſperationis,de quibus ſuo loco dicemus.

Tertia concluſio. Eſſentia animæ & potentiæ illius, nec minuuntur, nec corrumpuntur. Probatur. Quia hæc ſunt incorruptibilia,& niſi per anihilationem non poſſunt non eſſe. Item non habent contraria, ergo. Et de his intelligitur D. Dionyſ. cum ait, quòd naturalia manent integra.

Quarta concluſio. Potentia obedientialis ad gratiã, quæ eſt aptitudo ad illam recipiendam, nunquàm minuitur nec deſtruitur, ſi ſolum comparetur ad potentiam Dei abſolutam,qui ita facile poteſt dæmones iuſtificare, atque iuſtos glorificare. Dico de potentia abſoluta: nam ſi conſideretur ſecundùm potentiam ordinariam & legem factam,tunc dicendum eſt, quòd in hac vitã nunquã totaliter deſtruitur,quia ſemper eſt locus miſericordiæ,at minuitur per peccata mortalia

Universidad de Deusto
Biblioteca

ea parte, qua talis aptitudo respicit gratiam. Ratio est. A Quia quò plura sunt peccata, eò magis elongatur homo à Deo, qui est principium gratiæ, & eò magis est inuisus & inhabilis vt fiat gratus: sicut quò magis aliquid est frigidum, eò est minus habile vt sit calidum: at verò per finalem impœnitentiã totaliter destruitur potẽtia obediẽtialis ad gratiã secũdum legẽ ordinariã. Probatur. Quia secũdum legẽ, qui est in inferno, nõ est habilis ad gratiam, sed totaliter est sine spe veniæ, ergo.

Quinta conclusio. Inclinatio naturalis ad bonum secundum habitum naturaliter inditum, scilicet, synderesim conscientiæ, ex ea quidem parte qua respicit animam tanquam subiectum in quo est, & à qua dimanat naturaliter, nec corrumpi nec minui potest, quia propria passio est animæ incorruptibilis, sicut lumen primorum principiorum speculabilium, ita lumẽ primorum principiorum practicorum: at ex parte qua respicit obiectum & actum circa obiectũ, potest minui, quæ minutio potius est secundùm impedimẽta extrinseca, quàm respectu subiecti, cui inhæret. Non enim remittitur habitus, sed impeditur actus, seu ligatur actus, id quod experientia docet. Nam consuetudo peccandi facit homines ineptiores ad bona, ad quæ ante consuetudinem erant naturaliter promptiores: imò tantùm potest crescere consuetudo, vt ferè suffocata sit synderesis ad aliquod opus bonum contrarium malæ consuetu- C dini. Est enim consuetudo altera natura. Sic explicatur illud Ieremię. 13. Si potest æthiops mutare pellem suã, sic & vos poteritis benè facere, cùm didiceritis malè. Primo, quia certè naturaliter non potest homo redire ad gratiam. Secundò, quia nec aliquod bonum opus contrarium consuetudini potest homo facere sine ingenti difficultate.

Sed pro maiori explicatione conclusionis arguitur contra illam, & probatur, quòd habilitas seu inclinatio, quam habet voluntas ad actum virtutis minuatur non solum ex parte actus, sed etiam ex parte subiecti. Est argumentum. Per peccata generantur in voluntate habitus vitiosi, qui inclinant voluntatem ad actus D vitiosos: hæc autem inclinatio ad actum vitiosum minuit inclinationem, quam sua natura voluntas habet ad actus studiosos, ergo ex parte ipsius voluntatis minuitur habilitas ad actum virtutis. Ad hoc respondetur primò cum D.Tho. in 3. cont. gen. ca. 12. vbi est videndus Ferra. scilicet, quòd quanuis admitteremus per peccata & per habitus vitiosos diminui habilitatem ad actus studiosos ex parte subiecti, id est, ex parte voluntatis, non inde inferendum esset, quòd aliquãdo tãdem consumi potest inclinatio & habilitas voluntatis ad actum virtutis, quoniam hæc inclinatio & habilitas est E infinita syncathegorematicè, propter extensionem & perfectionem potentiarum rationalium, voluntatis, scilicet, & intellectus, & ita in infinitũ potest minui. Præterea habitus vitiosi, quãuis admittamus, q̃ possunt totaliter auferre inclinationem & habilitatem, quã habet voluntas ad habitus virtutis, non tamẽ inde colligitur, q̃ possint totaliter auferre inclinationẽ & habilitatem, quam volũtas habet ad operationes studiosas: quoniã habitus vitij non opponitur formaliter operationi studiosæ, sed habitui virtutis. Etenim oppositio formalis ad actum virtutis solum reperitur in actu contrario vitioso. Quocirca sicut habitus vitiosus etiam si crescere in infinitum, nunquàm perueniret ad hoc vt esset actus & operatio vitiosa, neque haberet illam actualitatem in actu vitioso quam habet operatio: ita quanuis creseeret in infinitum, nunquam posset totaliter destruere inclinationem & habilitatem, quam habet voluntas ad operationem studiosam. Respondetur secundò, quod habitus vitiosi si comparẽtur ad inclinationem, quam habitus studiosi faciunt in voluntate, possunt illam & minuere ex parte subiecti, & totaliter destruere: & hoc est quod D. Tho. dicit in articulo, q̃ malum destruit totaliter bonum cui opponitur formaliter: habitus autem vitiosus formaliter opponitur habitui virtutis, & ex consequenti etiam opponitur inclinationi studiosæ habituali, quam habitus virtutis causat in voluntate. B Cæterum si habitus vitiosus comparetur ad inclinationem radicalem & essentialem quæ est in voluntate ad opera virtutis, non minuit illam ex parte subiecti, sed illæsam relinquit, minuit autem ex parte actus studiosi per modũ impedimẽti appositi. Igitur habitus vitiosus ita se habet in voluntate respectu operationis studiosæ, sicut se habet in potentia visiua humor superfluus, qui illã impedit ne possit exire in actũ visionis, quod quidẽ non facit minuendo virtutem visiuam, sed impediendo illam. Et in hoc sensu intelligitur nostra conclusio.

Ex hoc sequitur resolutio alterius dubij, vtrùm adeò possint crescere habitus vitiosi, vt homo per naturam C non possit redire ad virtutem. Quod videtur affirmasse Arist. 3. Ethic. cap. 5. & in sacris literis frequenter affirmari videtur. Ierem. 13. Si potest æthiops mutare pellem suam. Et ad Hebræ. 6. Impossibile est eos qui semel &c. Et confirmatur ratione. Calor susceptus in aqua naturaliter impedit ne ad frigiditatem redeat, ergo habitus vitiosus naturaliter impedit reditum ad virtutem. Non defuerunt Doctores qui dixerũt habitũ vitiosum adeò crescere posse, vt naturaliter sit impossibilis reditus ad virtutem. Cæterum secundùm fidẽ asserendum est, q̃ quamdiu homo perseuerat in statu viæ, cum auxilio diuino speciali potest reparari à vitio ad virtutẽ, quia aliàs homo esset constitutus extra statum salutis, quod de homine viatore nulla ratione dici potest. Verum est q̃ adeò possent multiplicari & crescere vitia vt sint quasi conuersa in naturam voluntatis, & ex consequenti difficillimũ erit redire ad virtutẽ, nisi adsit specialissimus Dei fauor: & hoc est q̃ dicitur Sapien. c. 12. Naturalis facta est malitia eorum, & quia nõ potuerũt conuerti. Nihilominus nunquã potest totaliter corrũpi synderesis circa tale obiectum bonum, quin naturaliter aliquando possit aliquod desiderium saltem bonũ elicere. Quanuis nõ esset error asserere, q̃ circa tale obiectum nõ post nimiã assuetudinẽ malam nõ poterit naturaliter aliquẽ actũ bonũ elicere, simpliciter tamẽ loquẽdo fateri oportet, q̃ voluntas potest relinquere vitia & sequi virtutẽ. Testimonia sacræ scripturæ in contrariũ citata difficultatẽ habẽt & nõ impossibilitatem. Ad rationẽ vero negatur cõsequẽtia. Ratio discriminis est, quoniã habitus siue studiosi siue vitiosi qui sunt in voluntate, naturaliter subijciuntur libertati voluntatis, & ita dici solet quòd habitibus vtimur cum volumus, at calor susceptus in aqua naturaliter ipsum immutat, neque subijcitur eius inclinationi. Respondetur secundò, quòd in illo exemplo magis explicatur veritas nostræ doctrinæ, quia aqua poterat se reducere ad suam frigiditatem separata ab igne quantamcunque intensionẽ habeat in illa calor susceptus propter naturalem inclinationem & habilitatem, quæ manet radicaliter in natura aquæ respectu frigiditatis.

Per dicta patet ad argumenta, primum & secũdum. Ad tertium verò respondetur, q̃ habilitas naturalis ad bonum non minuitur, vt diximus, respectu inhæsionis subiecti, sicut frigiditas remittitur, sed solũ dicitur minui, quia impeditur, & ligatur potẽtia per malos actus & habitus. Sed contra. Habitus contrarius corrumpit bonum habitum, sed habitus vitij est cõtrarius habitui & inclinationi naturali ad bonum, ergo. Potest responderi, q̃ habitus vitij specialis non contrariatur nisi habitui speciali virtutis, intemperantia temperantiæ, sed habitui synderesis vel inclinationi naturali voluntatis ad bonum non dicitur contrariari per se & immediatè, B sed solum quia contrariatur & destruit temperantiam, quæ est effectus conformis synderesi & inclinationi naturali voluntatis. Et ad hoc explicãdum est optimũ exẽplum huius articuli, q̃ sicut minuitur habilitas aeris ad lucem recipiendam à Sole per multa impedimenta, tamen nunquam corrumpetur, quia non est minutio respectu subiecti (manet enim diaphaneitas æqualiter) sed respectu actualis lucis, quæ est cõformis diaphano. Vide S. Tho. quæst. 2. de malo, artic. 11. & 12.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm malum sufficienter diuidatur per pœnam & culpam.

356 1.2.q.87.ar.1.dist.1.q.1.ar.1.q.con.haut.q.1.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd malum sufficiẽter diuidatur per pœnam & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidã defectus, quòd se in esse conseruare non possunt, qui tamen nec pœna, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum diuiditur per pœnam & culpam.

¶ 2 Præterea. In rebus irrationalibus non inuenitur culpa nec pœna, inuenitur tamẽ in eis corruptio & defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

¶ 3 Præterea. Tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, vt dicitur in glo. † 2. Cor. 12. Nec etiam pœna, quia tẽtatio præcedit culpam; pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum diuiditur per pœnam & culpam.

SED contra videtur, quòd diuisio sit superflua. Vt enim August *. dicit in Ench. malum dicitur quia nocet. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ malum (sicut supra dictum est *) est priuatio boni, quod in perfectione & actu cõsistit principaliter & per se. Actus autem est duplex, primus & secũdus. Actus quidẽ primus est forma & integritas rei. Actus autẽ secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Vno modo per subtractionẽ formæ, aut alicuius partis, quæ requiritur ad integritatẽ rei, sicut cæcitas malum est, & carere membro. Alio modo per subtractionẽ debitæ operationis: vel quia omnino nõ est, vel quia debitũ modũ & ordinem nõ habet. Quia verò bonũ simpliciter est obiectũ voluntatis, malum quod est priuatio boni secundùm specialem rationem, inuenitur in creaturis rationalibus habẽtibus voluntatẽ. Malum igitur, quod est per subtractionem formæ & integritatis rei habet rationem pœnæ: & præcipuè suppositо, quòd omnia diuinæ prouidentiæ & iustitiæ subdantur, vt supra ostensum est *. De ratione enim pœnæ est, quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntarijs, habet rationẽ culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit à perfecta actione, cuius Dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntarijs consideratum, est pœna vel culpa. Q. 1. ar. 2

A D primum ergo dicendum, quòd quia malum priuatio est boni & non negatio pura, vt dictum est supra †, nõ omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationẽ creaturæ est quòd in esse conseruetur à seipsa, quia idem dat esse & conseruat. Vnde iste defectus non est malum creaturæ. Artic. 3. huius quæst.

A D secundũ dicendũ, q̃ pœna & culpa non diuidunt malũ simpliciter, sed malũ in rebus voluntarijs.

A D tertium dicendum, q̃ tentatio prout importat prouocationẽ ad malum, semper malum culpæ est in tentante: sed in eo qui tentatur non est propriè nisi secundum quòd aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quòd tẽtatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

A D quartũ dicendũ, q̃ de ratione pœnæ est quòd noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpæ est, quòd noceat agenti in sua actione. Et sic vtrunque sub malo continetur secundùm quòd habet rationem nocumenti.

¶ *Conclusio articuli est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

NOtandum est hic quòd hæc diuisio mali in culpam & pœnam non est diuisio communis mali: sed limitata ad malum morale, vt constat ex corpore articuli. Et aduerte, q̃ cum autore August. lib. 1. retract. c. 9. pœna nõ possit esse, nisi respectu culpæ, ex necessitate dicendũ est, quòd sicut culpa nõ reperitur nisi in creaturis rationalibus, ita similiter neque pœna vnde mala naturalia, quæ contingunt creaturis irrationalibus nequeunt appellari mala pœnæ. ¶ Sed arguitur cõtra istã diuisionẽ secundũ q̃ à S. Tho. explicatur. Priuatio pecuniarum & famæ & honoris, est malum; & tamẽ nõ est culpæ neq; pœnæ, ergo. Probatur minor. Quia nõ est priuatio operationis rectæ & voluntariæ, neq; alicuius formæ, quæ pertineat ad integritatem rei, ergo. Respondetur q̃ S. Tho. per subtractionẽ formæ & integritatis rei, non solum intelligit formam physicam & partes integrales, seu potentias naturales, sed etiã nomine formæ & integritatis includit omnia, quæ quomodolibet sunt debita in esse, vel possideri à creatura rationali. ¶ Aduertendũ secũdò, q̃ vt propriè sit aliquid malum pœnæ, duo requirũtur. Primum est, necessariũ esse q̃ malum pœnæ correspondeat culpæ vel actuali vel originali. Sic Aug. lib. 1. retract. ca. 26. & lib. cõtra Fortunatũ Manichæum disputatione prima. Et ita D. Greg. in præfatione libri morali. c. 9. optimè explicat, quo pacto omnia mala, quæ in hominibus reperiũtur, sunt pœnæ originalis culpæ. Cæterũ nõ est necesse, vt illud subiectũ in quo reperitur malũ pœnæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

fuerit aliquando subditum culpæ vel actuali vel originali, sed satis fuerit quòd vel esset obnoxium, quantum erat ex sua natura, originali peccato cõtrahendo, vt dici potest de B. Virgine, si dicamus illam fuisse præseruatam ab originali, vel quòd suscipiat ad se ipsum originale peccatum, non quidem quantum ad infectionem culpæ, sed vt pro illo satisfaciat. Et ita est dicendum de Christo Domino, quòd fuerũt in illo pœnalitates correspondentes originali culpæ. Secundum quod requiritur, vt proprie aliquid sit malum pœnæ, est, quod sit inuoluntarium. Sic docet S. Tho. in 2.d.36.q.1.arti.4. & D. Anſel. lib. de conceptu virginali. c.41. ¶ Sed contra hoc arguitur. Christus Dominus maximas pœnas pertulit, & tamen voluntariè & sine culpa; & martyres etiam voluntariè & gaudentes passi sunt multa mala, ergo. Respondetur, quòd inuoluntariũ dupliciter sumitur. Vno modo simpliciter, quod nullo modo est volitum; alio modo secũdum quid, quod absolute quidem consideratum sine circunstantia extrinseca non esset volitum: at ex circunstantia ex volitum. Vt qui proijcit merces in mare, ne pereat ipse. Et hoc inuoluntarium sufficit ad rationem pœnæ, & hoc habuit Christus & martyres: diligebãt enim propriam vitã & corpora. Cæterum nõ opus est vt pœna respiciat propriã culpam, sed potest quis pro alio satisfacere. Et denique omnes pœnalitates vitæ præsentis sunt pœna saltim peccati originalis. Vltimò notandum, q̃ hęc distinctio mali in culpam & pœnã est accipienda formaliter. Vt enim disputatur 1.2.q.87.artic.2. aliquando possunt coincidere secundum rem malum culpę & malum pœnæ, etenim aliquando peccatum posterius, pœna est prioris peccati.

Contra id quod D.Tho. dicit in corpore articuli, q̃ malum pœnæ consistit in priuatione formæ suæ partis integrantis naturam, malum vero culpæ consistit in priuatione actualis operationis. Arguitur primò. Peccatũ originale non consistit in priuatione actualis operationis, similiter peccatum manens in voluntate per modum habitus, transacto actu peccati, non est priuatio actualis operationis, sed habitualis rectitudinis; ergo hæc doctrina non est vniuersaliter vera. ¶ Secundò. Nam ex hac doctrina sequitur, quòd pœna est maius malum, quam culpa, quod est falsum, ergo. Probatur sequela. Nam forma constituẽns perfectionem subiecti est maius bonum, quam actualis operatio, ergo pœna quæ est priuatio formæ, maius malum est, quàm culpa quæ est priuatio operationis. ¶ Ad primum respondetur, quòd tam originale peccatũ, quàm habituale, transacto actu peccati, habet quòd sit culpa per ordinẽ ad priuationem quæ fuit in actuali operatione, quam priuationem retinet virtualiter imbibitã ipsum habituale seu originale peccatum. Aliàs enim non esset verè peccatum. ¶ Ad secundum respondetur, quòd operatio licet entitatiuè considerata non sit tantum bonum, quantum est forma naturalis, quæ dat esse rei; tamen quatenus est coniunctio ad vltimum finem & ad summum bonum, est maius bonum, quàm forma: quoniam includit in se illud bonum cui coniungitur. Imo apud philosophos morales finis & consequutio finis & coniunctio ad ipsum non reputantur duo bona, sed vnicum bonum tantum. Et quoniam culpa est priuatio operationis secundum posteriorẽ rationem, idcirco simpliciter est maius malum, quàm pœna.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, vt meritũ ad præmium. Sed præmium habet plus de rationi boni quàm meritum, cum sit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali, quàm culpa.

¶ 2 Præterea. Illud est maius malum quod opponitur maiori bono. Sed pœna sicut dictum est †, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quàm actio, videtur quod peius sit pœna, quàm culpa.

¶ 3 Præterea. Ipsa priuatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carẽtia visionis diuinæ. Malum autem culpæ est per priuationem ordinis ad finem, ergo pœna est maius malum quàm culpa.

SED contra. Sapiẽs artifex inducit minus malum ad vitandũ maius, sicut medicus præcidit membrũ ne corrũpatur corpus. Sed Dei sapiẽtia infert pœnã ad vitandã culpã. Ergo culpa est maius malũ quàm pœna.

RESPONDEO dicendum, quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna. Et non solum quàm pœna sensibilis, quæ consistit in priuatione corporalium bonorũ, cuiusmodi pœnas plures intelligunt, sed etiam vniuersaliter accipiẽdo pœnã, secũdùm quòd priuatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædã sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autẽ ex malo pœnæ, secundum illud Dionys. * 4.cap.de diui.no. Puniri nõ est malum, sed fieri pœna dignũ. Et hoc ideo est, quia cùm bonũ simpliciter cõsistat in actu & nõ in potentia, vltimus autẽ actus est operatio vel vsus quarumcunque rerum habitarum, bonum hominis simpliciter cõsideratur in bona operatione, vel bono vsu rerũ habitarũ. Vtimur autẽ rebus omnibus per voluntatẽ. Vnde ex bona voluntate qua homo bene vtitur rebus habitis, dicitur homo bonus, & ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, malè vti, sicut si grammaticus voluntariè incõgruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in priuatione alicuius eorum quibus vtitur voluntas: perfectius habet rationem mali culpa quàm pœna. Secunda ratio sumi potest ex hoc, q̃ Deus est autor mali pœnæ, nõ autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ priuat bonũ creaturæ, sine accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas priuat visum: siue sit bonũ increatũ, sicut per carentiam visionis diuinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni diuinæ volũtatis & diuino amori, quo bonum diuinum in seipso amatur, & non solum secũdùm quòd participatur à creatura. Sic igitur patet quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

AD primum ergo dicendum, quòd licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium: tamẽ culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium, sed potius econuerso pœna inducitur vt vitetur culpa. Et sic culpa est peius quàm pœna.

AD

AD secundum dicendum, quòd ordo actionis qui tollitur per culpam est perfectius bonum agentis, cùm sit perfectio secunda, quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

AD tertium dicendum, quòd non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis & ordinis ad finem: quia vtrunque potest priuari aliquo modo, & per culpam & per pœnam. Sed per pœnam quidẽ secũdùm quòd ipse homo remouetur à fine & ab ordine ad finem. Per culpam verò, secundum quòd ista priuatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Culpa habet plus de ratione mali quàm vniuersa pœna. Ratio prima pro hac conclusione est. Quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ ergo. Secunda. Quia Deus est autor mali pœnæ, non tamen culpæ, ergo.

COMMENTARIVM.

PRO explicatione primæ rationis, vide S. Tho. supra quæst. 5. art. 1. ad primum, vbi docet, q̃ quamuis ens & bonum conuertantur, tamen non cõuertuntur ens simpliciter & bonum simpliciter. Nam ens simpliciter dicitur ex primo actu substãtiali, bonũ autem simpliciter ex vltimo, quia ratio boni est ratio vltimi finis. Vnde in homine maius bonũ est recta operatio voluntatis, quàm recta cõpositio naturę, & ex cõsequẽti maius malũ erit quod priuat rectitudine rationis.

DVbium est. Vtrum priuatio diuinæ visionis, quæ est maxima pœna, sit maius malum, quàm culpa. ¶ Arguitur primo pro parte affirmatiua. Carentia diuinæ visionis est priuatio summi boni, ergo est summum malum. Confirmatur. Peccatum priuat nos rectitudine & conformitate ad summum bonum, & hæc pœna priuat nos summo bono, ergo. ¶ Secundò. Maius malũ est priuari merito, quàm præmio: sed priuatio & carentia visionis diuinæ est priuatio meriti, ergo. ¶ Tertiò. Nam culpa venialis nõ est priuatio rectitudinis & conformitatis ad summum bonũ, nam aliàs destrueret charitatẽ, ergo saltim culpa venialis nõ est tantũ malum atq; priuatio diuinæ visionis.

Pro expositione nota, quòd dupliciter tendit creatura rationalis per amorẽ in Deum. Vno modo amore amicitiæ, quatenus per charitatem vult bonum Deo propter ipsum Deum, & quantum est ex tali amore ea bona quæ Deus habet conferret illi, si posset & augeret. Altero modo per amorem concupiscentiæ, quia homo vult ipsum Deum tanquam bonum proprium sui ipsius, scilicet pro sua vtilitate, pro sua beatitudine. Prior amor melior est, quia Deus ipse secundùm quòd in se est, maius bonum est, vtpote infinitum, quàm secundùm quòd à creatura participatur per gratiam & gloriam tanquam bonum creaturæ. Hinc est, quòd maius malum est peccatum, quia est priuatio maioris boni, scilicet charitatis vt tendentis in Deum secundum quod in se est, quàm malum pœnæ summum, scilicet quod priuat visione Dei, & habitibus gratiæ & virtutũ, quatenus hæc sunt bona creaturæ vtilia & delectabilia. Et sic intelligetur solutio ad tertium. Vide S. Tho. q.1. de malo articulo. 3. ad tertium & quartum.

Ad argumenta. Ad primum respondetur, quòd carentia diuinæ visionis est quidem priuatio summi boni, non quidem prout est in se summum bonum, sed prout est summum bonum nostrum, vt iam dictum est, quatenus est obiectum spei. Peccatum vero mortale est priuatio eiusdem summi boni quatenus est in se summum bonum, & prout est obiectum charitatis. Etenim peccatum mortale qua ratione includit odium Dei participatiuè, aduersatur diuino bono in semetipso. Etenim si attendamus ad effectum peccati mortalis, culpa est destructiua totius diuini boni. At diuinum bonum secundùm se consideratũ excellit semetipsum, quatenus est bonum nostrum perficiens & eleuans naturam nostram. Et ita culpa est longe maius malum, quàm carentia diuinæ visionis. Ad confirmationem respondetur, quòd peccatum non habet suam malitiã potissimum, quatenus tollit rectitudinem nostræ voluntatis, prout ipsa rectitudo est bonum nostræ voluntatis: sed quatenus tollendo rectitudinem voluntatis tollit ipsum diuinum bonum secundum seipsum, quantum est ex affectu peccantis. ¶ Ad secundum respondetur, quòd ratio moralis culpæ non consistit essentialiter in priuatione meriti: nam hæc priuatio potius comitatur essentiam peccati, quàm sit ipsum peccatũ, sed consistit essentialiter in priuatione summi boni. ¶ Ad tertium respondetur, quòd culpa venialis maius malum est, quàm priuatio diuinæ visionis, quia licet non tollat rectitudinem substantialem voluntatis ad Deum vltimum finem, disponit tamẽ ad priuationem huius rectitudinis, imò est aliqualis priuatio rectitudinis, non quæ aduersatur habitui charitatis, sed actui quantum ad feruorem eius. Ex his sequitur, quòd diuisio mali in culpam & pœnam est diuisio analogica, sicuti diuisio boni in bonum honestum & delectabile & vtile: quia malum culpæ est simpliciter & omnibus modis malum: at pœna est malum imperfectum & quasi secundùm quid respectu culpæ.

QVÆSTIO XLIX.

De causa mali.

CONSEQVENTER quæritur de causa mali. ¶ Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm bonum possit esse causa mali.

258 1.2.q6.75 art.1. Et 2. dist.1.q.1. art.1.2. Et d.34.ar.3. Et 5.cõ.ca.4 6. Et li.3. ca.8. & 10. Et mal.q6. 1.art.3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matthæi 7. Non potest bona arbor malos fructus facere.

¶ 2 Præterea. Vnum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est cõtrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

¶ 3 Præterea. Effectus deficiens non procedit nisi à causa deficiẽte: sed malũ si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiẽs malũ est. Ergo causa mali non est nisi malum.

¶ 4 Præterea. Diony. † dicit 4.cap.de diui.nomi. quod malum non habet causam: ergo bonum non est causa mali.

ca.4.parte 4.à medio. †li.1.cõ.Iulia.c.9.parum ante med.to.7.

SED contra est, q̃ Aug. † dicit cõtra Iulianũ, Non fuit omnino vnde oriri posset malum nisi ex bono.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere, quòd omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni, quod natum est, & debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à sua naturali & debita dispositione, nō potest prouenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionē. Non enim graue mouetur sursum, nisi ab aliquo impellente. Nec agēs deficit à sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam nō potest conuenire nisi bono: quia nihil potest esse causa nisi inquantū est ens. Omne autem ens inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarū, agens & forma, & finis perfectionem quandā important, quę pertinent ad rationem boni. Sed & materia, inquātum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidē quòd bonum sit causa mali per modū causæ materialis, iam ex præmissis patet *. Ostensum est enim, quòd bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis priuatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed magis est priuatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam vtile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidē causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motiuæ, vt in pueris: vel propter solam ineptitudinem instrumenti, vt in claudis. Causatur autē malum in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, quandoque ex virtute agentis, quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ priuatio, sicut ad formam ignis sequitur priuatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrariū. Vnde malum & corruptio aeris & aquæ est ex perfectione ignis, sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit priuare formam aquæ, sed inducere formam propriam: sed hoc faciēdo causat & illud per accidēs. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, putà quòd deficiat à calefaciēdo, hoc est vel propter defectū actionis, qui redundat in defectum alicuius principij, vt dictum est *: vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agētis. Sed & hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Vnde verum est, quòd malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Q. præced. art. 4.

In isto art.

A D primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus * dicit contra Iulianum, arborem malam appellat Dominus voluntatem malam: & arborem bonam, voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali.

Ii. 1. cōr. Iulia. ca. vlti. nō multū à fine tom. 7.

A D secundum dicendum, quòd bonum non causat illud malum quod est sibi cōtrarium, sed quoddam aliud. Sicut bonitas ignis causat malum aquæ, & homo bonus secundùm suam naturam causat malum actum secundùm morem. Et hoc ipsum per accidens est, vt dictum est *. Inuenitur autem quòd etiam vnum cōtrariorū causat aliud per accidens. Sicut frigidū exterius ambiēs calefacit inquātū calor retrahitur ad interiora.

In corp. & q. 19. ar. 4. ad 3.

A D tertium dicēdum, q̄ malum habet causam deficientē aliter in rebus voluntarijs & naturalibus. Agēs enim naturale producit effectū suū talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco: & hoc ipsum est quidam defectus eius. Vndenūquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia, sicut dictum est *. Sed in rebus voluntarijs defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subijcit se actui suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed cum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

In corp.

A D quartum dicendum, quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, vt dictum est.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Bonum per accidens est causa mali.

Secunda conclusio. Bonum est causa materialis mali, videlicet, subiectum mali. Probatur ex quæstione præcedenti articulo. 4. vbi diffinitum est bonum esse subiectum mali.

Tertia conclusio. Malum non habet causam formalem vel finalē. Ratio est. Quia malum est priuatio formæ, & priuatio ordinis ad finem debitum, ergo.

Quarta conclusio. Malum habet causam agentem, non per se, sed per accidens. Ratio est. Quia causa efficiens semper intendit bonum, ergo.

COMMENTARIVM.

DE hoc articulo videdus est S. Tho. q. 1. de malo. artic. 3. Sed notandum est ex D. Tho. 3. contra gent. c. 10. Quòd malum quandoque prouenit per accidēs ex parte effectus, vel ex indispositione materiæ, quæ non est apta susciperе impressionē agentis, & ita contingunt monstra: vel ex parte formæ, quæ nō compatitur secum formam cōtrariam: & ex hac parte proueniūt corruptiones, sicut ad introductionē formæ ignis necessariò consequitur destructio formæ aquæ. Alio modo potest prouenire malum ex parte agentis, scilicet ex defectu virtutis ipsius agentis, aut instrumenti, per quod operatur, vt claudicatio in motu progressiuo, quæ prouenit ex defectu tibiæ. Vtroque tamen modo malum causatur per accidens à bono, quia non intenditur ab ipso operante, sed consequitur ad eius effectum, vel ex parte materiæ, vel ex parte formæ. Si verò posteriori modo contingat, causatur per accidens, quatenus ille defectus, qui reperitur in agente per accidens se habet ad illam actionē: defectus enim tibiæ per accidens se habet respectu virtutis motiuæ ad motum progressiuum, & ita claudicatio, quæ ex defectu tibiæ prouenit, per accidens causatur à virtute motiua. Hoc posteriori modo contingit malum morale: prouenit enim ex voluntate, quatenus in ipsa voluntate est quidam defectus, scilicet non debita subiectio ad regulam rationis, vt hic explicat D. Tho. ad tertium, & solet disputari 1. 2. q. 79. Vide Soto 1. lib. de nat. & gratia. c. 8. & Cano in relectione de sacramentis, in quarta parte.

¶ Circa

¶ Circa solutionem ad tertium nota valde, radicē omnis peccati & mali culpæ esse liberum arbitrium non regulatum recta regula in actu: & hoc non est peccatū, si seorsum consideretur, quia non potest nec tenetur semper actualiter subijci suæ regulæ; sed tenetur non operari sine tali subiectione, & tunc est peccatū & culpa non subijci, quia tunc est auersio. Affert exemplum S. Tho. vbi supra. Artifex cuius manus non est prima regula rectè scindendi non errat, quia non habet semper regulam in manu: sed quia scindit lignum non habens regulam. Aduerte etiam, quòd in peccato omissionis est culpa non solum, quia non actu se subijcit regulæ, sed quia tenetur operari & non operatur: in peccato verò commissionis, quia operatur homo sine subiectione actuali. Itaq; non est differentia inter peccatū omissionis & cōmissionis, quantum ad rationem auersionis & culpæ in communi, sed quantū ad obiectum, ad quod per se cōuertitur, qui cōmittit, ad quod tamē non necessariò & per se conuertitur, qui omittit.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

259

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd summū bonū, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isa. 45. Ego Dominus & nō est alter Deus, formans lucem & creans tenebras, faciēs pacē & creans malū. Et Amos 3. Si erit malum in ciuitate, quod Dominus nō fecerit.

¶ 2 Præterea. Effectus causæ secundæ reducitur in causam primā. Bonū autē est causa mali: vt dictū est †. Cum igitur omnis boni causa sit Deus (vt supra ostensum est †) sequitur quòd etiā omne malum sit à Deo.

¶ 3 Præterea. Sicut dicitur in 2. Phyfic. † idem est causa salutis nauis & periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis & mali.

SED contra est, quod dicit Augustin. * in lib. 83. q. quòd Deus non est autor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut ex dictis patet *, malum quod in defectu actionis cōsistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, vt supra ostensum est †. Vnde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deū sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerū aliquarū cōsistit reducitur in Deū sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quàm voluntarijs. Dictum est enim *, quòd aliquod agēs inquantū sua virtute producit aliquā formā, ad quā sequitur corruptio & defectus, causat sua virtute illam corruptionē & defectum. Manifestum est autē, q̄ forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonū ordinis vniuersi. Ordo autē vniuersi requirit, vt supra dictū est *, quòd quædam sint quæ deficere possint, & interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonū ordinis vniuersi, ex cōsequenti & quasi per accidēs causat corruptiones rerū, secundùm illud quod dicitur 1. Reg. 2. Dominus mortificat & viuificat. Sed quod dicitur Sap. 1. q̄ Deus mortē non fecit, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem vniuersi pertinet ordo

A iustitiæ, qui requirit vt peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est autor mali quod est pœna, nō autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

A D primum ergo dicēdum, quòd autoritates illæ loquuntur de malo pœnæ: non autem de malo culpæ.

A D secundū dicendum, q̄ effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis & perfectionis: non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quicquid est motus in claudicatione, causatur à virtute motiua: sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiua: sed ex curuitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis & actionis in actione mala, reducitur in Deū sicut in causam: sed quod est ibi defectus non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

A D tertium dicendū, q̄ submersio nauis attribuitur nautæ vt causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem nauis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Vnde nō est simile.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus est causa mali pœnæ.

¶ Secunda conclusio. Deus non est causa mali culpæ.

COMMENTARIVM.

VTraque conclusio est certa secundùm fidem, & prima probatur ex illo Isa. 45. Ego Dñs creans lucem & formans tenebras, faciens pacem, & creans malū. Et 1. Reg. ca. 2. Ipse mortificat & viuificat. Quidam hæretici, qui vocabantur Colluthiani, docuerunt contra istam conclusionem, vt refert D. Aug. lib. de hæres. c. 65. Lactantius Firmianus in lib. 2. institu. c. 9. attentè legendus est: fauet enim nonnihil huic errori. Nihilominus circa hanc primam conclusionem aduertendum est, quòd respectu mali pœnæ, si loquamur in genere moris, Deus est absolutè causa; & probatur, quoniam ex sua prouidentia & iustitia infligit pœnas pro culpis, & quandoque etiam absque culpa propter gloriam Dei, vt contigit in cœco nato apud Ioan. c. 9. aut propter manifestationem alicuius virtutis eximiæ, vt contigit Iob. Loquimur autē in præsentia de malo pœnæ, q̄ nō est simul malum culpæ. Etenim quandoque vnum peccatū est pœna alterius, vt diximus suprà, & tunc illa pœna non est volita à Deo, neq; Deus est causa illius mali, nisi tantum permissiua. Cæterum si loquamur de causalitate per modum naturæ, Deus non semper est causa mali pœnæ, præsertim illius mali, quod prouenit ex defectu agētis, vt est claudicatio. Etenim Deus est causa totius entitatis & perfectionis, quę reperitur in quolibet operante, defectus autē & imperfectio nō debet referri ad Deum, sed ad causas particulares deficientes. Illius autē mali quod prouenit ex parte effectus, videlicet, ex contrarietate formæ, eò q̄ huiusmodi malum non prouenit ex defectu & debilitate agentis, quin potius ex perfectione & virtute eius (vt aduertit D. Tho. art. præced.) cuiusmodi est corruptio, Deus dici potest causa per accidēs, vt autor naturę. Verumtamen nō in eo sensu dicitur causa per accidēs huiusmodi mali, quia cōtingat præter eius voluntatem & intentionē: sed quia Deus vt autor naturæ non intēdit per se illud malum, sed ratione boni naturalis, cui illud malū adiūgitur. Corruptio enim nō est volita, propter se, sed propter generationem, cui adiungitur. Illorum

Universidad de Deusto
Biblioteca

verò malorum quæ cõtingunt ex defectu agentis, posset etiam dici Deus in hoc eodem sensu causa per accidens remota, solum ex hoc quòd omnis defectus qui reperitur in quocunque operante naturaliter, tandem prouenit ex aliqua qualitate positiua, quæ corrumpit aliam qualitatem sibi contrariã, quæ pertinebat ad bonam dispositionẽ illius causæ naturalis. Quocirca sicut corruptio aquæ in generatione ignis tribuitur Deo, vt causæ per accidens, ita defectus virtutis tibiæ, ex quo prouenit claudicatio, potest etiam tanquàm ad causam remotam reduci ad Deũ. Et hæc est ratio propter quã potest esse Deus causa moralis cuiuscunque defectus naturæ, quia potest esse causa naturalis saltim per accidens cuiuscunque naturalis defectus: & ita potest illos referre ad finem moralem. ¶ Secunda etiam conclusio est de fide, & manifestior, quàm quę probatione egeat. Nam si Deus est causa peccati, & mali culpæ: Deus esset cõtra se. Sed probatur ex illo Rom. 9. Nunquid iniquitas est apud Deum? Absit. Et alibi. Quæ conuentio lucis ad tenebras? Et Sap. 11. Nihil odisti eorum quæ fecisti. Et capite. 14. Odio sunt Deo impius & impietas eius, ergo Deus non est causa mali culpæ. Probatur Osee. 13. Perditio tua Israel, tantum modo in me auxilium tuum. Vbi est aduertendum q̃ respectu mali culpæ, Deus nullo modo est causa neq; per se neq; per accidẽs, quoniã tota ratio mali huiusmodi cõsequitur ex defectu voluntatis, & non ex entitate eius positiua, quã habet ipsa voluntas à Deo, neque Deus est causa huius mali indirectè: eo q̃ purè negatiuè se habet, quatenus nõ confert auxiliũ efficax, quo posito, non sequeretur malum culpę, quoniã impediretur à Deo. At quoniam Deus nõ tenetur conferre istud auxilium, non est concedendum, quòd sit ipse causa mali indirectè, quoniam causa indirecta alicuius effectus, apud morales philosophos, illa cẽsetur, quæ nõ facit aliquod opus, vel nõ impedit, quando potest & tenetur facere vel impedire.

Circa istum articulum duplex poterat esse disputatio. Altera Metaphysica, quomodo, scilicet, cum Deus sit causa omnis entitatis, & peccatum sit malum morale, quod est aliquod positiuum, vt S. Tho. supra q. 48. art. 1. ad secundum docuit, quo modo nõ sit Deus causa peccati? Altera disputatio esset cum Lutheranis, qui blasphemantes aiunt Deum non minus esse causam traditionis Iudæ, quàm conuersionis Magdalenæ. At vtraque disputatio locum habet situm in 1. 2. q. 79. Nihilominus operæ pretium erit hic breuiter quædam annotare, vnde interim argumenta contra has veritates facta possint facile solui. Vide tamen Cano lib. 2. de Locis ca. 4. ad 7. & Soto lib. 1. de natura & gratia. c. 18.

Nota ergo primò, quòd malum in genere significat formaliter priuationem & non aliquid positiuum. Iam hoc diximus in quæst. 48. artic. 1. Nota secundò, quòd priuatio dupliciter solet distingui in naturalibus ab alia priuatione. Vno modo ex parte formæ qua priuat. v. g. cæcitas & surditas. Altero modo ex parte formæ ad quam necessariò consequitur talis priuatio. v. g. infirmitas est priuatio sanitatis, sed alia est insirmitas paralypsis, alia hydropesiæ ex differentia humoris, ad quem sequitur priuatio sanitatis. Nota tertiò, quòd omnia peccata quæ sunt mala moraliter cõueniũt in hoc, q̃ sunt priuationes boni moralis, scilicet conformitatis ad rectam rationem & legem Dei, per quam priuationem homo auertitur à Deo. Ex hac ergo parte non distinguuntur peccata, scilicet ex parte formæ qua priuant, atque etiam ex parte auersionis: sed differẽtia est ex parte conuersionis ad bonum particulare creatum, cui annexa est priuatio rectitudinis respectu voluntatis creatæ, cui est prohibitum tale obiectum. Vbi enim nõ est lex, nec præuaricatio. Tale ergo obiectum quanuis bonum sit naturaliter. v. g. delectatio, dicitur malum moraliter, id est, respectu voluntatis, cui prohibitũ est. Et actus voluntatis ad tale obiectum dicitur malus moraliter, quatenus procedit à volũtate libera, cui lex est, ne velit tale obiectum. Itaq; qui dicit malum actũ moralem, non solum dicit priuationem, sed actum positiuum rectæ rationi difformem secũdùm speciẽ motis.

Est ergo difficultas in hoc quomodo malum morale posit esse aliquid positiuũ cuius Deus non sit causa, vel si est causa, videtur etiam, quòd sit causa peccati. Ad hoc aliqui asserunt, quòd peccatum solam priuationẽ dicit formaliter, cuius Deus non est causa, & ideo nec peccati. Sed hæc solutio vera est de malo culpæ in genere, & secundùm hanc considerationem non differũt peccatum omissionis & commissionis. Item non sunt species peccatorum multiplicandæ. Alij vero dicunt, q̃ quanuis peccatum commissionis & species peccatorũ importent aliquid aliud formaliter, quàm priuationẽ, & Deus sit causa omnis rei positiuæ in peccato, sed quia non est causa priuationis, ideo non est causa peccati. At isti non considerant actionem malam, nisi vt res quædam est & natura, sed priuationem cõsiderant, vt est priuatio boni moralis, & non naturalis. Alij igitur, inter quos est Magister Cano supra, considerant & obiectum & actum peccati in specie, non solum secundùm naturalem entitatem, sed moraliter. Et dicunt, q̃ non solum priuatio & auersio à bono rationis & legis est malum morale, cuius est causa liberum arbitrium sed conuersio ipsa positiua, & obiectum ad quod conuertitur, est malum secundùm speciem moris, habens difformitatem positiuam, cuius Deus non est causa, sed voluntas creata. Nec putant esse inconueniens dari aliquid morale positiuum, cuius Deus non sit causa moralis, quia nec consulit, nec præcipit, nec instigat, sed prohibet potius, quanuis permittat. Et quia non tenetur Deus non permittere, ideo non est causa moralis talis actus moralis. Solent afferri exempla ad explicandum, quomodo Deus cum sit causa actionis in esse naturæ & rei, non tamen sit causa moralis. v. g. cum quis claudicat actu, claudicare non solum includit priuationem, sed etiam motum difformem positiuè & contrarium rectæ ambulationi. Sic ergo defectus huius motus & difformitas non refertur ad virtutem motiuam, sed ad curuitatem cruris: ita difformitas actionis, quæ est peccatum, non refertur in Deum, sed in voluntatem, quæ non subijcitur regulæ, & operatur. Item aliter explicatur, Deus est causa ambulationis, & tamẽ non ambulat: quia ambulare importat relationem ad causam in qua recipitur talis motus in subiecto: sic quãuis Deus sit causa naturalis actus qui est moraliter malus, quatenus procedit à voluntate creata non subiecta regulæ; non tamen est causa moralis, & ideo nõ peccat, quia peccare importat actũ existentẽ in voluntate, à qua procedit, faciente contra legem. Explicatur hoc ampliùs. Si esse causam ambulandi, & ambulare, essent idem, Deus non esset causa ambulandi, quia non potest ambulare. Cum ergo quidquid est causa peccati peccet: quia causam esse peccati significat esse causam moralem, cum ipsum peccatum sit effectus moralis, quatenus peccati nomine significatur; consequens est, vt quanuis Deus sit causa ipsius actus, secundùm quòd natura quædam est, non tamen sit causa peccati, nec per accidens quidem: quia ille defectus boni moralis non consequitur ad aliquid quod Deus per se velit, sed sequitur ad aliquod bonum quod voluntas creata per se intendit: ipsa enim voluntas est quæ operatur sine subiectione ad suam regulam. Et hic modus dicendi pro præsenti loco sufficiat.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm sit vnum summum malum, quod est causa omnis mali.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd sit vnum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorũ enim esse ctuum contrariæ sunt causæ. Sed in rebus inuenitur contrarietas, secundùm illud Eccles. 33. cap. Contra malum bonum est, & contra vitam mors. Sic & contra virum iustum peccator. Ergo sunt contraria principia: vnum boni, & aliud mali.

¶ 2 Præterea. Si vnum contrariorum est in rerum natura, & reliquum, vt dicitur † in. 2. de Cœlo & Mundo. Sed summum bonum est in rerum natura quod est causa omnis boni, vt supra ostensum est †. Ergo est & summum malum ei oppositum causa omnis mali.

¶ 3 Præterea. Sicut in rebus inuenitur bonum & melius: ita malum & peius: sed bonum & melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum & peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

¶ 4 Præterea. Omne quod est per participationẽ, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est inuenire aliquod summũ malum quod est causa omnis mali.

¶ 5 Præterea. Omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum. Quia sequeretur quòd malum nõ esset vt in pluribus, sed vt in paucioribus.

¶ 6 Præterea. Malum effectus reducitur ad malũ causæ: quia effectus deficiens est à causa deficiẽte, sicut supra dictum est *. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet opere vnum primum malum quod sit causa omnis mali.

SED contra est, quòd summum bonum est causa omnis entis: vt supra ostẽsum est *. Ergo nõ potest esse aliquod principiũ ei oppositũ quod sit causa malorũ.

RESPONDEO dicendum, quòd ex prædictis patet *, non esse vnum primum principium malorum, sicut est vnum primum principium bonorum. Primò quidem: quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, vt supra ostensum est †. Nihil autẽ potest esse per suam essentiam malum. Ostensum † est enim, quòd omne ens in quantum est ens, bonum est, & q̃ malum non est nisi in bono, vt in subiecto. Secundò, quia primum bonorum principium est summum & perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, vt supra ostensum est *. Sununum autem malũ esse non potest, quia sicut ostensum est, & si malũ semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè, & perfectè malum. Propter quòd Philosophus dicit in. 4. Ethic. * quòd si malum integrum sit, seipsum destruet. Quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principij, tum quia malum causatur ex bono, vt supra ostensum est †, tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens. Et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se, vt patet in. 2. Physic. † Qui autẽ posuerunt duo prima principia, vnum bonum & alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua & aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerũt: quia, scilicet, non considerauerunt causam vniuersalem totius entis, sed particulares tantum causas particulariũ effectuum. Propter hoc enim, si aliquid inuenerunt esse nociuum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimauerunt naturam illius rei esse malam. Putà si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combusit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare, sed secundùm seipsum & secundùm ordinem ad totum vniuersum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, vt ex dictis patet *. Similiter etiam qui inuenerunt duorum particularium effectuum contrariorũ, duas causas particulares contrarias, nesciuerunt reducere causas particulares cõtrarias, in causam vniuersalem cõmunem. Et ideo vsq; ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicauerunt. Sed cùm omnia contraria conueniant in vno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inueniri vnam causam communem. Sicut supra qualitates contrarias elemẽtorum inuenitur virtus corporis cœlestis. Et similiter supra omnia quæ quocunq; modo sunt inuenitur vnum primum principium essendi, vt supra ostensum est *.

AD primum ergo dicendum, quòd contraria conueniunt in genere vno, & etiam conueniunt in ratione essendi. Et ideo licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet deuenire ad vnã primam causam communem.

AD secundum dicendum, quòd priuatio & habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem priuationis est ens in potentia, vt dictum est *. Vnde cùm malum sit priuatio boni, vt ex dictis patet *, illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

AD tertium dicendum, q̃ vnumquodq; intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita priuatio est quædã remotio. Vnde omnis forma & perfectio, & bonũ per accessum ad terminum perfectum attenditur, priuatio autem & malum per recessum à termino. Vnde non dicitur malũ & peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum & melius per accessum ad summũ bonum.

AD quartum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum per participationem, sed per priuationem participa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Art. 1. huius quæst.

ticipationis. Vnde non oportet fieri reductionem ad A aliquid quod sit per essentiam malum.

AD quintum dicendum, quòd malum non potest habere causam nisi per accidẽs, vt supra ostensum est †. Vnde impossibile est fieri reductionẽ ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd malum est vt in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia & corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius vniuersi. Et iterũ in vnaquaque specie defectus naturæ accidit, vt in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse vt in pluribus: quia bonum hominis secundùm sensum corporis non est bonum hominis inquantum homo, B sed secundùm rationem. Plures autem sequuntur sensum quàm rationem.

AD sextum dicendum, quòd in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua, & certa secundùm fidem, & oppositum est error Manichæorum contra quem supra dictum est. Item probatur ex articulo præcedenti, vbi definitum est, Deum esse causam mali pœnæ.

COMMENTARIVM.

CIrca solutionem ad. 2. notat Caiet. quòd quanuis articulo vltimo quæstionis præcedentis dictum sit, quòd malum culpæ opponitur propriè bono increato, non vt in nobis, sed vt in seipso: hic autem dicitur, quòd bono increato nullum malum opponitur; Hæc tamen duo non contradicunt sibi: quoniam hic intelligitur de formali oppositione quæ est inter ea, quæ sunt circa idem subiectum: at articulo citato fit D sermo de oppositione obiectiua, & sic peccatum opponitur Deo. Circa solutionem ad. 5. nota q̃ in Psal. 11. causam quare sint plures iniqui, quàm boni, reijcit Dauid in profunditatem diuinæ prouidentiæ, quæ sic voluit permittere, ait enim. Secundùm altitudinem tuam multiplicasti filios hominum. Et Paulus Rom. cap. 11. O altitudo diuitiarum &c.

QVÆSTIO L.

De substantia Angelorũ absolutè.

POST hæc considerãdum est de distinctione corporalis & spiritualis creaturæ. Et primò de creatura purè spirituali, quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur. Secundò, de creatura purè corporali. Tertiò, de creatura composita ex corporali & spirituali, quæ est homo.

Circa verò Angelos considerandum est primò de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundò de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertiò, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quartò, de his quæ pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est & absolutè, & per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolutè quinque quæruntur.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm Angelus sit omninò incorporeus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non sit omninò incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solũ quo ad nos, non quo ad Deũ, non est incorporeum simpliciter. Sed Damasc. † dicit in lib. 2. quòd Angelus incorporeus & immaterialis dicitur quantum ad nos: sed comparatus ad Deum corporeus & materialis inuenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

¶ 2 Præterea. Nihil mouetur nisi corpus, vt probatur in. 6. Physic. † Sed Damasc. † dicit ibidem, quòd Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

¶ 3 Præterea. Ambros. † dicit in lib. de Spiritu sancto, Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, vt patet in Psal. 148. Laudate Dominum omnes Angeli eius. Et postea subditur: Quoniam C ipse dixit & facta sunt, ipse mandauit & creata sunt. Ergo angeli sunt corporei.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 103. Qui facit Angelos suos spiritus.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur: quando effectus imitatur causam secundùm illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autẽ creaturam producit per intellectum & voluntatem, vt supra ostensum est*. Vnde ad perfectionem vniuersi D requiritur, quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Vnde necesse est ponere ad hoc quòd vniuersum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, & non distinguentes inter sensum & intellectum, nihil esse existimauerunt in mundo, nisi quod sensu & imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit, nisi corpus existimauerunt quòd nullum ens esset nisi corpus, vt Philosophus dicit in. 4. Physi.* E Et ex his procedit Sadduceorum error, dicentium non esse spirituum. Sed hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

AD primum ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad vnum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum: & hac ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales & corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea.

AD secundum dicendum, quòd motus ibi accipitur prout intelligere & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu & quandoq;

quandoque potentia, sicut nos. Vnde patet quòd ratio procedit ex æquiuoco.

AD tertium dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis essentialibus, est commune cuilibet creaturæ tam corporali quàm spirituali. Vnde dicit Ambro. † in libro de Spiritu sancto, quòd licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamẽ substantiæ non carent.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Necesse est ponere in Vniuerso aliquas substantias incorporeas.

Secunda conclusio. Error fuit Saducæorum nullam esse spiritualem substantiam in Vniuerso, sed omnes esse corporeas. Rationes harum conclusionum vide in articulo.

COMMENTARIVM.

DE hac materia differit schola cum Magistro in 2. dist. 2. & sequentibus. D. Tho. q. 6. de Potentia. & 2. contra gent. c. 46. & sequentibus. Aug. lib. 8. 9. & 12. de ciuitate Dei. Circa nomen Angelus, Nota quòd quanuis à Theologis, imo & à Sanctis patribus vsurpatum sit ad designandum naturam & substantiam spiritualium creaturarum: tamen reuera non est naturæ nomen, sed officij, si nominis etymologiam attendamus. Est namque ista vox Angelus Græcum nomen idem pollens quod nuntius. Ita animaduertit Ambrosius in. 1. cap. ad Hebræos, exponens illud, Qui facit Angelos suos spiritus. Si naturæ nomen quæris, inquit Ambrosius, spiritus est: si nomen quæris officij, Angelus est. Eadẽ ferè verba habet August. super Psal. 103. serm. 1. Ratio autem propter quam hęc vox accommodata est ad significandas spirituales substantias colligitur ex illo ad Hebræ. 1. Omnes sunt ministratorij Spiritus propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis. Ex quo colligitur, Angelos esse ministros Dei, nuntios designatosq; Deo ad nostræ salutis officia gerenda. Et colligitur eadem ratio ex illis verbis citatis, Qui facit Angelos suos spiritus. Hoc est, spiritus suos facit angelos, scilicet, nuntios & ministros. Hæc vox Angelus etiam vsurpatur quandoque ad significandos Dei ministros, qui nobis eius voluntatem & legem annuntiant. Ita aduertit D. Ambros. vbi supra homil. 2. in Apocalypsim. Et colligitur ex eo quòd Christus Matth. 11. Ioannem Baptistam Angelum appellauit, eoquod fuit designatus præcursor ipsius. Et idem Christus Dominus Isai. 9. E iuxta interpretationem 70. appellatur Magni consilij Angelus, hoc est nuntius. Iuxta hanc acceptionem aliquando omnes sacerdotes, qui ex officio nobis legem Dei annuntiant, Angeli nuncupantur, vt habetur Malach. 1. & aliàs. D. Irenæus lib. 4. aduersus hæreses cap. vltimo & penultimo inquit, hoc nomen Angelus quãdoque transferri ad significandos homines facinorosos & prauos. Sed tamen homines facinorosi non appellantur Angeli absolutè, sed cum addito, scilicet Angeli Satanæ, hoc est, nuntij Satanæ. Antiqui Philosophi creaturas spirituales non compellabãt Angelos, sed intelligentias & substantias separatas. Vt patet ex. 8. Phyſic. & 12. Metaph. innumeris locis. Platonici Angelos inferiores appellabant dæmones, id est scientes: superiores verò, Deos nuncupabant. Et ita Apuleius scripsit libram de Deo Socratis, id est, de Angelo Socratis. Vide August. lib. 8. de ciuitate. c. 13. & sequentibus. Et lib. 9. cap. vltimo, vbi inquit, quod in sacro eloquio homines iusti etiam appellantur Dij, & frequentissimè Angeli boni Dij nuncupantur, iuxta illud Psal. 49. Deus deorum, Dominus deorum, id est Angelorum. Vide Platonem in Timæo & in Cratyllo, & lib. 10. de legibus. Hactenus de nomine.

Circa rem autem nota, hãc materiam esse valdè difficilem, in qua pauca aut ferè nulla possumus per demonstrationem scire, aut ex reuelatione sacrarum literarum certò colligere. Et quidem, tam per naturalem rationẽ, quàm per reuelationem diuinam multo plura de Deo, quam de Angelis possumus cognoscere. Etenim cum Dei cognitio sit nobis apprime necessaria, cognitio vero de Angelis non tanti referat, idcircò scriptura sacra, multò plura nobis de Deo, quàm de Angelis reuelauit. Cognitio præterea naturalis cum circa spiritualia procedat à posteriori, scilicet, ab effectu ad causam, multi autem sint nobis manifesti diuini effectus, paucissimi autem sint Angelorum effectus, multò certius procedit naturalis cognitio circa Deum, quàm circa Angelos. Quocirca in hac materia probabilibus & coniecturalibus sæpius vtemur rationibus. Est nihilominus angelorum materia scitu dignissima, quia autore Aristotele. 10. Ethic. c. 9. præstat aliqua probabiliter nosse de rebus superioribus & cælestibus, quàm de rebus inferioribus multa demonstrare. Et præterea cognitio hæc plurimũ potest conferre ad intelligendas literas sacras, in quibus nonnulla de Angelis admiscentur.

Sed quæritur, Vtrum hæc veritas, angelos esse, pertineat ad fidem? Et an possit ostendi ratione naturali. Ad hoc breuiter respondetur. Dico primò, non est veritas fidei asserere quòd Angeli sunt substantiæ perfectæ, omnino spirituales & incorporeæ. Hæc propositio D probatur infrà quæst. sequente artic. 1. Dico secundò. Veritas fidei est, quòd sunt Angeli in rerum natura, & quòd sunt substantiæ dignitate excellentes omnia hæc inferiora quæ cernimus. Prima pars est manifestissima ex innumeris testimonijs Scripturæ sacræ, in quibus fit aperta mẽtio de Angelis, vt Matt. 1. Angelus Domini apparuit Ioseph &c. Luc. 9. Angeli eorũ videtes, &c. Psal. 103. & Hebræ. 1. Qui facit Angelos suos, spiritus. Et cap. Firmiter. de summa Trinitate & fide catholica definitur, Deum creasse substantiam spiritualem, id est, Angelicam. Secunda pars propositionis probatur ex Psal. 8. Minuisti eum paulo minus ab Angelis. Literaliter hic locus intelligi potest de homine absolutè, & interpretatur Hebræ. 1. de homine Christo. Ex quo sic arguitur. Inter omnes visibiles creaturas secũdùm fidẽ excellit homo, & potissimum homo Christus, sed Angelus, vt colligitur ex hoc testimonio, est superior homine, ergo. Vtraq; pars huius propositionis est cõmunis Theologorum & Sanctorum Patrũm sentẽtia. Imo & antiquorum philosophorum, qui omnes vnanimi consensu fatentur, reperiri in Vniuerso quasdam substantias perfectas & spirituales, naturali dignitate præstantes inter omnes creaturas. Dico tertio. Ratione naturali ostẽdi potest reperiri Angelos intra Vniuersum. Hanc veritatem demonstrat latissimè Arist. libro. 11. Metaph. & 8. Physic. & potissima eius ratio desumitur ex motu cœlorum, quæ sic colligitur in forma. Notissimum est corpora cœlestia moueri: sed corpora cœlestia non

Universidad de Deusto
Biblioteca

stia non mouentur à semetipsis, ergo mouentur ab An
gelis motoribus. Hæc ratio efficacissima est, si modò
certò constaret de veritate minoris propositionis. At
res dubia est inter philosophos, an corpora cœlestia
sint animata, ac proinde moueantur à semetipsis. Sed ta
men in hac parte necessarium est documentum Arist.
in. 1. Ethic. c. 3. immoderati ingenij esse, eandem certitu
dinem & claritatem in omni materia exigere. Quocir-
ca in hac re difficillima, contenti esse debemus ea clari-
tate rationis quam ipsa materia patitur. Ad confirman
dam hanc veritatem optimum argumentum desumi-
tur ex his quæ experimur in hominibus arrepticijs. Vi
demus enim rusticissimum hominem mirabilia loquē-
tem, quando illo modo agitatur, quod manifestarium
est indicium, phantasiam illius atq; etiam linguā com-
moueri & excitari à superiori spiritu, qui spiritus non
ipse Deus, vt specialis motor, ergo est Angelus. Deniq;
hæc veritas probatur ratione D. Tho. hic, quæ est eiuf-
modi. Ordo Vniuersi expostulat, vt in illo reperiantur
aliquæ creaturæ, quæ assimilentur Deo secūdum illud
per quod causat ipsum Vniuersum, sed Deus causat
Vniuersum per intellectum, ergo reperiuntur creatu-
ræ intellectuales, quæ assimilantur Deo prout intelle-
ctiuus est. Maior probatur. Quia ad rationē Vniuersi
requiritur, quòd in illo sint creaturæ quæ assimilentur
Deo perfectiori modo quo potest reperiri assimilatio
ad Deum, sed talis assimilatio est secundum illud per
quod Deus causat Vniuersum, ergo. Ex hac ratione D.
Tho. non solum colligitur reperiri Angelos in Vniuer
so, verum etiam illos esse substantias spirituales omni-
no incorporeas, quoniam substantiæ intellectuales ne-
cesse est sint spirituales & incorporeæ.

SED contra hanc rationem arguitur sic. Hæc ratio
tota innititur illi fundamento, scilicet quòd in Vni
uerso debent esse creaturæ, quæ assimilentur Deo
perfectiori modo quo potest fieri ad ipsum assimilatio,
sed hoc fundamentum falsum est, ergo. Minor proba-
tur. Nam ex illo sequitur, quòd Deus produxerit in re-
rum natura creaturam perfectissimam, qua perfectio-
rem non possit producere, consequens autem falsum
est, quoniam diuina potentia non est exhausta, sed da-
ta quacunque creatura perfecta, potest perfectiorem
producere. Sequela est euidens. Confirmatur. Effectus
causæ æquiuocæ non potest habere perfectam assimi-
lationem ad suā causam: sed Vniuersum respectu Dei
est effectus causæ æquiuocæ, ergo. Maior patet. Nam
causa æquiuoca illa est, quæ producit effectum alterius
rationis & inferioris ad ipsam causam. ¶ Secundò. Quā-
uis effectus debeat assimilari suæ causæ in ratione agen
di, non tamen est necesse, quòd assimiletur illi in modo
essendi. v. g. domus producta ab artifice assimilatur
quidē arti & ideæ, quæ est in mente artificis, quātum ad
rationem operandi ipsius artis & ideæ; non tamen est
illi similis in modo essendi, quia domus materialis est,
& idea spiritualis: ergo quanuis Vniuersum assimiletur
suæ causæ, scilicet Deo quantum ad rationem operan-
di, non tamen est necesse, quòd assimiletur illi in modo
essendi spiritualitatis. Confirmatur primò. Quoniam
aliàs etiam esset dicendum, quòd quilibet particularis
effectus Dei assimilatur ei in modo essendi, & quantū
ad id per quod Deus operatur ipsum effectum, hoc au
tem est absurdum dictu, quia res materiales non assimi
lantur Deo in modo essendi. Confirmatur secundò.

A Esto concedamus Vniuersum assimilari Deo quantū
ad id, per quod Deus operatur tanquam per principiū
formale operationis, non tamen concedendum est, ꝙ
assimilatur Deo quantum ad potentiam per quam ope
ratur, quæ est diuinus intellectus, ergo ratio D. Tho. nō
probat, quòd aliqua pars Vniuersi assimilatur Deo in
intellectu & voluntate. Probatur antecedens. Effectus
non est necesse, quòd assimiletur suæ causæ in potentia
operatiua, sed satis fuerit, quòd assimiletur principio
formali quo ipsa causa operatur, & hoc manifestum est
in multis effectibus naturalibus, ergo. ¶ Tertiò. Ratio
D. Tho. tantum conuincit, quòd in Vniuerso reperitur
B aliqua creatura, quæ est intellectiua & volitiua, atque
adeo immaterialis: sed ex hoc non colligitur, quòd re-
periatur Angelus in Vniuerso, sed satis fuerit, quòd sit
in Vniuerso anima rationalis, quæ intellectiua est & spi
ritualis, ergo. ¶ Quartò. Ex eo quòd in rerum natura re
periatur aliqua creatura intellectualis, non efficaciter
colligitur, quòd illa sit omnino incorporea nullam de-
pendentiam nullamq; naturalem connexionem habēs
ad materiam & corpus, ergo ex hac ratione D. Tho. nō
sufficienter probatur Angelum esse omnino incorpo-
reum. Probatur antecedens. Nam anima rationalis in-
tellectiua est, & tamen naturalem habet habitudinem
C ad corpus. Confirmatur. Ad rationem intellectionis
tantum requiritur, quòd non exerceatur organo cor-
poreo, non tamen est necesse, quòd non habeat aliquā
dependentiam & naturalem habitudinem ad corpus
(patet de intellectione animæ nostræ dum est in corpo
re) ergo ex ratione intellectionis nō satis colligitur om-
nimoda immaterialitas Angeli.

PRO solutione nota primò, quòd inter omnes gra
dus entitatis quos noster intellectus potest in Deo
distinguere, supremus est gradus intellectualis, &
simpliciter loquendo hic gradus est supremus in natu-
ra diuina. Ita docet August. in toto lib. 14. de Trinita-
te: & probat primò. Homo specialiter dicitur factus ad
D imaginem Dei, eo quòd assimilatur Deo in gradu in-
tellectualitatis, & aliæ inferiores creaturæ idcirco non
dicuntur factæ ad imaginem Dei, quia non participant
hunc gradum, ergo hic gradus est proprijssimus Dei &
supremus in diuina natura. Secundò probatur. 1. Joan-
nis. 3. dicitur, quòd in beatitudine erimus Deo similes,
quia videbimus Deum sicuti est, ex quo sic arguit Au-
gustinus. Operatio per quam magis assimilamur Deo
est operatio intellectualis, ergo gradus intellectualis
cui respondet hæc operatio est Deo maximè proprius
& supremus in diuina natura. Tertiò probatur. Ille gra
E dus perfectionis est supremus in aliqua natura, qui per
se primò communicatur per generationem naturalem
quæ reperitur in tali natura, sed generatio quæ reperi-
tur in natura diuina, qua Pater generat Filium, per se
primò communicat gradum intellectualem, ergo. Ma-
ior est manifesta, quia generatio naturalis est commu-
nicatiua naturæ, & per se primò communicat id quod
est magis proprium naturæ. Minor vero probatur. Fi-
lius in diuinis perse primò & ex vi suæ generationis re-
cipit à Patre naturam diuinam secundum gradum in-
tellectualitatis, quia procedit per intellectum, & ideirco
appellatur Verbum, ergo. ¶ Nota secundò, quòd ad ra
tionem Vniuersi requiritur, quod in illo contineantur
gradus Vniuersi possibiles entitatis, nā hoc sonat Vni-
uersum, id est, complectens vniuersitatem omniū gra-
dum

dum entitatis. Neque consentio quibusdam Theolo-
gis dicentibus, quòd intra Vniuersum debent reperiri
illi gradus entitatis, qui sunt communicabiles creatu-
ris, putant enim isti Theologi in Deo reperiri aliquem
gradum entitatis, qui incommunicabilis est naturæ
creatæ, saltem communicatione substantiali & essentia
li. Ego verò econtra existimo nullum esse gradum en-
titatis in diuina natura, qui nō sit communicabilis sub-
stantiali communicatione alicui creatæ naturæ. Ratio
est, Quoniam omne bonum ea ratione qua bonum est,
est diffusiuum sui & est communicabile; sed omnis gra
dus entitatis habet specialem rationem boni, ergo est
communicabilis secundum propriam sui rationem. Ve
rum est tamen, quòd non communicatur gradus diui-
næ entitatis in creaturis secundum eam perfectionem
qua in Deo reperitur, hoc enim est impossibile. Ex hoc
colligitur non esse formidandum (vt hic formidat Ca-
ietanus) admittere nullum esse gradum entitatis in diui
na natura aut potentia, qui non sit de facto communi-
catus intra Vniuersum. Quoniā vt modo probabam,
omnis gradus entitatis communicabilis est creaturis,
sed perfectio naturalis Vniuersi expostulat, quòd intra
ipsum contineantur vniuersi gradus entitatis qui com-
municabiles sunt ergo. ¶ Nota tertiò, quòd aliud est lo
qui de gradibus rerum, aliud de speciebus contētis sub
quolibet gradu. Etenim iuxta mentem D. Tho. hic, ra-
tio Vniuersi expostulat, vt intra ipsum contineatur cō-
municatus supremus gradus rerum, quo altior esse non
possit etiam per absolutam Dei potentiam; & hic est
gradus intellectualis, vt patet ex dictis. Cæterum non
docet D. Tho, quod hic gradus sit de facto communi-
catus in perfectissima specie, qua perfectior non possit
dari per diuinam potentiam: imò sub quolibet gradu
rerum possent produci infinitæ aliæ species syncathe-
gorematicè, lōgè perfectiores his quæ productæ sunt.

AD argumenta. Ad primum ex dictis patet solu-
tio. Ad confirmationem dicitur, quòd non est
contra rationem causæ æquiuocę, quòd produ-
cat effectum sibi similem in forma, per quam operatur,
ita vt formaliter effectus & causa eandem subeant de-
nominationem, dum tamen illa forma prout est in ef-
fectu non possit attingere ad illam perfectionem, quā
habet secundum quod est in causa. v. g. Sol non solum
est causa æquiuoca, quatenus producit calorem aut ali-
quem alium effectum, qui non formaliter, sed virtuali-
ter tantum in ipso Sole continetur; verum etiam est cau
sa æquiuoca respectu lucis quam producit in diapha-
no, quanuis lux formaliter sit in sole, eò quòd lux pro-
ducta in diaphano nequit peruenire ad eam perfectio-
nem, quā habet lux secūdum quod est in sole. Hoc qui
dem si verū est in Sole respectu lucis, multò tamen cer-
tius est in Deo respectu creaturarum: quoniā perfectio
producta in creaturis, quantūcūq; habeat similitudinē
cū diuina perfectione, longè tamā distat à perfectione,
quā habet in Deo. Nec est illi communicabilis etiā per
absolutā Dei potentiā tanta similitudo & perfectio, sed
necessum est quòd habeat similitudinem deficientem,
vel imperfectam. ¶ Ad secundum respondetur, quòd
similitudo perfecta effectus ad causam non est illa, qua
effectus assimilatur causæ in ratione agendi, sed qua as-
similatur causæ in eā formā, per quam causa operatur,
& in modo essendi. Et quoniam totum Vniuersum est
effectus totalis Dei & per se primò intentus, rationabi-

A liter asseritur, quòd in illo debet reperiri hæc assimila-
tio perfecta ad suam causam, supposito quòd illa est
possibilis, vt reuera est, & constat ex dictis. Ad primam
confirmationem negatur sequela propter duas causas.
Prima, quia non quilibet effectus particularis Dei est
capax assimilationis ad Deum secundùm gradum su-
premum intellectualitatis propter effectus materialita-
tem. Cæterùm totum vniuersum collectiuè sumptum
capax est huius perfectæ assimilationis secundùm ali-
quam partem sui. Secunda causa est quia, totum Vni-
uersum est effectus per se primò intentus à Deo, atque
adeo expostulat perfectissimam assimilationem, quæ
B esse posset à Deo. Cæterùm particulares creaturæ sunt
effectus secundariò intenti à Deo propter totum vni-
uersum, sicut partes intenduntur propter totum, & ita
non debuit in qualibet creatura particulari exprimi
similitudo perfecta ad Deum, sed hoc pertinebat ad to
tum vniuersum. Ad secundam confirmationem respō-
detur, quòd effectus Dei per se primò non assimilantur
diuino intellectui secundum quòd habet rationem po
tentiæ, sed assimilantur formæ intellectiuæ, scilicet, arti
diuinæ, quæ est formale principium quo productiuum
creaturarum. Sed ars diuina habet duo, quod attinet
ad nostrum propositum, & quòd sit spiritualis forma
C omnino immaterialis, & præterea est identicè & for-
maliter idem cum natura intellectuali diuina & cum di
uino intellectu. Vt ergo effectus Dei perfectè assimile-
tur huic formæ etiam quantum ad modum essendi, re-
quiritur, quòd sit effectus spiritualis & immaterialis, &
præterea quòd formaliter sit natura intellectiua pollēs
intellectu & voluntate. Vide Ferrar. de hac solutione
2. contra gent. c. 46. ¶ Ad tertium respondent aliqui, ꝙ
anima rationalis nō est intellectualis naturæ sed ratio-
nalis. Ratio autem D. Tho. hic efficaciter conuincit, ꝙ
intra Vniuersum debet reperiri creatura aliqua, quæ sit
naturæ intellectualis, atque adeo non fit satis rationi
D D. Tho. ex eo quòd reperiatur anima rationalis intra
vniuersum, sed præterea statuenda est quædam alia al-
tior creatura quæ sit naturæ intellectualis, & hanc ap-
pellamus Angelum. Hæc solutio mihi non probatur,
quoniam anima rationalis reuera continetur intra gra-
dum intellectualis naturæ; & in hoc conuenit cum An
gelis, quanuis teneat infimum locum in illo gradu, eò
quòd est pura potentia in natura intellectuali, sicut ma
teria prima in natura corporea. Quocirca respondetur
cum Caietano hic, quòd anima rationalis non est natu
ra quædam totalis, quæ habeat proprium locum intra
vniuersum, sed est pars hominis: ratio autem D. Tho.
E probat, ꝙ intra vniuersum debet reperiri aliqua creatu-
ra totalis, quæ proprium habeat locum in vniuerso, quę
secundùm se totam reponatur intra gradum naturæ
intellectualis. Et hoc quidem præter rationem D. Tho.
est satis rationabile, quoniam si in alijs gradibus inferio
ribus reperiuntur quam plurimæ naturæ totales, quare
in supremo gradu, in quo magis splendet perfectio vni
uersi & virtus primæ causæ, non debet reperiri aliqua
natura totalis & integra, quæ perfectè participet illum
gradum? ¶ Ad quartum respondetur, quòd incorpo-
reum, quod attinet ad præsens, tripliciter potest accipi.
Primò vt idem sit, quòd omnino indiuisibile, siue per
se, siue per accidens, sicut punctus dicitur incorporeus.
Secundò incorporeum dicitur, quod habet operationē
totaliter independentem à corpore non solum tanquā

ab organo

Universidad de Deusto
Biblioteca

ab organo,sed omni alio modo. Tertiò illud dicitur incorporeum, quod nullum naturale commercium habet cum corpore neque in esse,neque in operari,neque aliqua alia ratione. In hoc art. D.Tho. tantum intendit probare Angelum esse incorporeum primo & secundo modo:nam de tertio modo incorporeitatis disputat in quæst.seq.art.1. Hoc supposito ad argumentum respondetur simul cum eius confirmatione,quòd ex operatione intellectuali imperfecta & quæ conuenit naturæ partiali, cuiusmodi est intellectio,quam habet anima rationalis, non colligitur, quòd natura intelligens sit omnino incorporea, id est, totaliter independens à corpore. Cæterum ex operatione intellectuali perfecta,& quæ procedit à natura completa & totali in genere intellectuali,optimè colligitur omnimoda immaterialitas & totalis independentia à corpore, eò q̃ hæc operatio ex suo proprio genere est omnino immaterialis,atque adeo constituta in gradu perfecto sui generis nullam poterit habere dependentiam à corpore. Ista doctrina notanda est pro art.2.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm Angelus sit compositus ex materia & forma.

262 1.d.8.q.5. art.1.& 2. cõ c.49.& 50. & spi. ar.1.& quo. 9.arti.6.& opu.3.c.74 & 95.& opuſ.15.ca. 3.5.6.7.8. & 18.& opuſ.50.lib. 6.&.9. & opuſ.42.1. 4.&.5. † tex.6.to mo.3. † Ante medium libr. de Trinit.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus sit compositus ex materia & forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere est compositum ex genere & differentia,quæ adueniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma,vt patet in.8. Metaphyſi.† Ergo omne quod est in genere,est compositum ex materia & forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia & forma.

¶ 2 Præterea. In quocunque inueniuntur proprietates materiæ,ibi inuenitur materia. Proprietates autẽ materiæ sunt recipere & substare. Vnde dicit Boet.† in lib.de Trinit. quòd forma simplex subiectum esse non potest. Hoc autem inuenitur in angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia & forma.

¶ 3 Præterea. Forma est actus. Quod ergo est formatantum,est actus purus. Sed Angelus non est actus purus. Hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum,sed habet formam in materia.

¶ 4 Præterea. Forma propriè limitatur & finitur per materiã. Forma ergo quæ non est in materia,est forma infinita. Sed forma Angeli nõ est infinita,quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

c.4. non remotè à principio.

SED contra est,quod Dionyſ.† dicit.4.cap. de diuin. nomin. quòd primæ creaturæ sicut incorporales, ita & immateriales intelliguntur.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia & forma: & hanc opinionem astruere nititur Auicebron,in lib.fontis vitæ. Supponit enim q̃ quæcunq; distinguuntur secundùm intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea,& aliquid per quod cum ea conuenit. Vnde ex hoc vult concludere q̃ illud per quod differt substãtia incorporea à corporea, sit ei quasi forma: & illud quod subijcitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit, q̃ eadem est materia vniuersalis spiritualiũ & corporaliũ: vt intelligatur q̃ forma incorporeæ substantiæ, sic sit impressa in materia spiritualium,sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile vnã esse materiam spiritualium & corporaliũ. Non enim est possibile q̃ forma spiritualis & corporalis recipiatur in vna parte materiæ: quia sic vna & eadẽ res numero esset corporalis & spiritualis. Vnde relinquitur, q̃ alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalẽ, & alia quæ recipit formam spiritualem. Materiã autem diuidi in partes nõ conuenit, nisi secundũ quòd intelligitur sub quantitate: quare remota remanet substãtia indiuisibilis, vt dicitur in.1. Physic.* Sic igitur relinquitur, q̃ materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo q̃ vna sit materia corporalium & spiritualium. Sed adhuc vlterius impossibile est q̃ substantia intellectualis habeat qualemcunq; materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modũ substantiæ eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, à quo actus quilibet recipit speciem & rationem. Sic enim vnumquodq; intelligitur inquãtum à materia abstrahitur, quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundùm quòd huiusmodi. Vnde relinquitur, q̃ substantia intellectus est omnino immaterialis. Non est autem necessarium q̃ ea quę distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Vnde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Vnde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendũ eas secundùm quòd sunt in seipsis, sed per modũ suum, secundùm quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, vt supra dictum est †.

AD primum ergo dicendum, quòd differentia est, quæ constituit speciem. Vnumquodq; autem constituitur in specie, secundùm quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem & subtractionem vnitatis, vt dicitur in.8. Metaph.† In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradũ, scilicet, forma, & aliud quod determinatur, scilicet, materia. Vnde ab alio sumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans & determinatũ, sed vnaquæq; earũ secundùm seipsam tenet determinatũ gradum in entibus. Et ideo genus & differẽtia in eis nõ accipitur secundùm aliud & aliud, sed secundùm vnum & idem, quæ tamen differunt secundùm considerationẽ nostrã. Inquantũ enim intellectus noster cõsiderat illã rem vt indeterminatè, accipitur in eis ratio generis: inquantũ verò cõsiderat vt determinatè, accipitur ratio differentiæ.

AD secundum dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro fontis vitæ. Et esset necessaria si idem esset modus quo recipit intellectus, & quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, vt secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscunque alterius. Sic autem

Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Emped.† qui posuit quod terram terra cognoscimus, & ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu, secundùm ipsam rationem formæ: sic enim cognoscitur ab intellectu. Vnde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

AD tertium dicendum, quòd licet in angelo non sit compositio formæ & materiæ, est tamen in eo actus & potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium. In quibus inuenitur duplex compositio. Prima quidem formæ & materiæ ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Vnde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia,& posito q̃ ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet cõparatio formæ ad ipsum esse, vt potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod à quibusdam dicitur, quòd angelus est compositus ex quo est,& quod est, vel ex esse, & quod est, vt Boet. dicit. Nam quod est, est ipsa forma subsistens. Ipsum autem esse, ex quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse & quo est: vt supra ostensum est †. Vnde solus Deus est actus purus.

AD quartum dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter in quantum esse eius non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui adeuenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundũ quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ: sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundùm suum esse, sed infinitè secundùm quòd eorum formæ non sunt receptæ in alio, sicut si diceremus, albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis: quia non contrahitur ad aliquod subiectum. Esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quòd intelligentia est finita superius, inquantum, scilicet, recipit esse à suo superiori: sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Angelus non constat ex materia, quæ sit eiusdem rationis cum materia rerum corporalium.

Secunda conclusio. Angelus ex nulla constat materia. Videre rationes in litera.

COMMENTARIVM.

NOtandum est, quòd D.Tho. mouet hanc quæstionem propter quosdam autores, qui quanuis admittant Angelos esse incorporeos, docẽt tamen, illos constare ex materia & forma. D. Bonauentura in.2.q.1.dist.3. ita sentit: addit tamen in quæst.2. materiam Angelorum non esse eiusdem rationis cum materia rerum corruptibilium. Et probat suam sententiam quia (inquit) Angelus sua natura est mutabilis secundum diuersas formas & qualitates, mutabilitas autem est propria conditio materiæ, ergo. Secundò Angelus agit simul & patitur, ergo agit ratione formæ, & patitur ratione materiæ, quia oportet distinguere partem agentem, ab illa quæ patitur. ergo. Hæc sententia est citra dubium falsa,& ratio D.Tho. quæ sumitur ex immaterialitate intellectionis, quę est propria operatio Angeli, manifestè conuincit Angelum esse purè immaterialem. Et hæc ratio est expendenda, vt in fine præcedentis articuli à nobis expendebatur. Et aduertendum est D.Tho. præsupponere in hoc articulo, Angelum in genere intellectualium esse creaturam totalem & perfectam, quod superest probatum ex articulo præcedẽte. Et præterea, vt hic aduertit Caietanus, ex ipsa definitione quid nominis huius vocis Angelus id ipsum præsupponit D.Tho. Nam apud omnes Philosophos hæc vox designat naturam completam intellectualem homine superiorem.

Nota præterea triplicem esse gradum formarum. Primus earum quæ & in esse & in operari pendent simpliciter à corpore, cuiusmodi sunt omnes formæ rerum corruptibilium, vna rationali excepta. Secundus est earum quæ secundùm naturæ ordinem non possunt fieri nisi in corpore & aliqualem habent dependentiam à corpore in omni sua operatione, saltem tanquam ab obiecto sibi coniuncto, tamen simpliciter non pendẽt in suo esse à corpore, & in aliqua saltem operatione à nullo instrumento corporeo pendent. Eiusmodi est anima rationalis. Et hæc forma simpliciter quidem est incorporea & immaterialis, est tamen secundum quid & aliqualiter corporea. Tertius denique gradus est earum formarum quæ omnibus modis sunt independentes à corpore & materia, tam in esse, quàm in operari; huiusmodi formas purè immateriales, Angelos appellamus. Et quidem cum in Vniuerso reperiantur formæ primi & secundi generis, rationabiliter asseritur reperiri etiam formas huius tertij generis, nam aliàs deficeret Vniuersũ, perfectior forma creabilis, atque adeo esset imperfectum. Præterea anima rationalis à corpore separata expers est totius materiæ, ergo à fortiori statuenda est aliqua forma totalis & perfecta penitus immaterialis. Nam si datur forma partialis istam habens immatarialitatis perfectionem, æquum est dari formã totalem, cui conueniat hęc perfectio. Antecedens probatur. Quoniam aliàs sequeretur in homine duplicem esse materiam, alteram corpus corruptibile, & alteram illam materiam quam secum defert anima separata, cõsequens est falsum, ergo.

Ad argumenta D. Bonauenturæ respondetur. Ad primum respondet D.Tho. in quæstione de spiritualibus creaturis art.1.ad.3. Vbi dicit quòd mutabilitas ad non esse est propria conditio materiæ, hanc mutabilitatem non habet Angelus. Mutabilitas autem secũdum qualitates accidentales & secundùm operationes potest conuenire cuicunque naturæ, etiam intellectuali ratione alicuius potentiæ immaterialis, & ita non est propria conditio materiæ. Hæc mutabilitas conuenit Angelo secundum potentias intellectus & voluntatis. ¶ Ad secundum respondetur, quòd *in motu physico* necessum est distinguere partem mouentẽ à parte mobili, vt dicitur in.3. Physic. tex.16.&.18. tex.10.&.42. Cæterum in motu spirituali, cuiusmodi est intellectio, non oportet commentari hanc partium distinctionẽ, sed satis fuerit quòd assignemus in eadem potentia, distinctam rationem agendi & patiendi.

Circa

Universidad de Deusto
Biblioteca

Circa opinionem Auicembron in litera, vide Marsilium,& Thomam de Argentina in.2.lib. sententiarũ à principio,vbi multis argumentis confutant hanc opinionem,sed efficaciſsimè impugnatur ratione D.Tho. hic,cuius explicationem lege apud Caieta.in hoc artic.

¶Circa ſolutionem ad primum, vide Caietanum hic. Et D.Tho.in quæſt.de Spiritualibus creaturis art.1.ad 24.Et circa ſolutionem ad.2.nota id,quod D.Tho. dicit, nempe, ſpeciem intelligibilem recipi in intellectu ſecundùm rationem formæ. Ad explicandam hanc propoſitionem & totam ſolutionem ad.2.nota, quòd materia dupliciter poteſt accipi,& propriè & metaphoricè. Materia propriè dicta eſt proprium ſuſceptiuum formæ ſubſtantialis,ex qua ſimul cum forma reſultat aliquod totum ſpecificum ſubſtãtiale,vt homo, equus &c.Ex hoc colliguntur quædam neceſſariæ conditiones,quæ ſunt propriæ materię.Prima,quòd non ſit accidens,ſed ſubſtantia,id eſt, pars ſubſtantiæ: Secunda, quòd non ſit immediatè ſuſceptiua formæ accidentalis,ſed ſubſtantialis:Tertia, quòd non poſsit eſſe ſeparata ab omni forma: Quarta, ꝙ non poſsit ſimul actuari pluribus formis ſubſtantialibus:Quinta denique,quòd limitet & determinet formam ſuſceptam, & illam conſtituat indiuiduatam. Propterea enim materia dicitur primum indiuiduationis principium. Et ob iſtam cauſam, materia propriè dicta non recipit formam ſecundùm propriam rationem formæ,id eſt,non recipit formam ſecundùm amplitudinem & vniuerſalitatem,quę conuenit formæ ſecundùm ſe conſideratæ, ſed illam limitat & determinat. Nam vt D.Tho. docet in ſolutione ad vltimum huius articuli,forma ſecundùm ſe nullã habet limitationem in ſua ſpecie,ſed tota limitatio à materia deſumitur.Materia autem metaphoricè & impropriè dicta non eſt aliud quàm potentia receptiua cuiuſcunque formæ ſiue accidentalis ſiue ſpiritualis &c. In quo ſenſu potentia intellectiua quatenus receptiua eſt intellectionis & ſpecierum poteſt appellari materia:& eſſentia etiam ſpiritualis quatenus eſt ſuſceptiua exiſtentiæ dicitur materia. Sed hæc appellatio eſt valde impropria, & ita D. Tho. de ente & eſſentia cap. 5. ait,quòd materia æquiuocè dicitur de materia propriè & impropriè ſumpta.Conditiones illæ aſsignatæ quæ per ſe conueniunt materiæ propriè dictæ,non eſt neceſſe quòd conueniant materiæ ſumptæ metaphoricè. Vnde materia metaphoricè ſumpta poteſt eſſe accidentalis,poteſt exiſtere abſque omni actualitate ſibi ſuperaddita,vt patet in humano intellectu ,qui poteſt eſſe tanquam tabula raſa:item poteſt ſimul actuari pluribus formis, vt intellectus actuatur pluribus ſpeciebus in actu primo.Denique eiuſmodi materia poteſt ſuſcipere formam ſecundùm rationem formæ,id eſt, ſecundùm omnem illam vniuerſalitatem quæ conuenit formæ ſecundùm ſemetipſam.Et ita intellectus recipit ſpeciem intelligibilem ſecundùm propriam rationem huius formæ. ¶Sed arguit quis.Species quæ recipitur in intellectu ſit ſingularis & indiuidua, non enim eſt ſpecies inuniuerſali, ſed hæc ſpecies: ergo intellectus non recipit ſpeciem ſecundùm propriam rationem formæ, ſed limitat & determinat illam. Ad hoc dicitur cum Caiet.hic,& Ferrar.2.contra gent.cap.49.quòd ſpecies intelligibilis poteſt conſiderari & in eſſe entitatiuo prout eſt quædam qualitas, & in eſſe repræſentatiuo prout eſt forma repræſentans rem, cuius eſt ſpecies.

Præterea notandum eſt,quòd propria & formalis ratio ſpeciei vt ſpecies eſt, non conſiſtit in eſſe entitatiuo, ſed in eſſe repræſentatiuo: quia inſtituta eſt à natura nõ vt ſit, ſed vt repræſentet. His ſuppoſitis ad argumentũ reſpondetur,quòd ſpecies ſuſcepta in intellectu ſit quidem ſingularis & indiuidua in eſſe entitatiuo,quia nulla res eſſe poteſt in mundo,quæ non habeat eſſe entitatiuum ſingulare & indiuiduum. Cæterùm in eſſe repræſentatiuo non limitatur ab intellectu,neque fit ſingularis & indiuidua ex eo quòd recipitur in intellectu; ſed retinet totam vniuerſalitatem & amptitudinem quæ poteſt illi conuenire ex ſua natura & ex ſuo formali obiecto.v.g.ſpecies repræſentans naturam equinam, ſecundùm communem& vniuerſalem rationem huius naturæ reperitur ſuſcepta in intellectu abſque aliqua limitatione. Et hoc eſt quod docet D. Tho.hic, ſpeciem intelligibilem recipi in intellectu ſecundùm rationem formæ. ¶Circa ſolutionem ad.3.nota, quòd in rebus ſubſtantialibus triplex compoſitio reperiri poteſt, ex materia & forma, ex genere & differentia, ex eſſentia & eſſe.In Angelis(vt patet ex dictis)non reperitur prima compoſitio,ſi materia propriè ſumatur. Aliquando viri docti obiter dicunt in Angelis reperiri materia, ſed accipiunt materiam metaphoricè pro potentia recepti ua.Et ita fortaſsis accepit D.Auguſt.lib.13. confeſ.c.8. vt refert Capreol.in.2.diſt.q.1.ad.5.Aureoli cõtra primam concluſionem;quanuis D.Auguſt. alias expoſitiones poteſt habere, cũ dicit Angelos cõſtare ex materia,quas ibi affert Capreolus.An vero Angelus cõponatur ex genere & differẽtia D.Tho. affirmatiuè reſpõdet in ſolutione ad.1.huius articuli,& in quæſt.de Spiritualibus creaturis loco citato, & de ente & eſſentia cap.6.vbi eſt videndus Caietanus.Durandus in.2.d.3. q.1.negat Angelum conſtare ex genere & differentia, quanuis admittat illum locari in genere. Sed hic autor dicit repugnantia. Nam ſi Angelus eſt in genere, euidens eſt illum conſtare ex genere & differentia.Et probatur ſic.Angelus non eſt ipſum genus generaliſsimũ, ergo ſi eſt in genere, eſt in aliquo genere ſubalterno: ſed omne genus ſubalternum conſtat ex genere ſuperiori & ex differentia,ergo. Deinde.Ratio generis non poteſt reperiri in aliqua ſpecie niſi limitata per differentiam, ergo ratio generis ſub qua continetur Angelus, reperitur determinata per differentiam in quacunque ſpecie angelica. Argumenta Durandi pro ſententia oppoſita ſunt leuiſsima, & ſoluuntur ex ſolutione ad primum Diui Thomæ in hoc articulo. De tertia compoſitione ex eſſentia & eſſe. Diuus Thomas in hac ſolutione ad tertium docet, illam reperiri Angelis. Oppoſitum docet Marſilius in.2.quæſtione. 2.concluſione. 2. Sed errat grauiſsimè quoniam ex eius ſententia ſequitur, quòd eſſentia Angeli ſit ſuum eſſe, hoc autem ſoli Deo poteſt competere, ergo. Sequela probatur. Quoniam in Angelo ſine dubio reperitur & eſſentia & eſſe,ergo ſi eſſe non diſtinguitur ab eſſentia, nec facit cum illa compoſitionem, manifeſtum eſt,ipſam eſſentiam eſſe ſuum proprium eſſe.

Quo modo differat compoſitio ex eſſentia & eſſe à compoſitione quæ eſt ex materia & forma, explicat copioſè Caietan.de ente & eſſentia capite. 5.& Ferrar. 2.contra gentes capite. 54. Vide ſupra dicta in quæſtione. 3.articulo.4.

ARTI-

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Angeli ſint in aliquo magno numero.

263 In.d.3. art.3. q.1. co.c. 92. & 92. q.6. con.fi. q.a.15. 3.& 4. dict.1.hu- queſt.

AD TERTIVM ſic proceditur.Videtur, quòd Angeli non ſint in aliquo magno numero.Numerus enim ſpecies quã titatis eſt, & ſequitur diuiſionem cõtinui. Hoc autem non poteſt eſſe in Angelis, cùm ſint incorporei vt ſupra oſtenſum eſt †. Ergo Angeli non poſſunt eſſe in aliquo magno numero.

¶ 2 Præterea. Quanto aliquid eſt magis propinquum vni,tanto minus eſt multiplicatum,vt in numeris apparet.Natura autem Angelica inter alias naturas creatas eſt Deo propinquior. Cùm ergo Deus ſit maximè vnus,videtur quòd in natura Angelica inueniatur minimum de multitudine.

¶ 3 Præterea. Proprius effectus ſeparatarum ſubſtantiarum videtur eſſe motus corporum cœleſtium. Sed motus corporum cœleſtium ſunt ſecundum aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi poteſt. Ergo Angeli non ſunt in maiori multitudine,quàm motus corporum cœleſtium.

¶ 4 Præterea.Dionyſ. † dicit.4.cap. de diuin. nomin. quòd propter radios diuinæ bonitatis ſubſiſtunt intelligibiles, & intellectuales omnes ſubſtantiæ. Sed radius non multiplicatur, niſi ſecundum diuerſitatem recipientium. Non autem poteſt dici quòd materiã ſit receptiua intelligibilis radij,cùm ſubſtantiæ intellectuales ſint immateriales,vt ſupra oſtenſum eſt *. Ergo videtur quòd multiplicatio ſubſtantiarum intellectualium nõ poſsit eſſe niſi ſecundùm exigentiam primorum corporum: ſcilicet cœleſtium, vt ad ea quodammodo proceſſus prædictorum radiorum terminetur. Et ſic idem quod prius.

SED contra eſt,quod dicitur Dan. 7. Millia milliũ miniſtrabant ei,& decies centena millia aſsiſtebant ei.

RESPONDEO dicendum, ꝙ circa numerum ſubſtantiarum ſeparatum diuerſi diuerſis vijs proceſſerunt.Plato enim poſuit * ſubſtantias ſeparatas eſſe ſpecies rerum ſenſibilium,vt poteſi poneremus ipſam naturam humanam eſſe ſeparatã:& ſecundum hoc oportebat dicere,quòd ſubſtantiæ ſeparatæ ſint ſecundùm numerum ſpecierum ſenſibilium. Sed hanc poſitionẽ improbat Ariſtot.† ex eo quòd materia eſt de ratione ſpecierum ſenſibilium. Vnde ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt eſſe ſpecies exemplares horum ſenſibiliũ, ſed habent quaſdam naturas altiores naturis rerum ſenſibilium.Poſuit tamen Ariſt.† quòd illæ naturę perfectiores habent ordinem ad ſenſibilia iſta ſecundum rationem mouentis & finis. Et ideo ſecundùm numerũ primorum motuum conatus eſt adinuenire numerũ ſubſtantiarum ſeparatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis ſacræ ſcripturæ, Rabbi Moyſes Iudæus volens vtrumque concordare, poſuit quòd Angeli ſecundum quòd dicuntur ſubſtantiæ immateriales multiplicantur ſecundùm numerum motuum vel corporum cœleſtium,ſecundùm Ariſt.† Sed poſuit ꝙ Angeli in ſcriptura dicũtur etiam homines diuina annuntiantes. Et iterum virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifeſtant. Sed hoc eſt alienum à conſuetudine ſcripturæ,quòd virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur. Vnde dicendum eſt,ꝙ etiam Angeli,ſecundùm quòd ſunt immateriales ſubſtantiæ,in quadam multitudine maxima ſunt omnem materialem multitutinem excedentes.Et hoc eſt quod dicit Diony.† 14.cap.cœleſt.hierarch.Multi ſunt beati exercitus ſupernarum mentium, infirmam & cõſtrictam excedentes noſtrorum materialium numerorũ commenſurationem. Et huius ratio eſt,quia cum perfectio vniuerſi ſit illud,quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua ſunt magis perfecta, tanto in maiori exceſſu ſunt creata à Deo: ſicut autem in corporibus attenditur exceſſus ſecundùm magnitudinem,ita in rebus incorporeis poteſt attendi exceſſus ſecundùm multitudinem. Videmus autem, ꝙ corpora incorruptibilia,quæ ſunt perfectiora inter corpora,excedunt quaſi incomparabiliter ſecundùm magnitudinem corpora corruptibilia.Nam tota ſphæra actiuorũ & paſsiuorum eſt aliquid modicum reſpectu corporũ cœleſtium. Vnde rationabile eſt quòd ſubſtantiæ immateriales excedant ſecundùm multitudinem ſubſtantias materiales,quaſi incomparabiliter.

c.14. in medio illius.

AD primum ergo dicendum,quòd in Angelis non eſt numerus,qui eſt quantitas diſcretà,cauſatus ex diuiſione continui,ſed cauſatus ex diſtinctione formarum prout multitudo eſt de tranſcendentibus, vt ſupra dictum eſt *.

Q.11.

AD ſecundum dicendum, ꝙ ex hoc quòd natura Angelica eſt Deo propinqua,oportet quod habeat minimum de multitudine in ſui compoſitione. Non autẽ ita quòd in paucis ſaluetur.

AD tertium dicendum,quòd ratio illa Ariſt.in.13. Metaph.Et ex neceſsitate concluderet ſi ſubſtantiæ ſeparatæ eſſent propter ſubſtantias corporales. Sic enim fruſtra eſſent immateriales ſubſtantiæ, niſi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non eſt autem hoc verum,quòd ſubſtantiæ immateriales ſunt propter corporales:quia finis nobilior eſt his quæ ſunt ad finem.Vnde etiam Ariſt.dicit ibidem,quòd hæc ratio non eſt neceſsaria,ſed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione vti:quia ad cognoſcendum intelligibilia non poſſumus peruenire,niſi per ſenſibilia.

AD quartum dicendum,ꝙ ratio illa procedit ſecũdùm opinionem eorum,qui cauſam diſtinctionis rerũ ponebant eſſe materiam. Hoc autem improbatũ eſt *. Vnde multiplicatio Angelorum neque ſecundum materiam,neque ſecundùm corpora eſt accipienda,ſed ſecundùm diuinam ſapientiam diuerſos ordines immaterialium ſubſtantiarum excogitantem.

q.47.ar.1.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt. Angeli creati ſunt in numero excedẽte omnẽ multitudinẽ rerũ corporalium.

COMMENTARIVM.

HÆC concluſio videtur omnino limitãda quãtũ ad ſpecies ſubſtãtiales rerũ corporaliũ.Nõ enim credibile apparet, ꝙ numerus Angelorũ excedat numerũ omniũ indiuiduorũ materialiũ,ita ꝙ excedat numerũ arenarũ maris.Hæc limitatio colligitur ex D.Tho.in.q.6.de potentia.art.6.in corpore circa finẽ, vbi id ex D.Dionyſ.lib.de cœleſti hierar.c.14.probat.

DVbitatur, Vtrùm hæc concluſio ſit de fide? Dico primò,Secundùm fidem eſt aſſerendum,Angelos creatos eſſe in magno quodam numero.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Probatur. Nam in scriptura dicuntur esse exercitus Angelorum Lucæ. 2. & legiones Angelorum, Matthæi. 26. An putas non possem rogare Patrem meum, & mittet mihi plusquam duodecim legiones Angelorum? Et Psal. 67. Currus Dei multiplex millia lætantiũ &c. Quem locum interpretantur sancti de spiritibus Angelicis, qui in die Ascensionis Christi ministrabant & assistebant illi. Apocal. 5. Audiui vocem multorum Angelorum, & erat numerus eorum millia millium. Daniel. 7. hoc ipsum expressiùs asseritur, qui est locus citatus in argumentò Sed contra. Super quem locum Hieronymus dicit, quòd ponitur ibi numerus Angelorum determinatus, pro numero indeterminato. Idẽ dicit Hugo de Sancto Victore supar cap. 14. Dionysij in lib. de cœlest. hierarch. & D. Tho. infra. q. 112. in fine. Vbi Dionysius apertè docent hanc veritatem, quam etiam docuerat in cap. 9. eiusdem libri. Hæc omnia loca scripturæ & similia vt patet ex ipsorum contextu, & ex communi intelligentia Sanctorum & Doctorum in proprietate sunt accipienda, ita vt Angelorum nomine intelligantur substantiæ spirituales & incorporeæ, & non virtutes irrationales rerum naturalium, vt interpretabatur Rabbi Moyses; quanquam non vehementer repugno, quòd aliquando res inferiores & irrationales in Scriptura appellentur Angeli, quatenus annuntiant nobis aliquà necessaria ad nostram salutem, vel aliquid pertinens ad Dei omnipotentiam. Et ita grauissimi viri illum locum Pauli. 2. ad Corin. 12. Datus est mihi Angelus Satanæ &c. interpretantur de morbo iliaco, qui idcirco Angelus appellatur, quia instruebat Paulum de suæ infirmitate naturæ, ne illum magnitudo reuelationum extolleret. Item illud Psal. 103. Qui facit Angelos suos spiritus &c. quidam, inter quos fuit Arnobius antiquus autor, interpretantur, vt nomine Angelorum intelligantur fulgura, tonitrua & flatus ventorum, qui nobis annuntiant omnipotentiam Dei, quam timere debemus. Verum est tamen, quòd Paulus Hebræor. 1. hunc locum interpretatur de Angelicis spiritibus, sumendo illud nomen Angelus in proprietate & rigore. Sed nihilominus expositio Arnobij non est condemnanda, quia idem cõtextus Scripturæ sacræ potest explicari etiam in sensu literali diuersis expositionibus, vt docent Theologi cum August. 2. de doctrina Christiana; & cum D. Tho. supra quæst. 1. artic. 8. Cum autem D. Tho. hic docet non esse consuetum in scriptura virtutes & creaturas irrationales appellare Angelos, id tãtum docet, quòd iste sensus non est admodum frequẽs in scriptura, sed nomine Angelorum vt in plurimum sacræ literæ designant spirituales substantias. Denique nostra conclusio. Probatur. Quoniam secundùm communem Sanctorum doctrinam, præsertim D. Hieronymi, quæ non leue fundamentum habet in literis sacris, vnicuiq; animæ rationali deputatur particularis Angelus ad custodiam. Et etiam alij Angeli deputantur diuersis Prouincijs & regnis, vt colligitur ex Daniel. 10. & probabitur infra. q. 113. ergo sunt multi Angeli.

Dico secundò. Non pertinet ad fidem dicere numerum Angelorum excedere numerum omnium specierum corporalium; est tamen hæc veritas magis consentanea doctrinæ Sanctorum & præsertim Dionysij, imò videtur satis probabiliter colligi ex modo quo scripturæ numerũ magnum angelorum nobis exponũt. Designant enim quandam innumerabilem eorum multitudinem, vt patet ex locis citatis. Et Iob. 25. dicitur, Nunquid est numerus militum eius? id est Angelorũ, interpretante Diuo Gregorio. 17. Moralium. c. 7. Est etiam hæc sententia consentanea rationi naturali. Vide rationes satis congruentes quæst. 6. de potentia citata. Et 2. contra gent. cap. 92. vide ibi Ferrar. Præcipua ratio illa est quæ habetur in hoc art. quæ tota fundatur in hac propositione, Quãto aliqua natura alijs perfectior est, tantò illas excedit quantitate seu numero. Hæc ratio non placuit Durando in. 2. dist. in. 3. quæst. 4. putat enim hanc propositionem assumptam esse falsam. Et arguitur contra illam.

Primò. Nam perfectio dignitatis naturalis nihil commune habet cum maiore quantitate aut numero, ergo ex eo quòd aliqua natura sit perfectior alia in dignitate naturali, non benè colligitur, quòd illam excedat in quantitate aut numero. ¶ Secundò, sequitur ex illa propositione, q̃ numerus diuinarum personarum excederet numerum omnium creaturarum, quod est hæreticum. Probatur sequela. Quia natura diuina & diuinæ personæ excedunt in infinitum perfectionem omniũ creaturarum, ergo & numerum. ¶ Tertiò sequitur ex illa propositione, quòd essent multiplicandi plures Soles & plures Lunæ, quoniam astra hæc, excedunt perfectionem inferiorum corporum, ergo debent excedere numerum. ¶ Quartò sequeretur, quòd in Vniuerso maior esset quantitas auri quàm argenti, & gemmarum quàm lapidum communium, quod est ridiculum.

Pro solutione nota ex D. Tho. artic. sequente ad. 3. & 4. quòd natura specifica per se primò intenta esse potest à natura, indiuidua uero & singularia per accidens tantum intenduntur, aut saltem non intenduntur primò, sed propter conseruationem naturæ specificæ. Nota secundò ex D. Tho. q. 5. de veritate. art. 3. quòd inter specificas naturas substansiales, quędam sunt quę propter seipsas sunt intentæ à natura, & eiusmodi sunt naturæ spirituales & incorruptibiles, vt angeli & corpora cœlestia; quædam vero intentæ sunt propter aliud, cuiusmodi sunt naturæ corruptibiles (vno excepto homine) quæ intentæ sunt propter perfectionem incorruptibilium substantiarum. Species primi generis solent appellari primariæ partes & principales Vniuersi; secundi vero generis secundariæ & minus principales.

His suppositis respondetur, quòd illa propositio D. Tho. non procedit de numero quantum ad indiuidua, non enim necesse est, quòd natura quæ perfectior est, in pluribus indiuiduis multiplicetur, quoniam, vt dixi, multiplicatio indiuiduorum, non est per se intenta à natura, at D. Thom. vt patet ex litera, loquitur de illa quantitate & de illo numero, qui per se cadit sub intentione naturali. Præterea dico, quòd illa propositio non procedit de omnibus naturis specificis Vniuersi, sed de illis duntaxat quæ sunt partes primariæ Vniuersi, & cõstat hoc ex eo quòd Diuus Thomas loquitur tantum de naturis specificis, quæ propter semetipsas intenduntur. Nam numerus & quantitas illarum rerũ quæ sunt propter aliud, non debet pensari ex sola naturali dignitate eiusmodi rerum, sed per commensurationem ad illud, propter quod sunt intentæ à natura.

AD primum argumentum Durandi respõdetur, q̃ in naturis, quæ propter seipsas intenduntur, quantitas seu numerus proportionẽ debet habere cum naturali perfectione ipsarum. Et ita videmus, quòd magnitudo corporum cælestium respondet magnitudini perfectionis, quam habent corpora cęlestia in ratione naturæ corporeæ. Vnde negatur antecedens, si procedat de istis partibus. ¶ Ad secũdum respõdetur ex primo notabili, quòd illa propositio non loquitur de multitudine indiuiduali, sed specifica. Natura autẽ diuina nequit multiplicari in ratione naturæ. Secundò respondetur, quòd numerus diuinarum personarum non multiplicat diuinam perfectionem, etiam multiplicatione indiuiduali, & ex consequenti ad saluandam totalem perfectionem diuinæ naturæ, non fuit necessitas multiplicandi plures personas; sed satis est numerus ternarius diuinarũ personarum, qui est perfectissimus omnium numerus. Tertiò respondetur, quòd illa propositio tantum procedit in natura, quæ multiplicabilis est: diuina autem natura quanuis sit communicabilis tribus personis, & de facto cõmunicetur illis, nõ tamen est multiplicabilis. ¶ Ad tertium negatur sequela, quia propositio D. Tho. non procedit de pluralitate indiuiduali. At ista astra si multiplicarẽtur, sola indiuiduali ratione differrent. ¶ Ad quartũ respondetur ex secundo notabili, & negatur sequela, quia argumentum procedit de partibus minus principalibus Vniuersi: propositio autem D. Tho. loquitur de partibus principalibus.

Dubium tamen est, vtrum secundùm fidem numerus angelorum excedat numerum animarum rationalium? Et videtur quòd sic. Quoniam ad fidem pertinet, ita saltim quòd oppositum non est sana doctrina, quod singulis animabus deputantur ad custodiam singuli Angeli. Et præterea alij angeli superiores deputantur diuersis Prouincijs, ergo. Respondetur, quòd hæc veritas apparet valde consentanea fidei, & propter istam rationem, & propter modum loquendi scripturæ, quæ magna exageratione loquitur de numero Angelorũ. Sed tamen hæc veritas non est certa secundùm fidem, quia non est solidum fundamentum, quo probetur secundùm fidem. Ad rationem enim factam potest responderi, quòd licet ex fide habeamus animas habere Angelos sibi ad custodiam deputatos, non tamen constat ex fide, quòd vnus atq; idem Angelus nõ sit deputatus pluribus animabus, vnde absq; præiudicio fidei posset dici, quòd vnus Angelus est custos quatuor aut quinq; animarum. Præterea esto illa ratio conuinceret (quod tamen nõ conuincit) q̃ Angeli excedũt numerũ animarũ, quæ modo sunt in mundo non tamen cõuincit, q̃ excedat numerum animarum, quæ sunt & fuerũt & erunt. Nam facile posset dici q̃ idem Angelus, qui modo deputatus est ad custodiã Petri, mortuo Petro deputabitur ad custodiam Pauli, qui postea nascetur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angeli differant specie.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcunque conueniunt secundũ id quod est nobilissimum in eis, conueniunt in vltima differentia constitutiua, & ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes Angeli conueniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet, in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt vnius speciei.

¶ 2 Præterea. Magis & minus non diuersificant speciem. Sed Angeli non videntur differre abinuicem nisi secundùm magis & minus: prout scilicet vnus alio est simplicior, & perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

¶ 3 Præterea. Anima & Angelus ex opposito diuiduntur: sed omnes animæ sunt vnius speciei. Ergo & Angeli.

¶ 4 Præterea. Quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem nõ esset, si in vna specie esset vnum tantum indiuiduum. Ergo multi Angeli sunt vnius speciei.

SED contra est, q̃ in his quę sunt vnius speciei, non est inuenire prius & posterius, vt dicitur in. 3.* Meta. Sed in angelis etiam vnius ordinis sunt primi, & medij, & vltimi, vt dixit Diony.† 10. cap. Angelicæ hierarch. Ergo Angeli non sunt eiusdem speciei. * Lt. 3. Met. tex. 11. to. 3 † C. 4. & 10 cœl. hierar. à medio.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse vnius speciei, etiã animas. Alij verò, q̃ omnes Angeli sunt vnius speciei, sed nõ animæ. Quidã verò, q̃ omnes Angeli vnius Hierarchiæ, aut etiam vnius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conueniunt specie, & differunt numero, cõueniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt cõpositi ex materia & forma, vt dictum est supra†: sequitur q̃ impossibile sit esse duos Angelos vnius speciei: sicut etiã impossibile esset dicere, q̃ essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantijs. Si tamẽ Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli vnius speciei. Sic enim oporteret q̃ principium distinctionis vnius ab alio, esset materia: non quidẽ secũdùm diuisionem quantitatis, cùm sint incorporei, sed secundùm diuersitatem potentiarum. Quæ quidem diuersitas materiæ causat diuersitatem speciei & generis. † Art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd differentia est nobilior genere: sicut determinatum indeterminato, & proprium communi, non autem sicut alia, & alia natura. Alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent vnius speciei, vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma, quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diuersos gradus determinatos naturæ sensitiuæ. Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diuersos gradus naturæ intellectiuæ.

AD secundum dicendum, quòd magis & minus secundùm quòd causantur ex intensione & remissione vnius formæ, non diuersificant speciem. Sed secundùm quòd causantur ex formis diuersorum graduum, sic diuersificant speciem: sicut si dicamus, quòd ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diuersificantur secundùm magis & minus.

AD tertium dicendum, quòd bonum speciei præpõderat bono indiuidui. Vnde multo melius est quòd multiplicentur species in angelis, quàm quòd multiplicentur indiuidua in vna specie.

AD quartum dicendum, q̃ multiplicatio secũdùm numerum cùm in infinitum pr̃otendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundùm speciem, vt supra dictum est †. Vnde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, nõ autem multiplicationem indiuiduorum in vna specie.

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Omnes Angeli specie inter sese differunt. Ratio est. Quia nō habent materiā.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de veritate conclusionis. Et hoc dubiū in duplici sensu potest disputari. Primò, Vtrum de facto & secundum ordinem naturæ plures Angeli reperiantur in vna specie. Secundò, An de potētia Dei absoluta possint esse plures Angeli in eadē specie specialissima. Dixi specialissima, quoniam nulli dubium est, plures Angelos reperiri de facto in eadem specie subalterna. In quo sensu fortasis D. Damasc. in Elementario. c. 8. dicit, Deum creasse plures Angelos eiusdem speciei, scilicet, subalternæ. Hæc quæstio disputanda est in primo sensu. In cuius resolutione nihil certiùs dici potest, quàm id quod D. August. dixit lib. contra Priscilianistas cap. vlt. Esse Angelos, Principatus, Potestates, & Virtutes, libenter me scire fateor, quia id testatur Paulus ad Colosſ. 2. Quid autem sint, aut qualiter sint, aut quomodo distinguantur, prorsus ignoro, neq; ex hac ignorantia aliquod detrimentum patior. Similia dicit Damascē. lib. 2. de fide. c. 3. sed tamen Theologi scholastici conantur, vt possint, hanc rem examinare partim consulendo naturalem rationem, & partim insistendo in his quæ sacræ literæ nos docent de natura & ministerio Angelorum.

In hac ergo quæstione quæ procedit de facto, variant Theologi. Nam D. Tho. hic. & in quæst. de spiritualibus creaturis artic. 8. &. 2. contra gent. c. 93. docet non reperiri plures Angelos in vna & eadem specie. Quem sequuntur omnes eius discipuli, vno Ferrariensi excepto in. 2. contra gent. loco citato. Vide Capreol. 2. dist. 3. q. 1. ad argumenta contra vltimam conclusionem. Et D. Caiet. de ente & essentia cap. 5. q. 9. D. Tho. sequitur Thomas de Argentina. 2. dist. 3. q. 1.

Oppositam autem sententiam docent Scotus in. 2. dist. 3. q. 7. & in quodlib. 2. Alexand. Alens. in. 2. q. 20. membro. 2. Bonauentura in. 2. d. 3. in. 2. parte distinctionis. q. 1. Durand. dist in. 3. q. 3. Gabriel. q. 1. Marsilius in 2. q. 3. art. 3. hic autor dicit, q̄ sententia D. Tho. est longe probabilior in doctrina Arist. & ita ipse refert quosdam philosophos Peripateticos pro hac sententia D. Tho. addit tamen quòd opposita sentētia probabilior apparet, si attendamus ad modum quo scriptura loquitur de numero & officijs Angelorum. Primum omnū in hac quæst. videtur mihi moderandus modus loquēdi D. Bonauenturæ. Nam hic autor insinuat sententiā, quæ docet non reperiri plures Angelos in eadem specie, non esse satis catholicam & fidei consentaneam. Cæterum vt referebam ex D. August. & Damasc. hæc disputatio nulla ratione ad fidem pertinet. Vnde cuique licebit propriam sequi opinionem. Sententia D. Tho. mihi apparet probabilior. Et præterea eius sententia potius auget quàm quidquam detrahat à fidei dignitate & autoritate; quoniam cum Scotus & ferè omnes alij Theologi, qui contrariam tuentur sententiam, fateantur sententiā D. Tho. esse magis consentaneā doctrinæ Philosophorum; ne Theologia à Philosophis irrideatur, valde consentaneum erit Theologicæ dignitati, atque adeo fidei, in re dubia propendere in eam partem cui Philosophi rationem naturalem sequentes, libentius consentiunt, ne putent Philosophi Theologos pro

A suo libito rationem naturalem deserere. ¶Sed probatur sententia D. Tho. Arist. 12. Metaph. text. 49. dicit, q̄ si darentur duo prima principia, quæ solo numero differrent, ex necessitate deberent constare ex materia, quia indiuidualis distinctio ex sola materia potest desumi, ergo cum Angeli non constent ex materia, nō possunt solo numero distingui. Eādem sententiā expressè docet Auicena lib. 5. Metaph. c. 5. sed quoniam autores oppositæ sententiæ fatentur D. Tho. in sua sententia sequi Aristot. & alios Philosophos, idcirco omittamus testimonia Arist. quæ sunt innumera pro hac sententia. Et probatur ratione. Omnis distinctio numeralis à materia sumenda est, ergo in Angelis in quibus nō B est materia, non erit distinctio numeralis. Antecedens probatur. Omnis distinctio sumenda est, vel à forma, vel à materia (& loquor de distinctione substantiali, qualis est distinctio indiuidualis duarum substantiarū, vt aduertit D. Bonauentura loco citato) sed in Angelis materia non est principium indiuidualis distinctionis; quia in illis non reperitur materia, forma autem nō potest esse principium indiuidualis distinctionis, sed specificæ & essentialis (omnis enim distinctio, quæ radicaliter prouenit à forma, essentialis est & specifica, quia forma est principium cōstitutiuum essentiæ) ergo omC nis distinctio in Angelis est essentialis & specifica. Secundò probatur. Si daretur natura humana ab omni materia separata, illa esset vna simpliciter & nullam pateretur diuisionem; & ita Platonici qui ponebant naturas specificas à materia separatas, constituebant in illis omnimodam vnitatem. Et huius ratio ea est, quoniam à forma vt forma est, non potest sumi aliqua numeralis distinctio. Sed quælibet species angelica existit separata ab omni materia; ergo est vna, nullam admittens numeralem distinctionem. Tertiò probatur. Quoniam multiplicatio indiuiduorum non est per se intenta à natura, sed tantum propter conseruationem speciei, ergo D vbi species perpetuo conseruari potest in vnico indiuiduo secundùm naturæ ordinem non est ponenda indiuiduorum multiplicatio: sed quælibet species Angelica potest conseruari perpetuò in vno indiuiduo; ergo. Confirmatur ex his quæ videmus in natura corporea. Species enim solis aut lunæ idcirco non multiplicātur in pluribus indiuiduis, quia in vnico indiuiduo potest perpetuò conseruari, ergo. Huic argumento Alexāder Alens. loco citato respondet, q̄ species Angelica multiplicata fuit in pluribus indiuiduis, vt ex qualibet specie Angelica plures Angeli Deo ministrarent, & efficerētur sociabilis quædā respublica in cælestibus; quia Angeli diuersarū specierū nō possunt perfectā societatem & valde amicabilē inter sese habere. Sed tamen hæc solutio licet habeat aliqualem apparentiam, non tamen est sufficiens, tum quia nō fundatur in ipsa ratione nāturæ Angelicæ, sed in ratione valde extrinseca; tū etiam quia ad ministeriū diuinum parū retulerit q̄ ministri Dei differant specie inter se aut solo numero. Præterea, cū societas præcipua illius reipublicæ cœlestis magis attendatur secundū cōmunicationem gratiæ quā naturæ, & cōmunicatio gratiæ nō expostulet idem titatē naturalē specificā, ex ratione societatis reipublicę cœlestis debile sumitur argumentū ad multiplicāda indiuidua Angelorū intra eandē speciē. Deniq; cū omnes Angelorū species conueniant in eodē gradu naturæ, ac proinde magnam inter sese habeant affinitatem, facilè

facilè inter Angelos diuersarū specierū potest coalescere amicitia, & conciliari societas etiā in naturalibus. D. Bonauent. vbi supra colligit multitudinem Angelorum intra eandē speciem, ex eo q̄ multi Angeli deputantur eidem ministerio secundum speciē, scilicet, ad custodiam omnium hominū. Sed hæc ratio etiam debilis apparet, quoniā licet Angeli eiusdem ordinis differant specie inter se se, tamen propter conuenientiam quā habent in vno & eodem ordine possunt deputari omnes consimili ministerio. Et prēterea ista ratio aliquid probaret, si natura Angelica ex semetipsa haberet naturalē proportionem ad hæc ministeria gerenda. Sed tamen Angeli non ex ordine naturæ, sed secundùm ordinem gratiæ deputantur his ministerijs, iuxta voluntatē Dei, & ita ex ministerijs eiusmodi non satis colligitur ordo naturalis, qui reperitur in Angelica natura.

Sed sunt argumenta duo contra conclusionem. Primum, multi Angeli reperiuntur æquales in dignitate gratiæ, ergo etiam in dignitate naturæ, atque adeo plures sunt in eadem specie. Consequentia patet. Nam vt infra dicetur, gratia collata fuit Angelis iuxta proportionem dignitatis naturalis. Antecedens probatur. Nā vt habet communis Sanctorum doctrina, quæ colligitur ex August. in Enchirid. cap. 29. homines prædestinati sunt ad reparandum Angelorum ruinas: sed multi C homines erunt æquales in dignitate gratiæ & gloriæ, illi saltim qui cum sola gratia baptismali decedunt, ergo illi Angeli, ad quorum ruinā instaurandā assumuntur isti homines, æquales fuerāt in gratia, & essent æquales in glorię dignitate, si perseuerassent. Patet cōsequentia. Quia homines isti collocātur in sedibus cœlestibus, quas occuparent illi Angeli si non cecidissent. Ad hoc respondetur, q̄ homines non ideo dicuntur prædestinati ad reparandum Angelorum ruinas, quia proportionabiliter gradus gloriæ hominum debeat correspōdere gradui gloriæ, quem haberent Angeli qui ceciderunt. Nā certū est B. Virginem excedere in gradu gloD riæ, non solum omnes Angelos qui modo beatitudine fruuntur, sed etiā gloriam quā haberet supremus Angelus eorum, qui ceciderūt. Igitur illa doctrina Sanctorū intelligenda est crassa (vt dicunt) Minerua, ita q̄ nō sit necesse, q̄ fiat illa proportio gradualis inter gloriam hominum & Angelorum qui ceciderunt, sicut nec est necesse, quod in numero hominum prædestinatorum & Angelorum, qui ceciderunt, sit omnimoda æqualitas.

Secundum argumentū est. Sequitur ex dictis, q̄ Angelus. v. g. Gabriel nō sit indiuiduum propriè loquendo neq; prima substantia, sed quædā species separata, consequens est falsum, quoniā nulla substantia est dabilis in mundo, quæ non sit singularis & indiuidua, vt probat Arist. 7. Metaph. contra Platonem ponentem ideas separatas. Probatur sequela. Forma vt forma est, non est principiū constitutiuum indiuidui, sed naturæ specificæ tantum; sed quicunq; Angelus est forma simplicissima, ergo. Cōfirmatur. Primo. Nam si forma Angeli est principium primū cōstitutiuum indiuidui nulla ratio potest assignari, quare in eadē specie Angelica non sint plura indiuidua, cū indiuiduatio in Angelis sumatur à forma. Confirmatur secundò. Principium indiuiduans est limitatiuum specificæ naturæ, quoniā natura specifica limitatè & contractè cōtinetur in quolibet indiuiduo; sed forma non est primum principium limitatiuum naturæ specificæ, ergo. Minor patet ex Diuo

A Thoma in hac quæst. art. 2. ad. 4. Confirmatur tertiò. Nam si daretur humanitas separata ab omni materia non esset propriè indiuiduum neq; constitutiua indiuidui, ergo forma Angelica totalis, cum sit omnino separata à materia, nō est constitutiua indiuidui. ¶Ad hoc argumentum respondetur cū D. Tho. in opusc. 16. cap. vlt. q̄ quilibet Angelus cum proprietate est indiuiduū & prima substantia. Neq; satis est dicere, q̄ duo Angeli differunt numero transcendentali, sicut dicūtur differre duæ species substantiales; sed necessarium est fateri, q̄ differunt indiuidualiter, quanuis non solum indiuidualiter, sed etiam specificè distinguātur. Ad argumen B tum ergo negatur sequela, & ad probationē dicitur q̄ forma nō potest esse principiū immediate & primario constitutiuum indiuidui, bene tamē secundariò & mediatè, & ita cōtingit in forma Angelica, quæ immediatè constituit naturam specificam, mediatè vero indiuiduum & primā substantiam. ¶Ad primā cōfirmationē negatur sequela. Pro quo nota, q̄ forma Angelica dupliciter potest intelligi cōstituere indiuiduum. Primò, per semetipsam ita quòd se ipsa immediatè constituat naturā & mediatè indiuiduum nō ob aliā causam, nisi quatenus est forma irreceptibilis in materia, & non participabilis in aliquo subiecto aut in aliquo alio indiC uiduo. Secundò modo potest intelligi constituere indiuiduum per aliquā proprietatē substantialē ex ipsa forma resultantē, quæ proprietas æqualis est ipsi formę cōsideratæ in tota latitudine suæ speciei; ita q̄ forma secūdùm quòd continet omnē perfectionem debitā suæ naturæ, est causa illius proprietatis, & per illā indiuiduatur. Vterq; iste modus est probabilis, primus tamē apparet probabilior & magis consentaneus D. Thom. in opusc. citato, & Arist. 7. Meta. tex. 20. dicēti q̄ in substātijs separatis idē est quo est, & quod quid est, id est, idē est forma & indiuiduū. Iuxta vtrūq; modū respōdetur ad argumentū, q̄ indiuiduū in quolibet Angelo adD quat totā naturā specificam, quoniā indiuiduatio sumitur à forma absq; aliqua limitatione formæ, & ex consequēti nō possunt esse plura indiuidua in eadē specie. ¶Ad secundā confirmationē negatur, q̄ principiū indiuiduans debeat esse limitatiuum naturæ & formæ specificæ, quando hoc principium, vel est ipsa forma vel prouenit ab ipsa tanquam à prima radice. De ratione igitur principij indiuiduantis non est, q̄ limitet naturā, sed quod compleat illam & reddat irreceptibilem in ali qua materia & incōmunicabilem alijs indiuiduis. ¶Ad tertiam confirmationē negatur sequela. Ratio differentiæ est, quia si daretur humanitas separata ab omni maE teria, illa ex sua natura esset receptibilis in materiā & participabilis à pluribus indiuiduis, & ex consequenti esset vniuersalis natura & non indiuidua, forma autem Angelica propriè indiuidua est & non vniuersalis, quia est irreceptibilis & imparticipabilis ab indiuiduis.

Alia argumenta contra conclusionem huius articuli vide in Caietano, Ferrar. & Capreolo in locis citatis.

DVbitatur secundo de alio sensu quæstionis. Vtrùm per potentiā Dei absolutam possint esse plura indiuidua in eadē specie Angelica? Caiet. loco citato negatiuā partē tuetur. Scotus in. q. 7. citatā dicit, q̄ est hæc sententia omnino asserenda, si sequamur rationem D. Tho. propter quam docet non reperiri de facto plures angelos in eadē specie. Probatur hæc sententia. ¶Primò. Proprietas indiuidualis non est tota-

Universidad de Deusto
Biblioteca

liter accidentalis & extrinseca, sed debet esse substantialis,& desumpta ex aliquo principio intrinseco, nã proprietates purè accidentales & extrinsecę aduenient indiuiduis iam constitutis in esse indiuiduali: sed nõ possunt esse plures proprietates eiusmodi in eadem specie angelica,etiam per diuinam potentiam, ergo. Minor probatur. Nam forma Angelica est vnicum & totale principium intrinsecum naturæ specificæ,ergo non potest esse causa plurium prodrietatum eiusmodi,vt patet ex dictis dubio præcedenti,ergo.¶Secundò probatur. Forma Angeli Gabrielis,continet modo in vnico indiuiduo omnem perfectionem debitam,imo & posibilem suæ speciei,nam hæc est ratio propter quam diximus,quòd in specie Gabrielis non potest naturaliter reperiri aliud indiuiduum,ergo species Gabrielis per nullam potentiam potest multiplicari in alijs indiuiduis. ¶Tertiò probatur hæc sententia. Quoniam D.Thom. hic expresè docet,impossibile esse,quòd plures Angeli reperiantur in eadem specie.

Oppositam sententiam docet Ferrar. vbi supra. Capreolus reputat illam probabilem etiam in doctrina D.Tho. Et Tho. de Argentina vbi supra, & alij quam plures, qui docent non reperiri de facto plures Angelos in eadem specie. Probatur hæc sententia. Primò ex D.Tho.opusc. 16. citato, vbi dicit, quòd licet secundũ naturæ ordinem intellectus agens non multiplicaretur in pluribus hominibus,vt putauit Auerrois, non inde colligitur, quòd per Dei potentiam non posset multiplicari secundùm numerum,sed eadem est omnino ratio in Angelis,ergo.¶Secundò.Potest Deus per absolutam potentiam facere, quòd natura Gabrielis, quanuis de facto habeat omnem perfectionem sibi debitã, habeat aliam maiorem perfectionem etiam substantialem.Sicut posset Deus augere & perficere lumen Solis, quanuis habeat de facto omnem perfectionem sibi debitam in ratione luminis,quoniam in hoc nulla apparet contradictio,ergo potest similiter naturam specificam Gabrielis constituere in alio indiuiduo. Probatur consequentia.Quia supposito quòd eadem natura specifica potest esse magis aut minus perfecta substantialiter,nihil vetat,quòd sit in pluribus indiuiduis, ita ꝙ in vno sit minus perfecta & in alio magis perfecta. ¶Tertiò probat Durand.ex August.lib.1. de libero arbitrio dicẽte,ꝙ si Deus anihilaret omnes Angelos,posset sine dubio creare multo plures eiusdem speciei & gradus.

Hæc sententia apparet probabilior,quia non est denegandum aliquid diuinæ potentię,nisi quod inuoluit manifestam contradictionem.

Ad primum argumentum prioris sententiæ respondetur,ꝙ potest Deus addere aliquam proprietatem naturæ Gabrielis quæ non sit ei omnino extrinseca, sed quodam modo proueniat ab ipsa forma specifica, non absolutè considerata, sed prout subest actioni diuinæ supernaturali & absolutæ Dei potentiæ,quæ ipsam formam substantialem,vel augeat vel minuat in perfectione substantiali. Itaq; potest Deus producere eandem essentiam Gabrielis,ad quam per se indiuidualiter pertineat aliqua perfectio substantialis maior vel minor, quàm sit illa, quæ modo reperitur in Gabriele. Et ex consequenti habeat potentias dispositas & proportionatas operationibus magis aut minus perfectis. Et hoc satis fuerit ad multiplicandum indiuidua in eadem natura Gabrielis. ¶Ad secundum respondetur,quòd essentia Gabrielis habet de facto omnem perfectionem sibi debitam,imo & omnem sibi possibilem iuxta ordinem naturæ,non tamen habet perfectionem possibilẽ secundùm absolutam Dei potentiam. Imo potest magis ac magis perfici in infinitum syncathegorematicè, sicut lumen Solis.¶Ad D.Tho. respondetur,ꝙ non sequitur de omnimoda impossibilitate, quæ fundatur in repugnãtia contradictionis;sed de impossibilitate,quæ consideratur secundùm potentiã & ordinẽ naturalem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Angeli sint incorruptibiles.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur,quòd Angelinon sint incorruptibiles. Dicit enim Damas.† de Angelo,quòd est substantia intellectualis, gratia & non natura immortalitatem suscipiens.

¶ 2 Præterea. Plato dicit in Timeo,† O Dij deorum,quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea dissolubilia natura.Hos autem Deos non aliud quàm Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

¶ 3 Præterea.Secundùm Gregor.† omnia in nihilum tenderent,nisi ea manus omnipotentis conseruaret.Sed quod in nihilum redigi potest,est corruptibile. Ergo cùm Angeli sint à Deo facti, videtur quòd sint corruptibiles secundùm suam naturam.

SED contra est,quod Dionys.* dicit.4.cap.de diuin.nomin.quòd intellectuales substantiæ vitã habent indeficientem ab vniuersa corruptione, morte & materia,& generatione,mundæ existentes.

RESPONDEO dicendum,ꝙ necesse est dicere angelos secundùm suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est : quia nihil corrumpitur nisi per hoc ꝙ forma eius à materia separatur.Vnde,cùm Angelus sit ipsa forma subsistẽs,vt ex dictis patet*:impossibile est ꝙ eius substantia sit corruptibilis. Quod enim cõuenit alicui secundùm se,nunquam ab eo separari potest.Ab eo autem cui conuenit per aliud,potest separari,separato eo secundùm quod ei conueniebat. Rotũditas enim à circulo separari nõ potest : quia conuenit ei secũdam seipsum:sed æneus circulus potest amittere rotunditatẽ,per hoc ꝙ circularis figura separatur ab ære.Esse autem secundùm se competit formę.Vnumquodq; enim est ens actu secundùm quòd habet formam. Materia verò est ens actu per formã.Compositum igitur ex materia & forma definit esse actu per hoc, ꝙ forma separatur à materia.Sed si ipsa forma subsistat in suo esse,sicut in Angelis,vt dictũ est*:non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suã materiã. Et huius incorruptibilitatis signũ accipi potest ex eius intellectua li operatione.Quia enim vnumquodq; operatur secundũ quod est actu,operatio rei indicat modũ esse ipsius. Species autem & ratio operationis ex obiecto comprehenditur.Obiectum autem intelligibile cũ sit supra tẽpus,est sempiternum. Vnde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundùm suam naturam.

AD primum ergo dicendũ,ꝙ Damasc. accipit immortalitatẽ perfectã, quæ includit omnimodam immutabilitatem : quia omnis mutatio est quædam mors, vt August.† dicit.Perfectam autem immutabilitatẽ angeli non nisi per gratiam assequuntur:vt infra patebit†.

AD secundum dicendum,quòd Plato deos intelligit,corpora cælestia,quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundùm suam naturam erant dissolubilia, secundùm voluntatem diuinam semper conseruabantur in esse.

AD tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est†,quoddam necessariũ est quod habet causam suæ necessitatis. Vnde non repugnat necessário nec incorruptibili,quòd esse eius dependeat ab alio sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quòd omnia deciderent in nihilum,nisi continerentur à Deo,& etiam angeli, non datur intelligi quòd in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd esse angeli dependeat à Deo sicut à causa.Non autem dicitur aliquid esse corruptibile,per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conseruationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem,vel saltem potentiam materiæ.

tabilitatem : quia omnis mutatio est quædam mors, vt Auguſt.† dicit.Perfectam autem immutabilitatẽ angeli non nisi per gratiam assequuntur:vt infra patebit†.

AD secundum dicendum,quòd Plato deos intelligit,corpora cælestia,quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundùm suam naturam erant dissolubilia, secundùm voluntatem diuinam semper conseruabantur in esse.

AD tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est†,quoddam necessariũ est quod habet causam suæ necessitatis. Vnde non repugnat necessário nec incorruptibili,quòd esse eius dependeat ab alio sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quòd omnia deciderent in nihilum,nisi continerentur à Deo,& etiam angeli, non datur intelligi quòd in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd esse angeli dependeat à Deo sicut à causa.Non autem dicitur aliquid esse corruptibile,per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conseruationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem,vel saltem potentiam materiæ.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Necesse est dicere Angelos sua natura esse incorruptibiles. Ratio est. Quia Angelus non est compositus ex materia & forma.

COMMENTARIVM.

ARguitur contra conclusionem. Primò ex illo.1. ad Timoth. 6. Qui solus habet immortalitatem, vbi Paulus loquitur de Deo, ergo omnia alia à Deo ex sua natura sunt mortalia & defectibilia. ¶Secundò in Concil. Constantinopol. 6. actione. 1. dicitur, quòd angeli & anima rationalis per gratiam Dei sunt incorruptibiles,& non per naturam. ¶Tertiò arguitur contra rationẽ articuli. Illa ratio assumit quoddam fundamentum falsum,cui innititur tota vis rationis,ergo.Antecedens probatur. Quoniam tota vis rationis fundatur in hac propositione,scilicet, Esse per se conuenit formæ ; ex qua colligit D. Thomas, quòd à forma subsistente qualis est Angelica, esse non potest per naturam separari,quia conuenit illi per se : sed hæc propositio est omnino falsa;nam si esse conueniret per se formæ Angelicæ, sequitur, quòd Angelus haberet esse ab æterno,& à seipso,& quòd hæc propositio,Angelus existit,esset perpetuæ veritatis. Hæc omnia sunt absurda,ergo.

In hoc dubio fuerunt aliqui Philosophi, qui Angelos constare ex corpore corruptibili putantes,asserebant habere quidem vitam diuturnam & longiorem vita humana:sed tandem deficere & corrumpi. In hac sententia fuit Cardanus libro de subtilitate. Quidam Theologi, inter quos est Gabriel in.2.dist.2.q.1. circa sextam conclusionem, docent Angelos natura sua esse corruptibiles,per manutenentiam autem Dei extrinsecam imperpetuum esse conseruandos.

PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Secundùm fidem est asserendum, Angelos imperpetuum esse duraturos. Probatur primò ex definitione expressa, Concil. 6. Constantinop. actione. 11. vbi definitur Deum creasse Angelos incorruptibiles & perpetuò duraturos.Secundò probatur. Secundùm fidem asserendum est,quòd angelis bonis data fuerunt æterna præmia,& malis perpetua supplicia. Et quidem de angelis malis dicitur.1.Iudæ.1.quòd reseruati sunt à Deo vinculis perpetuis. De præmio verò bonorum probatur primo,quia ratio iustitiæ non patiebatur vt supplicia essent perpetua,& præmia essent temporalia. Præterea,quia vt habetur Apoc.21. In ciuitate Hierusalem eadem mensura est hominis & Angeli : sed præmia quæ conferuntur hominibus iustis, secundùm fidem,perpetua sunt,& appellantur in scriptura vita ętera,ergo.Tertiò probatur. Anima rationalis secundùm fidẽ in perpetuum duratura est:sed angeli excedunt in perfectione animam, vt dicitur.2.Petri.2.ergo.Maior probatur,Matt.10.Nolite timere eos qui occidunt corpus,animam autem non possunt occidere. Quo testimonio vtitur Concil.3.Lateran.Sess.8. ad definiẽdum immortalitatẽ animæ rationalis.Deniq; iste est cõmunis sensus omniũ Sanctorum , præsertim Diony.c.3.4. & 6.de diuin.nomin.imò & omnium fidelium.

Secunda conclusio. Angeli sui natura sunt incorruptibiles.Hæc ponitur contra Gabrielem,sed est certissima lumine naturali,vt efficaciter rationes D.Thom. in hoc art.& 2.cont.gent.c.55.probant. Hanc veritatem cognouerunt Philosophi grauissimi,quorum testimonia vide apud Augustin.Eugubi.in toto lib.8.de perenni philosophia.Hoc etiam expresè docet Arist.2.de Cœlo.tex.36.& 12.Metaph.tex.44.Præterea hæc conclusio est adeo certa,vt oppositum appareat errori proximum. Probatur. Nam in Concil.Lateran. loco citato diffinitur animam rationalem sua natura immortalem esse, sed angeli sunt excellentioris naturæ, vt sentiunt omnes Sancti & Theologi, vt colligitur ex testimonio citato D. Petri. Præterea August.lib. de Ecclesiasticis dogmatibus.c.12.docet hanc sententiam tanquàm veritatem catholicam,& Dionysius locis citatis.

Ad argumenta. Ad testimonium Apostoli dicitur primò cum Ambrosio. lib.3. de Fide ad Gratianum.c.2. quòd solus Deus dicitur habere immortalitatem, quia habet illam absque dependentia ab aliqua causa. Angeli verò & cætera incorruptibilia, sicut in suo esse perdent à prima causa, ita etiam pendent in immortalitate.In hoc sensu dicebat Christus.Nemo bonus est nisi Deus.Secundò dicitur cum Dionysio cap. 6. de diuin. nomin.& cum D.Tho.hic ad primum, quòd immortalitas in illo loco Apostoli idem pollet, quòd omnimoda immutabilitas præsertim immutabilitas à statu iustitiæ ad statum peccati.Etenim omnis mutabilitas, & illa præsertim quæ est ad peccatum,est quędam corruptio & mors. His solutionibus explicari debet Concilium. 6. Constantinop. quod refertur in secundo argumento. Sed aduerte,quòd cùm dicit Angelos per gratiam Dei conseruari à corruptione & morte,nomine gratiæ non intelligit gratiam iustificantem , neque aliquod donum ordinis supernaturalis, sed voluntatem liberam Dei,qua voluit Angelos producere extra nihil, & qua vult modo illos conseruare in esse quod habent: quæ voluntas appellatur gratia , quia est beneplacitum Dei : sicut creatio omnium rerum potest eadem ratione appellari donum gratuitum. ¶Ad tertium Caietanus hic in duplici sensu explicat illam propositionem Diui Thomæ , scilicet, Esse conuenit per se formæ. Primò, quòd dicitur conuenire per se, id est, immediatè non per aliam actionem ab illa qua producitur forma, sed eadem productione fit forma & eius esse. Secundò , quòd conuenit illi per se, non perfectate

Universidad de Deusto
Biblioteca

Logica aut Metaphysica, sed Physica & naturali. Pro quo aduertit, quòd illud dicitur per se conuenire alicui Logicè & Metaphysicè, quod conuenit ei ex principijs essentialibus, vt risibilitas conuenit homini: illud autem conuenit per se Physicè, quod non conuenit ex solis principijs essentialibus, sed præsuppositis aliqua actione naturali, quæ terminatur ad rem, prout exit extra suas causas. Et ita, inquit, esse conuenit formæ, quatenus forma per actionem agentis producitur extra suas causas. Vtrumque sensum expositum à Caietano reprehendit Ferrar. in. 2. contra gent. cap. 55. & maximè secundùm sensum multis impugnat, sed tota argumentatio reducitur ad hanc. Id quod conuenit per se alicui perfectate Physica, necesse est, quòd proueniat ex aliquo principio intrinseco essentiali, nam aliàs non per se, sed per accidens conueniret, ergo quod cõuenit per se Physicè, conuenit etiam per se Logicè & Metaphysicè. Hæc consequentia probatur ex doctrina tradita à Caietano. Rursus, ergo si esse conuenit per se formæ perfectate Physica, conuenit etiam perfectate Logica & Metaphysica. Propter hoc argumentum multa dicit Ferrar. quæ habent magnam falsitatem sicut & obscuritatem. Igitur sensus ille secundus Caiet. verus est. Et ad argumentum respondetur, q̃ illud quod per se conuenit Logicè & Metaphysicè conuenit ex solis principijs essentialibus, nullo extrinseco præsuppositio. Cæterùm quod conuenit per se Physicè, conuenit quidẽ ex aliquo principio intrinseco & essentiali, siue actiuo siue passiuo; sed præsuppositio aliquo extrinseco, scilicet, actione agentis. Et ita esse conuenit formæ per se, præsuppositio tamen influxu primæ causæ, vt dicit D. Tho. infra. q. 104. art. 1. ad primum. Et idcirco esse conuenit per se formæ, tanquam per se receptiuo, vt quo; suppositio verò, vt receptiuo, vt quod, præsuppositio influxu primæ causæ, quæ est propria causa ipsius esse efficiens, sicut ipsum esse est primus actus, & nullo modo effectus formalis alterius formæ, sicut supra dictum est quæst. 3.

A

B

C

D

QVÆSTIO LI.
De comparatione Angelorum ad corpora.

DEINDE quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia, Et primò de comparatione Angelorum ad corpora. Secundò, de comparatione Angelorum ad loca corporalia. Tertiò, de comparatione Angelorum ad motum localem. Circa primum quæruntur tria.

E

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. Dicit enim Orig. in lib. Periarchõn †, Solius Dei, id est Patris & Filij, & Spiritu sancti, naturæ illud proprium est, vt sine materiali substantia & absq; vlla corporeæ adiectionis societate intelligatur existere. Bernardus etiam dicit in. 6. homil. † super Cantic. Deus Deo soli sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cui us natura sola neque propter se, neque propter alium solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Augustus. † etiam dicit super Genes. ad lit. Dæmones aeri dicuntur animalia, quia corporum aerorum natura indigent. Eadem autem est natura dæmonis & angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 2 Præterea. Greg. † in homil. Epiphaniæ nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore & anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 3 Præterea. Perfectior est vita angelis, quàm in animabus. Sed anima non solum viuit, sed etiam viuificat corpus. Ergo Angeli viuificant corpora naturaliter sibi vnita.

SED contra est, quòd dicit Dionys. † 4. cap. de diuin. nomin. quòd angeli sicut incorporales intelliguntur, ita & immateriales.

RESPONDEO dicendum, quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita. Quod enim accidit alicui naturæ, non inuenitur vniuersaliter in natura illa: sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non conuenit omni animali. Cùm autem intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, vt infra patebit †: habere corpus vnitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud sicut humanæ animæ competit vniri corpori: quia est imperfecta & in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, vt infra dicetur †. In quocunque autem genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales in natura intellectuali non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt vnitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ. Et has dicimus Angelos.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est †, quorundam opinio fuit, quòd omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione deriuatum videtur, quòd aliqui existimauerunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus vnitas: adeo quòd quidã etiam posuerunt Deum esse animã mundi: vt Augustus † narrat in. 7. de ciuit. Dei. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundùm illud Psal. 8. Eleuata est magnificentia tua super cœlos. Orig. hoc de Deo dicere recusans, de alijs secutus est aliorum opinionem, sicut & in multis alijs deceptus fuit, sequens antiquorum Philosophorũ opiniones. Verbum autem Bern. potest exponi quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter vnito, sed ad aliquid assumpto, vt infra dicetur †. Augustus. autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum vtens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

AD secundum dicendum, quòd Gregor. nominat Angelum rationale animal metaphorice propter similitudinem rationis.

AD

266
1. d. 8. ar. 1. Et. 2. cont. c. 48. 49. & 90. Et post. q. 6. artt. 6. Et mal. q. 16. ar. 1. Et spiritu. art. 5. Et opus. 211. art. 3. c. 11. Et op. 15. c. 18.
† Li. 1. c. 6. in fin. to. 4.
Serm. 6. in ps. 86. fer. 3.
Li. 1. c. 1. & li. 3. sup. Gen. c. 10.
in princip. mo. 3.
Homil. 10. in Euang.
ca. prim.
q. 50. ar. 2.
q. 84. ar. 6. & 85. ar. 1.
Ca. 4. prim.
q. 75. ar. 2.
Ar. Phys. 4. text. 100.

AD tertium dicendum, q̃ viuificare effectiuè simpliciter perfectionis est. Vnde & Deo conuenit, secundum illud 1. Reg. 2. Dominus mortificat & viuificat, sed viuificare formaliter est substãtiæ, quæ est pars alicuius naturæ, & non habentis in se integram naturam speciei. Vnde substãtia intellectualis, quæ nõ est vnita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori vnita.

A

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio articuli est negatiua.

Ratio est in summa. Quia habere corpus naturaliter sibi vnitum accidit substantiæ intellectuali vt sic. v. g. animæ rationali competit naturaliter habere corpus sibi vnitum, eò quòd propter suã imperfectionem necesse est, quòd accipiat scientiam à rebus sensibilibus, sed in quocunque genere, in quo inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in illo genere, ergo sunt aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales, non indigentes acquirere scientiam à rebus, ac per consequens non habent corpora naturaliter sibi vnita.

B

COMMENTARIVM.

PRO intelligentia rationis D. Tho. arguitur sic contra illam. Primò. Nam consequentia huius rationis fundatur in hoc, quòd in quocũque genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in illo genere, sed ad hoc sufficit in exemplo adducto animæ rationalis ponere intellectũ agentem, vt anima quæ est imperfecta, & in potẽtia ad intelligendum reducatur in actum, ergo non cõcluditur in de esse necessariam aliam substãtiam perfectè intelligentem, neque vnitam corpori. ¶ Secundò. In genere naturæ sensitiuæ inueniuntur quædam animalia imperfectè sentientia, & tamen in de nõ sequitur, quòd dentur alia animalia ita perfectè sensitiua vt non acquirant species sensibiles à rebus, ergo. Similiter valet consequentia facta in natura intellectuali. ¶ Tertiò. Nam ratio facta vt plurimum videtur concludere necessariũ esse præexistere in genere intellectualium substantiarũ aliquam substantiam perfectam in illo genere, quam possumus dicere esse Deum, ergo non concluditur, q̃ sit Angelus, vel plures Angeli vt concludit D. Tho. ¶ Quartò. Benè potest esse, quòd aliquid accidat alicui naturæ, & tamen conueniat omnibus existentibus in natura illa. v. g. color accidit naturæ animalis, & tamẽ omne animal est coloratũ, ergo falsum est fundamentum D. Tho. positum in principio articuli.

C

D

Pro solutione huius difficultatis nota cũ Caietano hic, quòd vis rationis huius articuli consistit in hoc, q̃ quandocunque datur aliqua natura distinguibilis per plures modos aut differentias essentiales, necesse est, q̃ sicut inuenitur secundum imperfectiorem modum, sic etiam inueniatur secundùm perfectiorem. Cuius ratio est multiplex: tum quia natura non est magis solicita circa imperfecta, quàm circa perfecta: tum etiam, quia imperfectiora sunt propter magis perfecta, ergo ad perfectionem Vniuersi pertinet, quod si sunt imperfectiora, sint etiam magis perfecta: tum denique, quia diuisiua naturæ plurificabilis aut sunt simul natura, vt patet de differentijs condiuidentibus genus, aut certè aliquid se habet vt prius, & alterum vt posterius, vt in diuisione analogi; & hoc modo etiam id quod posterius est, infert illud, quod prius est. Et si aliquis obijciat, quòd in existendi cõsequentia nõ necesse est, vt quod posterius est in analoga diuisione, inferat quod prius est. v. g. non sequitur, q̃ si medicina existit sana, quòd animal sanum existat. Respondetur, quòd in rem præsentem & iuxta subiectam materiam non habet locum ista obiectio. Loquimur enim de substantijs pertinentibus ad bonum Vniuersi & incorruptibilibus, neque analogicè diuidentibus naturam substãtiæ intellectualis. Cæterum etiã verificatur de facto: quòd si est analogum imperfectum in rerum natura, etiam existit in rerum natura analogũ perfectum, eo modo quo sibi competit existere ad perfectionem Vniuersi. Nota secũdò ex D. Tho. infra q. 70. art. 3. & 76. art. 5. in corpore, q̃ cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, hinc est, quòd quando forma ad propriam operationẽ suæ speciei indiget corpore, tunc naturaliter habet tale corpus vnitum, quale necessariũ est ad propriam operationem exercendam. Ex qua doctrina colligit D. Tho. vbi supra quòd substantiæ motrices cœlorum non sunt vnitæ cœlestibus corporibus vt formæ materiæ. Et quòd anima intellectiua conuenienter vnitur corpori passibili, vt possit recipere species à sensibilibus. His positis.

E

Ad primum respondetur, quòd ratio D. Tho. non fundatur in illo principio, scilicet, id quod est in potentia necesse est vt reducatur in actũ ab aliquo perfecto: hac enim via ostẽditur necessarius intellectus agens, vt anima reducat se in actum intelligendi per intellectum posibilem, per quem est in potentia intelligendi. Sed ratio D. Tho. fundatur in primo notabili, quod notauimus ex Caietano. Vnde benè concluditur, quòd si datur substantia in genere intellectuali imperfecta, detur etiam perfecta, quæ non indigeat acquirere scientiam à rebus, ac per consequens neque corpore. ¶ Ad secundum negatur consequentia, nec enim est eadem ratio in natura intellectuali & sensitiua, eo quòd modus habendi naturam sensitiuam quantumlibet perfectam non includit habere species sensibiles naturaliter inditas, quin potius iste modus est impossibilis secundum ordinem naturæ. At vero modus habendi naturã intellectualem cũ plenitudine virtutis includit habere speciẽs congenitas naturaliter & non ab extrinseco acquisitas: iste modus posibilis est naturaliter naturę intellectuali, eo quòd intelligere non est actus corporis, neque alicuius corporeæ virtutis, vt infra patet q. 75. art. 2. in corpore: sentire vero quantumlibet perfectum sit, oportet esse actum corporeæ virtutis. ¶ Ad tertium respondetur, q̃ Deus non clauditur in coordinatione intellectualium substantiarum, quoniam non est pars vniuersi, sed bonum separatum eiusdem vniuersi vt dicitur 12. Metap. tex. 52. hinc ergo est, quòd ad perfectionem vniuersi pertineat: vt in illo sint partes imitantes, (quanuis analogice) ipsum primum ens, secundùm omnem modum posibilem essendi & operandi. Benè ergo concludit D. Tho. quòd aliquæ substantiæ intellectuales non vnitæ corporibus sint in rerum natura, quas dicimus Angelos. Verum est tamen, quòd ratio huius articuli non concludit esse plures substantias huiusmodi, sed supponit quæ dicta sunt supra q. 50. art. 3. de numero Angelorum. ¶ Ad quartum respondetur cum Caietano hic, quod prædicata accidentaria sunt in duplici ordine, quædam sunt accidentaria superiori & inferiori, quædam sunt accidentaria superiori, essen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tialia vero & constitutiua respectu inferioris, vel consequentia ex constitutiuis essentialiter. v.g. rationale, vel risibile accidit animali: sed respectu hominis est essentiale, vel consequens ad essentiale. Atque isto secundo modo loquitur D. Tho. de accidente, cum inquit, quòd accidit alicui naturę, non inuenitur vniuersaliter in illa. Reliqua vero quæ reperiuntur in Caietano in hoc loco manifesta erũt ex his quę dicẽda sunt infra q. 70. & 76.

DVbitatur secũdo & principaliter. Vtrum sit certum, & quàm certũ debeat esse Theologo, Angelos esse omnino incorporeos. Pro parte negatiua arguitur primò. Nam grauissimi philosophi senserunt solum Deum & mentem ab illo productam carere omnino corpore; reliquos vero deos, vel dæmones, quos Angelos bonos vel malos vocamus, esse corporeos. Hanc sententiam secuta est schola Platonicorum, quanuis Apuleius in libro de Socratis Deo excipiat duas substantias separatas, scilicet amorẽ & sonũ. ¶Secundò. Hanc sententiã Platonis sequuti sunt quam plurimi ex doctoribus Ecclesiæ antiquissimis. v.g. Origenes lib. 2. Periarchon cap. 2. & 3. vbi ait esse impossibile, vt aliquid sine corpore viuat, præter Patrẽ Filium & Spiritum sanctum, & eodem libro cap. 8. inquit, Angelos sicut & hominẽ habere animam. Idem tenet antiquus Tertullianus libro de carne Christi inter principium & medium, & lib. de Velandis virginibus, prætendit probare ex illo Gen. 6. videntes filij Dei filias hominum, quod essent pulchræ, acceperunt sibi vxores, ex omnibus quas elegerunt. Vbi nomine filiorum Dei intelligit Angelos. Et Lactantius Firmianus lib. 2. de diuinis institutionibus cap. 15. eandem sententiã tenet propter idem testimoniũ. Imo D. Ambros. lib. de arca & Noe cap. 4. ad eandem illius loci intelligentiã videtur accedere. Hanc sententiam quoque sequitur autor libri de Ecclesiasticis dogmatibus ca. 12. & 13. qui tractatus licet habeatur inter opera Augustini, non est tamen ipsius. Eandem sententiam sequitur Basilius libro de Spiritu sancto cap. 16. vbi ait substantiam Angeli esse spiritum aereum, aut ignem immaterialem. Et quidam alius antiquus autor nomine Episcopus Thessalonicensis vt habetur in Concilio Niceno II. tenet eandem sententiam, & citat pro illa D. Basil. Athanasium, Nestorium, & ait quod ita docet, & sentit Ecclesia. Cassianus etiam in col. 7. c. 13. tenet eandem sententiã. Citatur etiam Rupertus Abbas in libro de Victoria verbi. c. 26. & 28. sed non inuenitur talis sententia in illo loco, habetur autem lib. 1. de Trinitate & operibus super Gen. vbi expresse sequitur hanc sententiam. Imò & Caietanus de aliquibus dæmonibus tenet hanc sententiam super Epist. ad Ephes. ca. 2. Et Augustinus dubius fuit de hac quæst. in Enchirid. ca. 59. & lib. 21. de Ciuit. cap. 10. & lib. 3. de Trinit. c. 1. & lib. 2. super Genes. ad literam. c. 17. & lib. 3. ca. 10. semper tamen videtur magis accedere ad Platonicorum sentẽtiam. Vnde lib. 8. de ciuit. c. 16. non reijcit sententiam Apuleij, & aliorum Platonicorum: imo ibi nititur ostendere, quod anima rationalis non debet offerre sacrificium nisi soli Deo. ¶Tertiò. Ex concilio citato vbi potissime definiebatur vsus imaginum & ipsarum reuerentia, in cuius testimoniũ adducitur sentẽtia Ioannis Episcopi Thessalonicensis contra quendam gentilem asserentẽ Angelos non debere depingi, quia erant spirituales & omnino incorporei, contra quem aiebat ipse Episcopus, quòd Angeli licet non haberẽt corpora ita crassa sicut sensibilia, erant tamen illis corpora subtilia, ætherea, vel aërea. Et probabat hoc, quia ipsimet Angeli semper apparuerunt hominibus in forma corporea, v.g. Raphael apparuit Tobiæ. Quam sententiam Tharasius Episcopus qui concilio præsidebat in hunc modum proposuit toti concilio. Angelos debere depingi, quoniam circunscribi possunt & in humana figura apparuere. Et respondit totum concilium, etiam damne. ¶Quartò. Angeli mali cruciantur igne in inferno, ergo habent aliquod corpus. Patet consequentia. Quia corpus non potest agere in spiritum purum. Hoc argumentum est Augustini Nimphi in lib. de dæmonibus ca. 4. vbi tenet partem affirmatiuam, vbi eam cõfirmat friuolis rationibus. Confirmatur. Angeli circunscribũtur loco, vt ait D. Gregorius lib. 2. moral. cap. 8. ergo habent corpora. Patet consequentia. Quia proprium corpori est, posse circunscribi loco.

Oppositam sententiam tenet Dionysius lib. de diuinom. ca. 4. vbi apertissimè docet Angelos esse omnino incorporeos & immateriales. Idem sentit D. Damasc. lib. 2. suæ Theologiæ cap. 3. Et quanuis hic sanctus dicat Angelos in comparatione ad ipsum Deum esse corporeos, tamen non simpliciter esse corporeos affirmat. Sed quia habent potẽtiam & actum & mutabilitatem & finitam essentiam, definitumque sibi locum vendicant, quæ omnia proprius conueniunt corpori, Angelis autem suo modo, Deo vero nullo modo, ideo dixit, quòd in cõparatione ad Deum sunt corporei. Ad hanc etiam sentẽtiam magis accedit Gregor. Nazian. lib. suæ Theolog. in fine, & in oratione de natali saluatoris. Et D. Gregorius lib. 4. moral. cap. 9. vbi ait, quòd Angeli sunt tãtum spiritus. Sed Chrysostomus expresiùs hoc docet homil. 22. super Genes. vbi irridet illorũ sententiam qui dicunt, nomine filiorum Dei Genes. 6. Angelos intelligi. Nam cum sint, inquit, spirituales & incorporei, non poterãt generare. Id ipsum docet homil. 16. supra 1. Epist. Cor. explicans illud, An nescitis quoniã Angelos iudicabitis. Vbi ait quòd Angeli sunt incorporeæ substantiæ. Et homil. 44. super Matth. nonne naturæ incorporeæ diabolus est? imo D. Basilius quẽ citat pro sua sententia August. Nimphus, dicit super Psal. 44. differẽtiam esse inter hominem & Angelum, quòd homo patitur continuam mutationem, sed Angelus minimè. Et paulo inferius inquit, quod omnis creatura corporea patitur mutationem. Vnde sane colligitur, quòd Angelus non est naturę corporeæ. Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacramẽtis. p. 5. c. 7. & 8. dicit, q Angelus est natura quædam simplex & immaterialis. Item tota fere schola Theologorum tenet hanc sententiam. D. Tho. hic & in 2. dist. 8. q. 1. Albertus Magnus ibid. artic. 1. D. Bonauentura ibidem q. 1. Maioris ibidem ait, quod etiam si aliquando dubitatum fuerit de hac re, iam tamen apud omnem scholam tenetur, Angelos esse in corporeos. Scotus in 2. d. 2. q. 6. & d. 8. q. 1. eandem sequitur sententiam. Thomas de Argent. in 2. sent. d. 3. q. 1. optime de hac re disputat. Marsil. in q. 2. eandem sententiam sequitur. Et Alexan. Alens. in 2. parte quæst. 20. memb. 3. ad septimum.

PRO decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Secũdum rationem naturalem multo probabilior est sentẽtia, quæ negat Angelos esse corporeos. Probatur ex rationibus quę fiunt ab Arist. 12. Met. c. 6. 8. & vltimo, quæ quidem sunt egregiæ. Nam substantiæ mouentes cœlestia corpora, si essent corporeæ & mediante proprio corpore mouerent, sequitur, quod esset illis virtus finita & defatigata, ac per consequens motus cœlorum non esset tam diuturnus & regularis. Et si aliquis respondeat, quòd haberẽt corpora incorruptibilia & indefatigabilia, contra: nam corpora attributa Angelis ab illis qui oppositũ opinantur, sunt ignea, vel aerea, ergo corruptibilia, vel fatigabilia. Deinde accedit ratio D. Tho. quam fecimus ex quæst. 70. & 76. scilicet quòd corpus impasibile non est aptum vt vniatur formæ intellectuali quia nõ potest prodesse ad perfectam operationem formæ intellectualis. Vnde forma esset propter materiam & non materia propter formam quod est maximum inconueniens. Præterea. Si Angeli haberent corpora aut illa essent organizata & omnino distincta, aut confusa absque distinctione sicut sunt corpora homogenea. Si primũ, sequitur eos habere sensitiuam cognitionem & passiones & pertur bationes. Etenim distinctio membrorum non videtur ad aliquid aliud deseruire posse. Item essent corruptibiles compositi ex contrarijs. Et si aliquis dicat quòd nihilominus nunquam corpora relinquerent, tũc profecto essent miserabiliores hominibus. Est enim miseria magna pati huiusmodi perturbationes, ergo bonũ esset spiritui relinquere huiusmodi corpus post acquisi tam cognitionem à rebus. Si autem dicatur quòd Angelorum corpora non sunt mẽbris distincta, hoc certe irrationabiliter videtur dictum: non enim possent habere figuram conuenientem spirituali substantiæ. v.g. rotundam, vel quadratam, vel triangulatam. Deinde probatur. Quia eiusmodi corpora essent omnino superflua, nam ad nullam actionem deseruirẽt ipsis Angelis: nõ enim ad intellectionem, quia esset imperfecta Angelica intellectio, si mediante corpore à rebus intellectionem mendicaret, neque differret ab homine. Neque etiam esset necessarium ad motionem rerum inferiorum. Probatur, quia si mediante corpore mouerent alia corpora, necesse erat vt prius mouerent propria corpora, quia omne corpus quod mouet, mouetur: & tunc aut mouerent propriũ corpus in formãdo ipsum sicut anima informat humanum corpus, vel sicut motor extrinsecus mobili. Si primum, oporteret designare in Angelo membra distincta, vt pars per se mota distingueretur à parte per se mouente. Similiter etiam tunc non differret Angelus ab homine, siquidem essent cõpositi ex corpore & spiritu intellectuali. Si vero dicatur secundum, quòd Angelus mouet propriũ corpus tanquam motor extrinsecus & per se subsistens, tunc qua ratione mouet illud corpus immediate poterat aliud mouere, atque adeo nõ opus habet proprio corpore. Eo vel maximè quòd tunc illud corpus nõ diceretur proprium, siquidem non pertineret ad propriam substantiam. Præterea aut illa corpora essent solida, aut fluxibilia & liquida: hoc secũdum esset maxima imperfectio, quia talia corpora facile cederent diuisioni, & in varias formas transmutarẽtur, sicut aer & aqua ad modum recipientis. Si autem essent solida & firma, tunc haberent quantitatem firmam, neque possent esse vbi est aliud corpus. v.g. intra corpus cœli neq; inter cœlum & cœlum, quia alias ibi esset aliquod vacuum, aut cœlum, non immediatè cõtineretur aliquo cœlo, neq; esset propriè in loco. Imo neque Angeli qui sunt in cœlo possent ad nos descendere nisi rumpendo cœlos. Et similia multa inconuenientia sequerentur, satis irrationabilia. Vide D. Thomam de spiritualibus creaturis articulo. 5. & 7. & de dæmonibus articulo. 1. & lib. 2. contra gent. cap. 91.

Secunda conclusio. Saluo meliori iudicio, iam nostris temporibus nõ potest affirmari absque aliqua temeritate, quòd Angeli habẽt corpora. Probatur. Nam in concilio Lateran. sub Innocentio III. distinguitur expresse creatura spiritualis contra corpoream, & dicitur Deus omnium creator visibilium & inuisibilium, spiritualium & corporalium, qui simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem & corporalem, Angelicam scilicet & mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu & corpore constitutam. Hactenus Concilium. Neque valet respondere quod nomine spiritualis creaturæ intelligitur corpus aereum, & sic distinguitur contra corpus terrestre visibile, quia hoc pacto etiam intra istũ mundum corporeum diceretur aer spiritualis creatura, atq; adeo non bene distingueretur inter spiritualem & mũdanam atq; corporalem creaturam. Deinde secundum hanc explicationem, anima hominis posset dici habere corpus aereum, nam dicitur homo compositus ex spiritu & corpore, q secũdum spiritum communicat cum Angelis, ergo anima hominis habet etiã corpus aëreũ; alias esset perfectior Angelis, aut nõ communicat cum illis in ratione spiritus & mentis, quæ omnia repugnãt cõcilio dum dicit; Deinde humanam quasi cõmunem ex corpore & spiritu constitutam, ergo nomine spiritus & spiritualis creaturæ intelligit concilium aliquid, quod omnino caret corpore. Sicut anima rationalis, ita est spiritus, vt nemo catholicus audeat dicere, quod est compositа ex corpore quodam aëreo & mente. Hæc doctrina valde cõfirmatur ex modo loquendi scripturæ, vbi nomine spiritus intelligitur fæpissime substantia omnino incorporea. v. g. Ioan. 4. Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum in spiritu & veritate oportet adorare. Vbi docet Christus, quòd sicut Deus dicitur spiritus quia omnino est incorporeus, ita etiã homines habent spiritum incorporeum in quo debent adorare. Item 1. Corint. 2. Nemo nouit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, ita & quæ Dei sunt nemo cognouit nisi spiritus Dei. Et ad Ephes. 6. Non est nobis colluctatio aduersus carnem & sanguinem, sed aduersus rectores tenebrarum harum, cõtra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. Quem locum D. Basilius contemplatur in homil. cui est titulus, quòd Deus non est autor malorum circa finem, vbi asseuerat, q dæmones sunt incorporei, & explicat illud verbũ, In cœlestibus, nõ quia dæmones habeant corpora cœlestia vel aërea, sed quia versantur in regione ista aërea, quæ nomine cœli aliquando designatur. Et iuxta eundem modum explicat illud ad Ephes. 2. Secundùm principem potestatis aëris huius, scilicet qui est spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiæ. Et præterea Act. 23 Saducæi dicunt non esse resurrectionem neque Angelos neque spiritus, eo quod existimabant omnes creaturas esse corporeas. In quo loco nomine spiritus videtur necessario intelligendum aliquid incorporeum: ea enim ratione contendebant Saducæi animã hominis esse mortalem, quia erat corporea. In super nomine inuisibiliũ intelliguntur spiritualia & incorporea vt dicitur Rom. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Inuisibilia enim ipsius &c. sed Angeli dicuntur inuisibiles in Concil.Later.vbi supra.Et in Concil.Constantinopolitano VI. actio. 11. & in Symb.Niceno canimus,visibilium omnium & inuisibilium: ergo Angeli omnino sunt incorporei. Et tandem Lucæ 8. asseritur, quòd in quodam homine erat legio dæmoniorum, videtur autē impossibile,quòd si dæmones haberent corpora,tanta multitudo esset intra vnum humanum corpus:est enim legio sex millia sexcentum sexaginta sex. Vnde videtur incredibile,quòd tot dæmones essent in vno homine si haberent corpora vera.

Tertia conclusio. Non est hæresis aut error in fide, asserere Angelos esse corporeos. Nam Magister sent. in 2.dist.8.non audet aliquam partem definire, videns varias sententias patrum. Imo Augustinus lib. 21. de Ciuit.c.10.inquit, sunt dæmonibus sua quædam corpora,vt magnis autoribus visum est. Siquis autem nulla habere corpora dæmones asserat, non est de hac re, aut operosa inquisitione laborandum, aut contentiosa disputatione certādum. Id ipsum insinuat in Enchirid. ca.59.Vide D.Tho. in quæstione de Dæmonibus articulo.1.Præterea non est credendum,quòd tot & tam graues autores Ecclesiæ errassent tam grauiter circa rem ad fidem pertinentē. Item non inuenitur expressa determinatio Ecclesiæ,neque locus scripturæ ita apertus, quo posset conuinci, Angelos esse incorporeos. Quòd si quis dicat iam in Concil.Later.hoc esse definitum,potest responderi,quòd conciliū intendebat diffinire,Deum esse autorem omnium,tam eorum quæ dicuntur corporalia & visibilia, qualia sunt quæ corporeis oculis cernimus,quàm etiam eorum quæ vulgo dicuntur inuisibilia & spiritualia, quæ oculis corporeis non videntur;non tamen intendebat definire, quòd ratio spiritualitatis in creaturis cōsistat in omnimoda carentia cuiuslibet corporis ,sicut Deus dicitur spiritus. Possunt enim dici inuisibilia, quia carent colore aut luce corporali, & spiritualia quia non habent crassitudinem sed subtilitatem insensibilem & corpoream,vt Paulus dicit quòd corpora nostra resurgēt spiritualia. Et proportionabiliter possumus respondere ad autoritates adductas ex scriptura,q nomine spiritus quando fit sermo de creaturis spiritualibus ,intelligitur aliquid distinctum contra carnem & sanguinē & corpora sensibilia. Verumtamen quia eiusmodi solutiones vix euacuant argumentum factum de anima rationali ex Concil. Later.visum est nobis,quòd nostris temporibus nō sit satis tutum asserere, Angelos esse corporeos. Nam profectò ex definitione Concilij sequitur, quòd anima rationalis sit perfectior Angelo, si nullo modo est corpus,vel quòd etiam ipsa sit composita ex corpore sicut Angelus.Ex quo rursus sequitur,quòd non possit esse forma corporis,neque ex illa & corpore humano constitueretur vnum per se,sed illa esset in humano corpore sicut motor in mobili, quæ omnia non solum philosophiæ, sed etiam sanæ doctrinæ aduersantur, vt patet in materia de Anima.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd Platonici errauerunt,in illa sententia: & Peripatetici multo melius sunt philosophati. ¶ Ad secundum respōdetur,quòd patres antiqui diuersimode de hac re senserunt, & res dubia erat apud illos, vt ait Bernardus vbi supra. Neque ipse vult hāc quæstionem definire,quia non inuenit rationes propter quas altera pars teneri debeat.Tandem dicit;Quia ista quęstio nihil est vtilis profectibus nostris,ideo non est mirum,si sancti nihil determinauerint. Cæterum quòd in illo argumento ex Genes.6.obijcitur explicat D.Tho.art.3. ad 6. q filij Dei appellantur filij Seht,quoniam in eius progenie perseuerauit ritus diuini cultus. Filias autem hominum appellat scriptura descendentes ex stirpe Cain,quæ est explicatio Glossæ interlinearis, & Aug. lib.15.de Ciuitate ca.23.& est communis explicatio catholicorum. Vide Dionys.Carthusianum in arti.32. super Genes.vbi refert Ioseph. libro 1. de Antiquitatibus dicentem,qoud filij Dei erant Angeli, & interpretatur Dionysius de Angelis incubis, qui accipientes humanum semen decisum ab hominibus, accedebant ad mulieres. Alia explicatio curiosa esse potest, quòd filij Dei dicantur principes potentes in seculo, vt legit translatio Chaldaica,& Pagninus in sua trāslatione habet,filij principum;sed tutior est communis expositio. ¶ Ad tertium respondetur,quòd quicquid senserit ille Ioannes Episcopus,concilium tamen non intendit definire,quòd Angeli habent corpora,sed quòd religiosē possunt depingi, eo quòd si ipli Angeli apparuerunt in corporibus assumptis , vt seipsos repræsentarent, etiā à nobis per figuras corporeas poterunt significari. Quod autem dicitur ibi, quòd angeli possunt circūscribi,intelligendum est,non de circunscriptione loci, sed quòd possunt à nobis intelligi per quasdā descriptiones quæ illos nobis repræsentent. ¶ Ad quartū respondetur, quòd dæmones cruciantur realiter igne inferni, non tanquam à causa principali,sed tāquam ab instrumento diuinæ virtutis supernaturaliter operantis,ita corpus bene potest eleuari, vt agat in spiritum, sicut baptismus efficit gratiam in anima. ¶ Ad vltimum respondetur,quòd Angeli definiuntur loco: non enim possunt esse vbique, sed semper sunt in loco determinato.Quod autem D. Gregor. dixit, quòd circunscribuntur loco,nō est intelligendum de circunscriptione quantitatiua , sed de definitione propriæ virtutis ad operandum in determinato loco.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm Angeli assumāt corpora.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur,q Angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum,sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset si angeli corpora assumerent.Angelus enim non indiget corpore, cùm eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

¶ 2 Præterea. Omnis assumptio ad aliquam vnionem terminatur: quia assumere dicitur quasi ad se sumere.Sed corpus non vnitur angelo vt formæ,sicut dictum est *. Ex eo autem quòd vnitur sibi vt motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

¶ 3 Præterea. Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua:quia non subito disparerent. Neq; iterū de igne:quia comburerent ea quæ contingerēt. Neque iterum ex aere:quia aer infigurabilis est, & incolorabilis.Ergo angeli corpora non assumunt.

SED

SED contra est, quòd Augustinus † dicit 15. de Ciuit. quòd angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere: sed omnia quæ in scripturis diuinis leguntur de apparitionibus angelorum,contigisse in visione prophetiæ, hoc est secundum imaginationem.Sed hoc repugnat intentioni scripturæ.Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Vnde nō videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem diuina sic introducit interdum angelos apparentes,vt communiter ab omnibus viderentur.Sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo,& tota familia eius,& à Loth , & à ciuibus Sodomorū. Similiter angelus qui apparuit Tobiæ,ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit,huiusmodi contigisse secūdum corporeā visionē, qua videtur id quod positum est extra videntē: vnde ab omnibus videri potest. Tali autem visione nō videtur nisi corpus. Cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi vnita, vt ex dictis patet *, relinquitur quòd interdum corpora assumant.

AD primum ergo dicēdum, q angeli nō indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, vt familiariter cum hominibus conuersando demōstrent intelligibilem societatē,quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in veteri testamento,fuit quoddam figurale indicium, quòd Verbū Dei assumpturū esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt,qua filius Dei apparuit in carne.

AD secundum dicēdum,quòd corpus assumptum vnitur angelo,non quidem vt formæ, neque solum vt motori , sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim à sacra scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerū sensibilium describuntur:ita corpora sensibilia diuina virtute sic formantur ab angelis, vt congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

AD tertium dicendum, quòd licet aer in sua raritate manens non retineat figuram neque colorē: quandoq; tamē condensatur,& figurari & colorari potest: sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere,condensando ipsum virtute diuina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Repugnat intentioni scripturæ dicere, omnes apparitiones Angelorum contigisse in visione prophetiæ.

Secunda conclusio responsiua est affirmatiua.

Tertia conclusio ad secundum. Corpus assumptum vnitur Angelo non vt formæ, neque solum vt motori,sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum.

Quarta conclusio ad vltimum. Angeli assumunt corpora ex aere condensando ipsum virtute diuina.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio manifesta videtur ex historijs scripturarum,quas refert D. Tho.in articulo. Secunda asseritur ab Augustino. lib.15.de Ciuit.c.23.& Serm.16. de diuersis,qui est tractatus tertius contra Manichæos tom.10.& est communis sententia Theologorum in 2.sent.d.8. Et hæc conclusio videtur cōcedenda necessariò etiam ab illis, qui dicunt Angelos habere corpora naturaliter sibi vnita,eò quòd illa corpora nō sunt visibilia naturaliter corporeis oculis, alioquin Angeli non annumerarentur inter inuisibilia, quod est contra Concil.Later.vbi supra. Tertia vero conclusio est contra Tertullianum in lib.de Carne Christi,qui credebat Angelos assumere naturam corpoream,sicut filius Dei assumpsit humanitatem vnione hypostatica. Quæ opinio irrationabilis est, quia quòd vnicum suppositum duas naturas terminet, magnum miraculum est, ergo non est credendum,quòd hoc passim fieret & in veteri testamento. Et confirmatur. Quia corpora in quibus Angeli apparuerunt,erant figuræ humanæ, ergo si illa vnio erat verè hypostatica,sequitur quòd Angeli, vel fiebant homines vel erant monstra, aliam naturam assumentes in figura humana. Deinde non esset tam mirabilis apud Angelos incarnatio verbi, si ipsi experti iam fuissent in seipsis hypostaticam vnionem alienæ naturæ. Cæterum an sit possibile, q Angelus possit assumere supernaturaliter alienam naturam ad vnionē hypostaticam,disputari solet in 3.p.q.2.& 3.& para negatiua est probabilior sententia: quia omnis personalitas & existentia creaturæ est finita, ergo nō potest terminare duas naturas distinctas. Confirmatur, quia infinitati diuinæ personæ tribuitur quòd possit alienam naturam assumere hypostaticè.

Circa tertiam conclusionem posset aliquis quærere, an quando dæmon possedit corpus humanum sit dicendus assumere illud corpus. Ad quod respondet D. Tho.in 2.d.8.q.1.art.3.q non assumit tale corpus. Et ratio est,quia nō vnitur illi vt se ipsum repræsentet, sed ad ligandum illud corpus, & mouendum, aut quibusdam passionibus afficiendum. Et similiter posset dubitare an dæmon possit assumere corpus lamiæ aut strigis. Respondetur ad hoc ab aliquibus, q dæmon nunquam mouet localiter corpus lamiarum , sed ipsa imaginatione duntaxat vehementi putant se localiter moueri,& hoc dicunt experientia compertum esse ab aliquibus, qui viderunt huiusmodi mulieres quibusdam vnctionibus delinitas sensu priuari & in terram cadere, illicq; manere iacentes per aliquod spatium temporis. Sit ita videtur esse determinatum in Concil. Ancirano, & habetur in decreto 26.q.5.ca.Episcopi. Vbi dicitur, quòd cum istæ tantum in animo patiantur , infideles putant,quòd in corpore fiant. Atq; hoc supposito facile esset respondere , quòd dæmones non assumunt corpora lamiarum. Nihilominus aliquando eiusmodi mulieres vere & realiter portantur à dæmone in diuersa loca,& solent illas operire alio corpore, vt ab alijs videntibus appareant trāsformari in varias formas;quod patet ex aliquibus exemplis fide dignis quæ apud Hispanos contigerunt , de quibus vide Abulen. super Matth.ca.4.q.47. Et in historijs Ecclesiasticis legitur, Simonem Magum portatum fuisse à dæmonibus per aëra quasi volando,& D. Petri orationibus præcipitatum atque occisum. Item secundum explicationem D.Gregorij & aliorum Sanctorū , circa illud Matth.4. Assumpsit eum diabolus in montem excelsum &c. Christus Dominus permisit se portari à dæmone corporaliter,

Universidad de Deusto
Biblioteca

poraliter, habet igitur dæmon virtutem asportandi humanum corpus localiter. Nihilominus huiusmodi corpora non assumit sibi propriè diabolus, quia in illis nō repræsentatur, sed solum vnitur sicut motor mobili. Cæterum quod dicitur in Concilio Ancir. supra, non intelligendum est ita quòd nunquam dæmon rapiat & portet localiter humana corpora, sed de particulari casu fiebat sermo, scilicet de quibusdam sceleratissimis fœminis, quę quidem seductæ dæmonum illusionibus, nocturnis horis cum Diana Paganorum Dea credebant se equitare in quadam bestia, & multa terrarum spatia pertransire. Vide de his Magistrum Ciruelo in tractatu de Quibusdam superstitionibus.

Circa eandem conclusionem potest quæri, an ipse Deus aliquando assumpserit sibi corpus eo modo, quo Angelus dicitur assumere. Et videtur pars affirmativa vera. Nam Exod. 3. dicitur, quòd apparuit Dominus Moysi in flamma ignis & locutus est dicens; Ego sum Deus Abraham &c. Et Lucæ. 3. habetur, Descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut colūba in Christū, ergo Deus assumpsit huiusmodi corpora, siquidē ipse fecit illa specialiter ad se ipsum repræsentandum.

Ad hoc respondet August. 3. de Trinit. ca. 11. quòd omnes apparitiones quæ factæ leguntur in veteri testamento, fiebāt Angelorum ministerio, & sic apparebat & loquebatur Dominus Moysi & Prophetis. Imo vero Actor. 7. dicitur à B. Stephano, quòd erat Angelus qui loquebatur in rubo Moysi. Et ad Galat. 3. inquit Apostolus, q̄ ipsa lex data est per Angelos in manu mediatoris, scilicet Moysis. Vnde potest fieri argumentum. Si quando Deus assumpsit eiusmodi corpora, maximè quando dicitur loquutus Moysi in rubo, aut in Syna, sed in istis locis habetur in alijs testimonijs scripturæ, quòd Angelus erat cuius ministerio hæc fiebāt, ergo nunquam Deus assumpsit huiusmodi corpora. Vide Abulensem super cap. 3. Matth. q. 85. & 89. vbi docet, quòd etiam in nouo testamēto factæ apparitiones fiebant Angelorum ministerio in corporibus ab illis assumptis. ¶ Ad hanc dubitationem breuiter respondeo, quòd si propriè loquamur iuxta doctrinam in solutione ad secundum licet ministerio Angelorum vniuersæ apparitiones fierent, Angeli non assumebant eiusmodi corpora, quoniam non vniebantur illis ad se ipsos repræsentandos, sed potius ad repræsentandum Deum. Neq; etiā ipse Deus assumebat sibi illa corpora quia non faciebat illa se solo, sed mediante Angelorum ministerio. Si quis autem dixerit, quòd species illa columbæ quæ apparuit super Christum, facta est immediate à solo Deo ad repręsentādum Spiritum sanctum, & hoc propter dignitatem Christi, nihil dicit, quod sanæ doctrinæ aduersetur, sed quod pium est & probabile. Ita sentiebat Magister Soto.

Circa vltimam conclusionem nota quòd Scotus in 2. dist. 8. q. 1. bene impugnat, quod Tertullianus dixit in lib. de carne Christi, scilicet quòd Angeli ex nihilo assumerēt sibi corpora, vel ex corpore cœlesti. Arguit cōtra illum Scotus, quia solus ipse Deus potest creare, & cœlum est incorruptibile & ingenerabile. Dicit tamen Scotus, quòd illa corpora fiebant ex ipso aëre imperfectè mixto, eò quòd aliàs non possent habere figuram neque colorem. Sed D. Tho. in 2. vbi supra docet, quòd illa corpora assumpta ab Angelis accedunt ad humorem terrestrē nihilominus in illis erat verus aër.

A Et ad argumentum Scoti possumus respondere, quòd aër potest ab Angelo condensari absque corruptione aëris ita vt colores varios accipiat.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur q̄ Angeli in corporibus assumptis opera vitę exerceant; Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum quod viuum videtur, & opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent. 2 dist. 8. 4. Et quo. 3. 6. artic. 5.

¶ 2 Præterea. In operibus angeli non sunt aliqua frustra: frustra autē in corpore assumpto per angelum formarētur oculi & nares, & alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est proprijssimum opus vitæ.

¶ 3 Præterea. Moueri motu procelsiuo est vnum de operibus vitæ, vt patet in 2. de Anima †. manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus mouebatur deducens angelos qui ei apparuerant. Et angelus Tobiæ quærenti, Nosti viam quæ ducit in ciuitatem Medorum? respondit, Noui & omnia itinera eius frequenter ambulaui. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ. † Inferr ex 2. de Anima tex. 60.

¶ 4 Præterea. Locutio est opus viuentis. Fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, vt dicitur in 2. de Anima *. Manifestum est autem ex multis locis scripturæ, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ. II. 2. de anima tex. 60.

¶ 5 Præterea. Comedere est propriū opus animalis. Vnde Dominus post resurrectionē in argumētum resumptæ vitæ cum discipulis manducauit, vt habetur Lucæ vlti. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, & Abraham eis cibos obtulit: quos tamen prius adorauerat: vt habetur Gen. 18. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

¶ 6 Præterea. Generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus. Dicitur enim Genes. 6. Post quàm ingressi sunt filij Dei ad filias hominū: illæq; genuerunt, isti sunt potentes à seculo viri famosi. Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

S E D contra. Corpora assumpta ab angelis, non viuunt, vt supra dictū est *. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt. Arist. 2. de anim. tex. 60.

RESPONDEO dicendum, quòd quædā opera viuentium habent aliquid commune cū alijs operibus. Vt locutio, quæ est opus viuentis, conuenit cum alijs sonis inanimatorum, inquantū est sonus: & progressio cum alijs motibus, inquantum est motus. Quantū ergo ad id quod est commune vtrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta: non autem quantum ad id quod est proprium viuentium: quia secūdum Philosophum in libro de spm. * & vig. cuius est potentia, eius est actio. Vnde nihil potest habere opus

bere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

A D primum ergo dicendum, quòd sicut non est contra veritatem, quòd in scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur: quia hoc non dicitur ad astruendum quòd intelligibilia sint sensibilia, sed q̄ per figuras sensibilium, proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi: ita non repugnat veritati sanctorum angelorū, quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viuentes, licet non sint. Non enim assumūtur, nisi vt per proprietates hominis & opera hominis, spirituales proprietates angelorum, & eorum spiritualia opera designētur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

A D secundum dicēdum, quòd sentire est totaliter opus vitæ. Vnde nullo modo est dicendū, q̄ angeli per organa assumptorum corporum sentiant: nec tamē superfluè sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, vt per ea sentiatur, sed ad hoc vt per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur: sicut per oculum designatur virtus cognitiua angeli, & per alia membra aliæ virtutes, vt Dionys. † docet vlti. capite cœl. Hierarch.

A D tertium dicendum, quòd motus qui est à motore coniuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non mouentur corpora assumpta ab eis, quia angeli nō sunt eorum formæ. Mouentur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus: cùm sint in eis sicut motores in mobilibus, & ita sunt hic, quòd nō alibi. Quod de Deo dici non potest. Vnde licet Deus non moueatur motis his in quibus est, quia vbique est: angeli tamē mouentur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum cœlestium: etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundum totum. Nec determinatur spiritui mouenti orbem, locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente, sed secundum determinatum situm: quia semper est in Oriente virtus mouens, vt dicitur in 8. Physic *.

A D quartum dicendum, quòd angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

A D quintum dicendum, q̄ nec etiam comedere, propriè loquendo, angelis cōuenit, quia comestio importat sumptionem cibi conuertibilis in substantiam comedentis. Et quanuis in corpus Christi post resurrectionem, cibus non conuerteretur, sed resolueretur in præiacentem materiam: tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod posset cibus conuerti. Vnde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neq; cōuertebatur in corpus assumptū, neque corpus illud talis erat naturæ, in quod posset alimentū cōuerti. Vnde non fuit vera comestio, sed figuratiua spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobię 12. Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare & bibere, sed ego potu inuisibili, & cibo vtor. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in Prophetis, vt August. * dicit 16. de Ciuit. Dei. Lib. 15. de Ciuit. Dei c. 23. parū à prin. to. 5

A D sextum dicēdum, quòd sicut Aug. * dicit 15. de Ciuit. Dei, Multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Syluanos & Faunos (quos vulgus incubos vocat) improbos sæpè extitisse mulieribus, & earū expetisse atque peregisse concubitum. Vnde hoc negare impudentiæ videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modò sic lābi ante diluuiū potuerunt. Vnde per filios Dei intelliguntur filij Seth, qui boni erant. Filias autē hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neq; mirandū est q̄ de eis gigantes nasci potuerunt. Neq; enim omnes gigantes fuerūt, sed multo plures ante diluuium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semē ab eis decisum, aut à corporibus assumptis, sed per semē alicuius hominis ad hoc acceptum, vtpote, quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem: sicut & aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem (vt August. † dicit 3. de Trin.) vt sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum. lib. 15. de Trin. cap. 8. & 9. tom. 3.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio articuli est negativa.

Ratio. Quia nihil potest habere opera vitæ, quod non habeat potentiale principium talis actionis, sed Angeli quanuis habeant principiū ad figurandum & afficiendum quædam corpora & mouendū illa per aliquem motum, qui habeat aliquid commune cum operibus vitæ corporalis, tamen non habent principiū vitale corporale, quale requiritur ad huiusmodi actiones, propterea non propriè dicūtur exercere huiusmodi actiones sed metaphoricè. De quibus vide D. Tho. in solutionibus argumentorum. Huic doctrinæ consonat quod docet Arist. 2. de Anima tex. 87. dicēs, quòd vox est actus animati corporis, & quod tibia aut lyra non emittit vocem propriè, sed secundùm metaphorā.

QVÆSTIO LII.

De comparatione Angelorum ad locum.

DEINDE quæritur de loco Angeli.
¶ Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angelus sit in loco.

269 1. dist. 37. q. 3. artic. 1. & 2. & 2. dist. 6. art. 3. Et po. q. 3. ar. 19. & quol. 11. q. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non sit in loco. Dicit enim Boet. † in lib. de Hebd. Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. Et Arist. in 4. Physic †. dicit, quòd non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. Sed Angelus non est corpus (vt supra ostensum est †.) Ergo Angelus non est in loco. † Boet. in li. An omne quod est, bonum sit, circa prin. † Li. 4. Physic. tex. 45. & 57. to. 2.

¶ 2 Præterea. Locus est quātitas positionē habēs. Omne autē quod est in loco, habet aliquem situm: sed habere sitū non potest conuenire Angelo, cùm substātia sua sit immunis à quantitate, cuius propria differentia est positionē habere. Ergo Angelus non est in loco. ¶ 9. 50. ar. 1.

¶ 3 Præterea. Esse in loco est mensurari loco, & contineri à loco, vt patet per Philosophum in quarto Physico-

Universidad de Deusto
Biblioteca

libro.4. ex text.119. li.3. Physi. text.35.& 49.to.2. † In collecta quę solet cantari in completorio.

Physicorum †. Sed Angelus nō potest mēsurari neque A contineri à loco: quia continens est formalius cōtento, sicut aer aqua: vt dicitur in quarto Physicorum *. Ergo Angelus non est in loco.

SED contra est, quod in collecta dicitur †, Angeli tui sancti habitantes in ea nos in pace custodiant.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelo conuenit esse in loco: æquiuocè tamē dicitur Angelus esse in loco & corpus. Corpus enim est in loco per hoc, q̄ applicatur loco secundum contactum dimēsiuæ quantitatis. Quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundū hoc patet, q̄ nō oportet dicere quòd Angelus cōmensuretur loco, vel q̄ habeat sitū in cōtinuo: hoc enim cōuenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiua. Similiter etiā non oportet propter hoc q̄ cōtineatur à loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingēs rem corpoream, continet ipsam, & non continetur ab ea. Anima enim est in corpore vt continens, & nō vt contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non vt contentū sed vt continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio. AEquiuoce dicitur Angelus esse in loco, & corpus esse in loco.

COMMENTARIVM.

DVbium primum in hoc articulo sit circa principalem conclusionem. Vtrum Angelus sit in loco? Ad quod aliqui antiqui philosophi dixerūt substantias separatas nullo modo esse in loco. Et ratio illorum erat quia putabant, quòd substantiæ separatæ, nullam haberent operationem transeuntem circa corpora. Quòd si aliquis diceret illis, substantiæ separatæ mouebant cœlos, ac proinde habebant operationem transeuntem, respondebant ad hoc, negantes cœlestia corpora à separatis substantijs effectiuè moueri, sed mouebantur ab illis in ratione causæ finalis, sicut amatum mouet amantem, & quòd nihilominus cœlestia corpora effectiuè mouentur à proprijs formis viuentibus, vt mouetur corpus humanū ab anima. Hæc opinio quatenus negat Angelum habere operationem transeuntem, videtur aperta hæresis, nam frequētissimè in Scriptura legimus Angelos exteriùs multa operatos fuisse, vt occidisse multa millia hominum &c. Vnde rursus colligitur, quòd sint in loco, eo modo quo Deus dicitur esse vbique, scilicet, non per aliquam quantitatem, sed per aliquem operationem aut virtutem.

Altera sententia est Durandi in 1. dist. 37. q. 1. in secunda parte distinctionis quæ consistit in duobus dictis. Primum est, quòd Angelus proprie non est in loco, sed metaphoricè & abusiuè, id quod D. Tho. ibidē q. 3. art. 1. ad primū, videtur asserere, & ita docet in hoc articulo, quòd Angelus & corpus nō sunt in loco vniuocè. Ita docet August. 8. super Genes. ad liter. c. 20. & lib. 83. quæstionum quæst. 20. vbi ait, q̄ Deus abusiue dicitur esse in loco, quia esse in loco est proprium corporum. Præterea secundū Arist. 6. Physi. tex. 86. quod est impartibile & indiuisibile non propriè mouetur ergo Angelus non propriè mouetur secundum locum, ergo non propriè est in loco; vtrumq; enim istorum ad alterum sequitur. Secūdum dictum Durandi est, quòd Angelus eo modo quo dicitur esse in loco, non est determinatè in aliquo loco, quin potius est vbique, quanuis non eo modo quo Deus dicitur esse vbique. Et probat, Quia Angelus est in loco in quo potest operari, sed potest operari vbique, ergo nullus est locus in quo non possit dici esse Angelus. Cæterum non est vbique sicut Deus, quia Deus est vbique per essentiā præsentiā & potentiam, & operatur intime in omnibus rebus, vt supra q. 8. dictum est. Hoc secundum dictū Durandi videtur nobis satis periculosum, & non solum contra rationem naturalem sed etiam cōtra scripturā. Et probatur ex illo Isaiæ 14. Quomodo cecidisti de cœlo lucifer qui mane oriebaris cecidisti & corruisti in terram: quod testimonium explicatur à sanctis de angelo malo in figura regis Babylonis repræsentato, ergo ille reliquit vnum locum & ad alterum deuenit. Et Luc. 10. Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadētem, & Apoc. 12. dicitur de malis angelis, quòd non est inuentus locus eorum amplius in cœlo. Et sententia Durandi est contra communem sententiā Theologorum asserentium Angelos fuisse creatos in cœlo Empyreo: de quo vide D. Tho. infra quæst. 61. art. 4. vbi adducit Strabonem, & Isidorum in hac sententia, Id etiam dicit Damasc. de fide orthodoxa lib. 2. ca. 11. & lib. 1. c. 16. Item philosophus in libris de cœlo & mundo statuit intelligentias motrices cœlorū esse indeterminata parte cœli, ergo falsa est Durandi sententia. Neque ratio eius quidquam valet, quia angelus non est in loco per hoc solum quòd potest operari in loco, sed per hoc quòd vel operatur in loco, vel habet virtutem applicatam aliqualiter ad locum. Vnde semper erit in determinato loco, quia operatio & virtus operatiua angeli finita est. Denique aduertendum est, quòd quannis angelus dicatur esse in loco æquiuoce respectu modi existendi in loco qui communis est corporibus, tamen eo modo quo dicitur esse in loco realiter & simpliciter, est indeterminato loco, & non vbique propter rationem D. Tho.

DVbitatur secundo circa secūdam conclusionē, An Angelus sit in loco per virtutem operandi in loco applicatam, an vero per ipsam actualem operationem, an vero sit in loco per essentiam suā vel præsentiam substantialem. Arguitur primò & probatur, quòd Angelus non sit in loco alio modo quā per essentiam, vel præsentiam substātialem. Si Deus auferret quantitatem ab aliqua substantia corporea quæ est in loco, tunc illa substantia per se ipsam maneret præsens ibidem vbi antea erat, & tamen non per aliquam virtutem operandi, vel contactum virtutis, ergo similiter Angelus per præsentiam substantialem potest esse in loco. ¶ Secundò. Angelus potest detinere lapidem in aere, ne descendat, non mouēdo lapidem, neque aliquam aliam actionem transeuntem operādo, ergo falsa tem Angelus non est in loco per operationē transeuntem, sed sufficiet, vt dicatur esse in loco quòd impediat motū lapidis. ¶ Tertiò. Prius est Angelum esse quàm operari, ergo prius est esse in loco quàm Angelum operari, & quàm applicare contactum virtutis ad locum. ¶ Quartò. Si Angelus esset in loco per operationem, sequitur, quòd commensuretur loco. Probatur consequentia. Quia ipsa operatio commensuratur subiecto corporali

corporali in quo recipitur ad modum recipientis, ergo si ipsa est ratio existendi in loco ipsi Angelo, bene sequitur, quòd ipse Angelus commensuretur loco, secundum suam rationē existendi in loco. Quemadmodum substantia corporea commensuratur loco secundum operationem suam, quæ sibi est ratio existendi in loco. ¶ Quintò. Si Angelus esset in loco per operationē, hoc non erit quia mediatè operetur in aliquod subiectum, quia aliàs Angelus mouens cœlum diceretur esse in terra, in qua multos effectus operatur mediante motu cœli, erit igitur per hoc quod immediatè operatur in aliquo corpore: tunc est argumentum, ergo prius est Angelum esse immediatè immediatione suppositi ibidem, vbi operatur immediatione virtutis. ¶ Sextò. Si B Angelus est in loco per operationem, sequitur quòd etiam corpus est in loco non solum per quantitatem, sed etiam per operationē v. g. quando agens corporale operatur in aliud corpus immediatè, dicetur esse in illo per operationem. ¶ Septimò. Si Angelus non est in loco per suam essentiam immediatè, sed potius per operationem, aut per applicationem virtutis, sequitur, quòd si Angelus non applicaret suam virtutem alicubi, nullibi esset, ac per consequens desineret esse in mundo Angelus, qui antea erat in mundo, cum tamen non sit egressus à mundo, neque anihilatus.

In hac difficultate sunt variæ sententiæ. Prima est C Scoti in 2. dist. 2. q. 6. quem sequitur Gabriel ibidē q. 1. Et omnes nominales, qui omnes tenent, q̄ Angelus est in loco per suam essentiam siue præsentiam substātialem. Argumētapro hac opinione sunt ferè omnia quæ fecimus. ¶ Secunda sententia est Capreoli ibid. q. 1. quē sequitur Soncinas, & multi ex Thomistis, q̄ Angelus est in loco per operationem non immanētem, sed transeuntē. Aduerte tamē in hac opinione, q̄ nomine operationis intelligunt, non tantum motum aliquē realem receptum in corpore, siue mutationem aliquam, sed quemlibet etiam contactū Angelicæ virtutis, qui se habet per modū operationis & per modum actus secūdi. D v. g. quia Angelus præsidet tali loco, quia custodit, quia continet & defendit, vt si v. g. detineret lapidē in sublimi diceretur esse in lapide, & tamen nullā mutationem realem exerceret circa lapidē, quā sententiā contendūt esse D. Tho. quodl. 1. art. 4. vbi postquam dixerat Angelum esse in loco per cōtactum virtutis, inquit; Si quis autem velit cōtactum virtutis operationē vocare propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur q̄ Angelus est in loco per operationem, ita tamē quòd per operationem nō intelligatur sola motio, sed quæcunque vnitio, qua sua virtute Angelus se corpori vnit, præsidendo vel continendo vel quocunque alio E modo. Hactenus D. Tho. & fortasis hoc ipsum est quod in hoc artic. huius q. 52. insinuat, cùm inquit per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunq; dicitur Angelus esse in loco corporeo. Vbi aduerte illud verbum, qualitercunque. Imò verò in 1. dist. 37. q. 3. art. 1. inquit, Angelus nō potest diffiniri aut determinari ad locum nisi per operationē: dico autem operationem communiter, secūdum quòd Angelus se habet ad corpus contentū in loco per modum præsidentis, aut ministrantis, aut aliquo modo agentis aut patientis. Hæc D. Tho. Vbi aduerte obiter, quòd dæmones & animæ damnatorū sunt in loco infernali per modū patientis. ¶ Tertia opinio est Caiet. A hîc, quòd Angelus nō est immediatè in loco per suam operationem, sed per applicationem virtutis ad operandum, quanuis non sequatur operatio: potest enim Angelus per suam libertatem applicare virtutem operatiuam ad locum, & non operari.

Pro cuius intelligentia nota, quòd in agentibus corporeis quādo vnum agens immediatè agit in aliquod passum, intelligimus præter substantias & potentias agentis & patientis alia duo. Primum est applicatio agentis & eius virtutis actiuæ, quæ applicatio nihil est aliud quàm modus quidam & coaptatio agētis & eius virtutis ad passum, ratione cuius sequitur secundum, quod est ipsa actio, per quam quasi à posteriori intelligimus ibi esse Angelum. Quod autem ipsa actio & applicatio virtutis agentis possint separari, patet exēplo. Si v. g. plures homines applicant suam virtutem nitentes trahere nauim, quam tamen non trahunt quia è regione sunt alij æqualiter contra nitentes, tunc certum est quod illi omnes habent applicatam virtutem ad mouendum nauim, non tamen sequitur motus ipsius nauis. Ad hunc modum potest intelligi quod Angelus contingit sua virtute locum, & tamen non sequitur operatio, nisi quando ipse voluerit. Nota secūdo, quòd applicatio virtutis Angelicæ secundū sententiā Caieta. multa includit. Primum ex parte substantiæ Angeli C includit negationem distantiæ, hoc est, quòd Angelus non sit applicitus alteri loco distanti. Secundum ex parte intellectus, scilicet, cognitio quædam practica operis exercendi in tali loco. Tertium est ex parte virtutis executiuæ illius, quòd per cognitionem practicam præstitutum est. Requiritur enim quòd illa potentia executiua non sit impedita, neque alibi occupata, sed sit expedita in ordine ad talem operationem. Quartum est ex parte voluntatis, requiritur enim quòd Angelus eligat & velit supradicta ita se habere, vt statim atque ipse voluerit, sequatur operatio. Hinc infert Caietanus q̄ huiusmodi applicatio in ordine ad operatio- D nem comparatur illi non tanquam pura potentia, sed potius tanquam habitus, de cuius ratione est, q̄ sit dispositio potentiæ ad operationem, & q̄ operās vtatur eo quando voluerit, & ita se habet prædicta applicatio Angeli respectu potentiæ operatiuæ. Ex hoc sequitur aliud, q̄ eiusmodi applicatio est media inter substantiā & potentiā Angeli ex vna parte, & inter eius operationem ex alia. Et ex cōsequenti ipsa applicatio nō solum respicit Angelum in quo est formaliter, sed etiam respicit ipsum locum ratione operationis exercēdæ in ipso in potētia proxima propter coaptationem quæ est inter Angelum sic applicatū & locū ipsum. Quemadmo- E dum quātitas, per quā res corporea est in loco, formaliter est in ipso corpore locato tanquā accidens in subiecto, respicit tamē locū ipsum à quo quasi passiuè tangitur & cōtinetur, & nō solum quia habet quantitatē est in loco, sed quia habet sic applicatā, ita Angelus dicitur esse in loco nō solum quia habet virtutē operandi quomodolibet, sed quasi actiuè cōtingentē & cōtinentē locum, & sic applicatā vt cū voluerit operetur absq; aliqua noua dispositione sui aut mutatione. Nota enim q̄ secundum Caietanū per solā applicationē virtutis Angelicæ quando nō sequitur operatio, aut aliquid quod se habeat per modum operationis cōmuniter dictæ, nō dicitur Angelus esse perfectè in loco, sed imperfectè & inchoatiuè: quando autem sequitur operatio propriè

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicta,scilicet cõmuniter,tunc Angelus dicitur esse per- A
fectè in loco eo modo quo ipse potest esse in loco. Ecce
quomodo sententia Caiet.vix differt à sententia præce
denti. ¶ Est alia quorundam opinio,q̃ Angelus nõ est
in loco nisi per operationem propriè dictam: hanc ta
men opinionẽ in sequentibus falsam esse ostendemus.

PRO decisione huius difficultatis sit prima cõclu
sio.Quanuis substantia Angeli sit in loco, tamen
ratio existendi in loco non potest esse substantia,
sed aliquid præter ipsam.Probatur primo.Sicut Petrus
siue substantia eius,est in loco, non tamen substãtia est
immediata ratio existendi in loco, sed quantitas Petri
contingens locum:ita & multò magis substantia incor
porea non erit propria ratio existẽdi in loco. Probatur B
consequentia. Nam si substantia corporea,cui cõpetit
propriè esse in loco, nõ est immediata ratiõ existẽdi in
loco, ergo multò minus incorporea substantia per se
ipsam immediatè erit in loco, sed per aliquid aliud,
quod respectu sui se habeat proportionabiliter ad quã
titatem respectu corporis,& sit veluti quantitas virtua
lis,per quam virtuosè contingit locum,& continet illũ.
Item probatur conclusio. Si substantia incorporea ra
tione suæ essentiæ immediatè esset in loco non habita
ratione ad operationem,sequitur q̃ Angelus non esset
in loco diuisibili,sed solum in indiuisibili. Probatur se- C
quela. Quia ipsa substantia Angeli secundùm se est in
diuisibilis,ergo necesse est ad hoc vt sit in loco diuisibi
li quòd comparetur ad ipsum secundùm aliquem effe
ctum virtualem vel actualem. Denique substantia An
geli secundùm se est indifferens ad quemcunque locũ,
ergo vt sit in loco singulari necesse erit assignare ali
quid præter ipsam,ratione cuius sit in isto loco.

Secunda cõclusio. Non requiritur ad hoc quòd An
gelus sit in loco,quòd operetur circa ipsum operationẽ
propriè dictam. Probatur. Nam Angeli qui custodiunt
ciuitatem non semper actu operantur circa rem custo
ditam. Non enim videtur intelligibile quid recipiat lo
cus ille custoditus ab Angelo. Item animæ damnatorũ
& dæmonũ sunt in loco infernali,& tamen circa ipsum D
nihil operantur, quin potius patiuntur ab illo, ac deti
nentur ab igne. Hanc conclusionem confirmant argu
menta facta pro sententia Caietani & Capreoli.

Tertia conclusio. Angelus est in loco per operatio
nem communiter dictam iuxta modum quem expli
cat Capreolus & Caietanus,& videtur expressa senten
tia D.Thomæ,vbi supra. Et probatur à sufficienti diui
sione. Nam si Angelus non est in loco immediate ra
tione substãtiæ,nec ratione operationis propriè dictæ,
necesse est ponere aliquem virtualem contactum &
realem, ratione cuius Angelus dicatur realiter esse in
loco,quanuis metaphoricè per comparationem ad mo E
dum existendi in loco corporibus proprium.

AD primum argumentum respondetur,quod il
la substantia corporea ablata omnino quantita
te,non maneret realiter in loco,nisi forte in loco
imaginario à nobis. ¶ Ad secundum respõdetur,quod
iam diximus cum opinione Capreoli & Caietani, imo
& D.Tho.quòd non requiritur ad hoc quòd Angelus
dicatur realiter esse in loco, quòd efficiat operationem
propriè dictam in ipso loco vbi existit,sed sat est quòd
applicet virtutem ad operandum, vt dictum est. ¶ Ad
tertium negatur consequentia. Et est manifesta instã
tia. Nam prius natura est homo quàm sit quãtus, & ta-
men non est prius hominem esse in loco,quã esse quan
tum in illo loco. Similiter prius est esse Deum, quàm
Deum operari ad extra, & tamen non est prius Deum
esse in creatura, quàm operari in creatura. Imo vero
prius natura operatur in creatura quàm fit in illa. In illa
enim consequentia variatur appellatio. ¶ Ad quartum
negatur sequela. Ad probationem respondetur esse di-
scrimen inter substantiam corpoream & Angelum, q̃
substantia corporea prius natura extenditur secũdum
partes per quantitatem intrinsecam sibi, quàm per eam
dem commensuretur loco: at vero operatio Angeli, si-
ue applicatio virtutis ad operãdum non efficit substan
tiam Angeli esse diuisibilem. Vnde benè potest extẽdi
operatio ipsius & commensurari in subiecto corpore,
& tamen quòd ipse Angelus non commẽsuretur cum
loco. ¶ Ad quintum respõdetur,quòd operatio imme-
diata Angeli potest dupliciter intelligi. Vno modo,
quia præintelligitur Angelus immediatè assistere loco,
ante quam operetur,vel applicet virtutem operandi:&
hæc est sententia Scoti,quam reiecimus. Altero modo
dicitur immediata operatio immediatione causalitatis,
quatenus operatio est ab Angelo non mediante alia
causa,& hunc modum admittimus, sed negamus ante
illum præintelligi Angelum esse in loco,imo ille est ra-
tio formalis per quam Angelus est in loco illo. ¶ Ad
sextum negatur sequela. Est enim magna differẽtia in-
ter agens corporale & spirituale, quòd corporale non
potest aliter immediatè attingere passum nisi ratione
quantitatis,spirituale autem potest agere contingendo
intimè corpus in quod agit vnde modus proprius exi-
stendi in loco qui competit agẽti corporeo, est ratione
quantitatis; sed modus proprius existendi in loco, qui
competit substantiæ spirituali,est per contactũ virtua-
lem & intimũ ipsi corpori, in quo Angelus dicitur esse
tanquã in loco. Ex quo sequitur, quòd si Angelus con-
tingit solum propria virtute vnam partẽ mobilis v.g.
cœli,non erit in toto mobili, scilicet in toto cœlo tan-
quam in loco,licet moueat totum cœlum,sed solum in
illa parte,in qua intimè applicat contactum propriæ
virtutis immediatè. ¶ Ad septimum cõcedo sequelam,
si tamen cõsequens intelligatur ita quòd Angelus nul-
libi sit tanquàm in loco. Cæterum non est negandũ,q̃
Angelus maneat in vniuerso tanquam pars in toto, eo
quòd Angelus habet ordinem cum alijs partibus vni-
uersi,ex quibus consurgit vnum vniuersum. Quemad-
modum etiam supremum cœlum est in mundo, & ta-
men non est in loco,sed est tanquam pars præcipua in-
ter creaturas corporales. Nihilominus crediderim, q̃
de facto nunquàm Angelus desinit esse in aliquo loco,
sed semper applicat virtutem operatiuam alicubi, siue
non dependeant à loco, sunt tamen partes vniuersi ad
perfectionem creaturæ corporalis destinati à Deo. Et
fortasis ita intelligitur illud Genes. 2. Igitur perfecti
sunt cœli & terra,& omnis ornatus eorum:vbi nomine
ornatus possumus intelligere,iuxta phrasim Hebræã,
exercitum,scilicet,Angelorum.

Sed est obiectio insignis contra hanc doctrinã. Nam
quamplurimi Angeli sunt in cœlo Empyreo,& tamen
illic nihil operantur, neque suam virtutem operandi
applicant, ergo Angelus non est in loco semper de fa-
cto,& si sunt in loco illic,non sunt per contactum pro-
priæ virtutis. Ad hanc obiectionem Capreolus vbi

suprà respondet, quòd Angeli sunt in cœlo Empyreo, A
tanquàm in loco per hoc quòd exornant illud. Et si
quis roget, quo pacto exornant? respondet quòd per
suam præsentiã, & sic ornatus ille nihil aliud est quàm
relatio præsentialitatis Angeli per modum actionis si-
gnificata. Hanc responsionem non recipit Caieta. quia
prius est Angelum esse in loco, quàm exornare illum
sua præsentia. Et confirmatur. Quia si ornatus ille non
est nisi relatio præsentiæ ,necesse est esse aliquod fun-
damentũ illius relationis,quod nihil aliud videtur esse,
quàm Angelum esse in loco. Non enim est fundamen-
tum illius relationis, quòd Angelus sit concreatus, vt
pars & compars cum illo cœlo respectu vniuersi: quo- B
niam eiusmodi relatio quæ consurgit ex eo quòd An-
gelus sit creatus vt compars cum ipso cœlo, æqualiter
etiam respicit terram: quapropter non erit relatio præ-
sentialitatis Angeli in cœlo potius quàm in terra. Alia
solutio est quorũdam, quòd Angeli sunt in cœlo Em-
pyreo per applicationem virtutis operatiuæ,licet nun-
quàm quidquam operentur, quod existimant colligi
ex Caietano:sed omnino falluntur. Nam quanuis Ca-
ietanus dicat, Angelum esse in loco per applicationem
virtutis, etiam si non sequatur operatio tamen asserit
Caietanus,quòd potest esse & sequi operatio, quando
Angelus voluerit: at verò in cœlo Empyreo etiam si
Angelus velit,non intelligitur quid operetur. Deinde, C
si nunquàm illic operatur,non est potentia naturalis in
cœlo,vt recipiat operationem ab Angelo,aliàs esset su-
perflua talis potentia, imò etiam esset superflua appli-
catio virtutis Angelicæ. Quapropter Caietanus propo
nit duas solutiones. Prima, quòd Angeli non sunt in
cœlo Empyreo tanquàm in loco. Et cum Scriptura di-
cit,quòd sunt in cœlo,significat, quòd sunt in beatitu-
dine regni cœlorum. Sed hæc solutio nõ est bona, nam
secundùm communem sententiam Sanctorum omnes
Angeli creati sunt in cœlo Empyreo, & tamen nõ sunt
creati in beatitudine omnes: & dæmones ceciderunt
de cœlo Empyreo, & tamen non de visione beatifica, D
quàm nunquàm habuerunt. Secunda solutio Caietani
est, quòd Angeli illic operantur aliquid circa cœlum
Empyreum,quod nobis occultum est. Est alia solutio
mihi probabilior, quòd cœlum Empyreum habet ali-
quam operationẽ & actionẽ in hæc inferiora. Vnum-
quodque enim creatum est à Deo propter suam ope-
rationem, cum igitur sit illud excellentissimũ corpus,
quod omnia corpora cõtinet, necesse est quòd habeat
excellentissimam operationem, quàm explicat Diuus
Thomas infra quæst. 66. arti. 3. ad secũdum,& latiùs in
quodlib. 6. art. 19. videlicet quòd cœlum Empyreum
cùm in seipso habeat maximã stabilitatẽ,influit in hæc
inferiora perpetuitatem & stabilitatem circa motus & E
rerũ generationes,& consequenter Angeli illic existen
tes perficiunt hanc virtutem cœli,vt efficacius attingat
suum effectum,& fortasis vt attingat ad aliquem effe-
ctum specificũ,ad quẽ nõ attingeret, nisi vt instrumen
tum virtuosè perfectũ ab ipsis Angelis: sicut Sol attin-
git ad generationẽ omniũ viuentiũ etiam hominis, ad
quẽ effectũ non poterat attingere vt causa principalis
per propriã formã efficiẽs,sed attingit vt instrumẽtum
Angeli viuẽtis perfectiori vita, quã habeãt omnia infe-
riora. Ita ergo cœlũ Empyreũ habebit aliquã influẽtiã
in hæc inferiora etiã viuentia nõ propria virtute, sed in
virtute Angeli illic operãtis & perficiẽtis virtutẽ cœli.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angelus possit esse in plu ribus locis simul.

AD SECVNDVM sic proceditur. Vi- 270
detur, quòd Angelus possit esse in pluri- 1.di.17.q.
bus locis simul. Angelus enim non est mi- 3.arti.2.Et
noris virtutis, quàm anima, sed anima est 96.4.ar.1.
simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte cor.& 4.d.
corporis, vt Augustin. † dicit. Ergo Angelus potest esse 44.q6.2.
in pluribus locis simul. arti.3.q.2.
1.& po.q.
3.ar.29.1.

¶ 2 Præterea. Angelus est in corpore assumpto, † libr.6.de
& cum assumat corpus continuũ, videtur q̃ sit in qua- Tri.cap.6.
libet eius parte. Sed secundum partes eius cõsiderantur tomo.3.
diuersa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

¶ 3 Præterea. Damasc. † dicit, quod vbi Angelus lt.2.ortho.
operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in plu- fidei,ca.3.
ribus locis,vt patet de Angelo subuertente Sodomam. Et libro.1.
Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul. cap.17.

SED contra est quod Damasc. * dicit, quòd An- lib.2.ca.3.
geli dum sunt in cœlo, non sunt in terra. circa med.

RESPONDEO dicendũ, q̃ Angelus est virtu-
tis & essentiæ finitæ. Diuina autẽ virtus & essentia infi-
nita est,& est vniuersalis causa omniũ,& ideo sua virtu-
te omnia contingit, & non solum in pluribus locis est,
sed vbique: virtus autẽ Angeli,quia finita est, nõ se ex-
tendit ad omnia, sed ad aliquid vnum determinatum.
Oportet enim quicquid cõparatur ad vnam virtutẽ, vt
vnum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur vniuer-
sum ens comparatur, vt vnum aliquid ad vniuersalem
Dei virtutem, ita & aliquod particulare ens cõparatur
vt aliquid vnum ad Angeli virtutem. Vnde cùm Ange
lus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locũ,
sequitur quòd non sit vbique,nec in pluribus locis,sed
in vno loco tantum. Circa hoc tamen aliqui decepti
sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non
valentes cogitauerunt indiuisibilitatem Angeli ad mo
dum indiuisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quòd
Angelus nõ posset esse nisi in loco punctali. Sed mani-
festè decepti sunt. Nam punctũ est indiuisibile habens
situm,sed Angelus est indiuisibile extra genus quanti-
tatis & situs existens. Vnde non est necesse quòd deter
minetur ei vnus locus indiuisibilis secũdum situ,sed vel
diuisibilis vel indiuisibilis,vel maior vel minor, secun-
dùm quod voluntariè applicat suam virtutẽ ad corpus
maius,vel minus. Et sic totum corpus cui per suam vir-
tutem applicatur, correspondet ei vt vnus locus. Nec
tamen oportet quòd si aliquis Angelus mouet cœlum,
quòd sit vbique. Primò quidẽ,quia non applicatur vir-
tus eius nisi ad id quod primò ab ipso mouetur. Vna
autẽ pars cœli est in qua primò est motus, scilicet pars
Orientis. Vnde etiã Philosophus in 8. Physic. * virtu- lib.8.text.
tem motoris cœlorũ attribuit parti Orientis. Secundò, 84.tom.2.
quia non ponitur à Philosophis, q̃ vna substantia sepa
rata moueat omnes orbes immediatè: vnde non opor-
tet quòd sit vbique. Sic igitur patet quòd esse in loco,
diuersimodè cõuenit corpori & Angelo & Deo. Nam
corpus est in loco circunscriptiuè, quia commensura-
tur loco. Angelus autem non circunscriptiuè, cùm nõ
commensuretur loco,sed diffinitiuè: quia ita est in vno
loco, quòd non in alio. Deus autem neque circunscri-
ptiuè,neque diffinitiuè,quia est vbique.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta, quia totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur vt vnus locus eius, licet sit continuum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Angelus non est vbique nec in pluribus locis, sed in vno tantum.

Ratio primi membri est. Quia Angelus est virtutis & essentiæ finitæ, ergo non est vbique. Probatur consequentia. Quia vt diximus Angelus est in loco per applicationē propriæ virtutis. Ratio secūdi & tertij membri ea est, & fundatur in quadā maxima, scilicet quidquid comparatur ad vnam virtutem, necesse est comparari vt vnum aliquid ad ipsam. Hinc est, quod sicut vniuersum ens comparatur vt vnum aliquid ad vniuersalem Dei virtutem, ita & aliquod particulare ens comparetur vt aliquid vnum ad virtutē Angeli. Vnde rursus probatur, quòd si virtus Angeli est finita & determinata, etiam locus vnus & determinatus debeat comparari ad ipsum.

Secunda conclusio. Non necesse est, quòd determinetur Angelo vnus locus indiuisibilis secundum situm, sed vel diuisibilis, vel indiuisibilis, vel maior, vel minor, secundum quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus.

Tertia conclusio. Esse in loco diuerso modo competit corpori, Angelo & Deo, scilicet corpori circunscriptiuè, Angelo diffinitiuè, Deo vero neque circunscriptiuè, neque diffinitiuè, sed est vbique.

COMMENTARIVM.

Dvbium primum est circa primam conclusionē, An sit vera & ratio eius bona? & videtur quod non. Primò Angelus potest operari, vel applicare virtutem operandi ad duas partes extremas huius aulæ non applicando virtutem suam in medio, ergo tunc erit in duobus locis distinctis. Antecedens probatur. Quia potest simul operari in tota hac aula, ergo cū suā voluntate se applicet ad operationē circa singulas partes, poterit non operari in medio. Consequētia probatur. Quia vtraque pars aulæ est distinctus locus ab altera. Vtraque enim contingitur distincto contactu Angeli, saltim numerica distinctione. Et propter maiorem vim argumenti, ponamus quòd operationes sint distinctæ specie. Tunc enim illæ duæ partes non videntur habere rationem vnius loci. ¶ Arguitur secundò & suppono quod receptissimum est, Angelos & quālibet ipsorū Hierarchiam esse in numero ita maximo, vt vere innumerabilis dicatur à nobis, iuxta illud Daniel. 7. Millia millium &c. Tunc est argumentum, Dicimus Angelos infimos posse se extendere ad certum quendam locum applicando & extendendo virtutem operatiuam quantum possunt: neq; credendum est q spatium non protendatur saltem vsque ad viginti milliaria, ergo supremus Angelus poterit extendere virtutem operandi ad totū vniuersum. Probatur consequentia. Quia non minor, imo maior videtur esse proportio perfectionis supremi Angeli respectu minimi, quam distantiæ totius vniuersi ad distātiam viginti milliarū. Eò vel maxime quod Angelus quilibet differt specie à quolibet Angelo etiam eiusdem Hierarchiæ. ¶ Tertiò, Deus potest creare vnū Angelum cuius virtus operatiua potest se extendere ad totam machinam Mundi, ergo ratio D.Tho. quæ fundatur in eo q virtus Angeli est finita, nihil valet. Antecedēs probatur. Nam Angelus supremus modò de facto potest applicare suam virtutem operatiuā ad viginti milliaria, vel decem milliaria, vel habentem aliquam proportionem, ergo potest Deus vnum Angelum creare cuius virtus in eadem proportione vel maiore se habeat ad supremum Angelum qui modò creatus est, tunc enim ille poterit esse in toto vniuerso. Confirmatur. Quia totū vniuersum magnitudo quædam est finita, ergo nō est necessaria virtus infinita ad operandum in toto vniuerso simul. ¶ Quartò contra aliud fundamentū rationis D.Tho. vbi ait q quidquid cōparatur ad vnā virtutem oportet vt vnum aliud cōparari ad ipsam. Arguitur sic. Ex hoc principio non infertur q tota machina corporea non posit cōparari vt vnum aliquid & sub vna ratione ad Angelum saltim supremū. Confirmatur. Quia vniuersum ens nō solum dicit corpoream machinā mūdi, sed etiā includit Angelos vt partes potissimas vniuersi, & hoc pacto fortassis bene concludit, quòd vniuersum ens comparatur ad vniuersalem Dei virtutem: sed inde non colligitur demōstratiuè, q tota machina corporea non possit esse vnus locus alicuius excellentis Angeli, qui sit causa vniuersalis subordinata Deo. ¶ Quintò, Virtus agens à proposito & voluntariè, siue sit finita, siue infinita, non est determinata ad vnum: sed potius se habet ad oppositum, vt docet Arist. 10. lib. Meta. ergo virtus Angeli agentis à proposito non est determinata ad vnum. ¶ Sextò. Omnis locus, in quo potest esse Angelus, comparatur ad vnam virtutem illius, & tamē nō comparatur vt aliquid vnum, ergo falsa est maxima. Probatur minor. Quia omnes illi loci non habent rationem vnius loci respectu virtutis angeli: aliàs posset esse simul in omnibus illis, atque adeò in toto vniuerso.

Pro solutione nota primò, quòd quanuis in vno homine plures artes inueniantur operatiuæ ad extra, tamen in angelo non inuenitur, nisi vna virtus operatiua ad extra. Ratio huius est simplicitas ipsius angeli, vnde prouenit, vt ea quæ in inferioribus multiplicantur, in simplicioribus adunentur. Item quia respectu corporū est specialis difficultas in hominibus ad imprimēdam formā in materia distincta, etiā si sit eadē forma secundum se eiusdem rationis. Cæterum ipsis angelis nō est specialis difficultas ad inferendam formā, siue quemlibet effectum circa vnam materiam, quàm circa aliam, dummodo ipsa materia sit capax huiusmodi effectus. Nota secundò, q quanuis in Deo non sit nisi vnica & simplicissima virtus operatiua ad extra, tamen propter suam infinitatē plurimū distat à virtute creaturæ. Primò, quia est actiua omnium rerum, deinde quòd semper attingit omnia quæ sunt actualiter intuendo & cōseruando omnem rationē essendi in ipso vniuerso. Præterea est causa totius vnitatis & distinctionis rerum omniū. At verò virtus creaturæ etiā supremi angeli sicut est virtus substantiæ, cuius esse est limitatum, ita ipsa multipliciter limitatur. Non enim potest esse causa omnium rerū, neque vnius effectus secūdum omnē rationem essendi, neque oportet, quòd semper adsit, vt conseruet effectū iam productū. Nec etiam est causa per se distinctionis omnium rerum, nec virtus eius absq; termino potest extendi ad operandum in quantocunque corpore. Nota tertio, quod aduertit Caiet. hic, quòd D. Tho. hoc loco non definit quid fieri possit de potentia Dei absoluta, sed solum quid rerum ordo postulet circa locum Angeli, qui etiam est pars vniuersi. Nota denique q locus Angeli potest esse, vel adæquatus virtuti angelicæ ad quem se potest extēdere totaliter intendendo totam suam virtutem, vel potest esse inadæquatus, quādo Angelus pro libito suo applicat virtutē operatiuam ad locū minorē, ad quem se potest extendere virtus operatiua. Quærimus ergo, an Angelus possit esse simul in duobus locis adæquatis sibi. Sicut si v.g. quæramus, An Petrus possit esse in duobus locis sibi æqualibus. Item quærimus an possit Angelus in duobus locis in adæquatis quantumlibet distantibus simul existere, vt si v.g. sit locus Angeli adæquatus viginti milliaria, an possit Angelus existere in cœlo in decem milliaribus, & in terra in alijs decem.

Sit prima conclusio. Angelus de facto & secundum legem ordinariam mundo conuenientē non est aut esse potest in toto mundo. Probatur primo ex ratione D.Tho. quæ quidem non est demonstratio ostendens, quod etiā supra ordinem vniuersi fieri non possit, vt vnus Angelus sit vbiq; neque ad hoc proposi tum assumpsit illā propositionem q Deus est infinitæ essentiæ & virtutis, & Angelus vtroque modo finitus. Sed supponit D.Tho. quod totum vniuersum ordinatur ad ostendendam vniuersalem Dei virtutem qui est ens infinitum. Vnde oportet totum vniuersum esse ita ordinatum, vt excederet sua magnitudine virtutē operāndi cuiuscūq; Angeli, & soli Deo reseruaretur, quòd esset in toto vniuerso, reliquis vero spiritibus limitaretur locus finitus. Huic doctrinæ consonat sanctorum dicta & scripturæ testimonia Isai. 66. Cœlum mihi sedes est, & terra scabellum pedum meorum. Per quam metaphorā datur nobis intelligi, quòd Deus solus est vbique, attingens à fine vsque ad finem, & q non diffinitur loco eius magnitudo, quemadmodum sedēs excedit sedile. Ieremiæ 23. Cœlū & terrā ego impleo. Vide quæ dicta sunt supra quæst. 8. de existētia Dei in rebus.

Secunda conclusio. Non potest Angelus esse simul in duobus locis sibi adæquatis. Probatur primò. Quia pari ratione posset esse in tribus, & per consequens in omni loco. Secundò probatur. Quia implicat contradictionē, quòd Angelus sit in vno loco sibi adæquato, ad quem virtus Angeli se potest extendere tanquàm ad maximum quod sic, & quòd simul extendatur ad alium locum, imò hæc ratio probat, quòd nō solum in duobus locis adæquatis non potest esse Angelus, sed q postquàm fuerit in vno loco sibi adæquato, nō potest esse in alio adæquato quantumlibet minimo.

Tertia conclusio. Angelus bene potest esse in duobus locis inadæquatis, seu partialibus, dummodò ambo loca non excedant quantitatem loci adæquati, & dummodò nō distent ab inuicē maiori distantia quàm possit comprehendi sub quātitate loci adæquati. Probatur. Quia in voluntate Angeli positum est, intra circulum suæ actiuitatis applicare suam virtutē, ad quam velit partē. Aduertendum est tamen, q tūc simpliciter loquendo, Angelus est in vno loco, quia illæ partes respectu angelicæ virtutis habent se per modū vnius loci, eo quòd ab eadem virtute Angeli hic & nūc continentur. Sicut baculus qui pro medietate est in aqua, & pro altera parte in aëre, simpliciter loquendo est in vno loco, quanuis ipsæ superficies aëris & aquæ sint duæ realiter distinctæ, quia hæc distinctio est multū materialis respectu vnitatis loci, quia ambæ simul habent rationē vnius mensuræ continentis & mēsurantis locatum: ita in loco Angeli consideranda est vnitas vicuersa, ex eo quòd Angelus vnica virtute & operatione cōtinet illas duas partes spatij, quæ sunt intra circulū suæ actiuitatis.

Quarta conclusio. Non potest Angelus in duobus locis partialibus quantumlibet minimis existere, si ab inuicē distant extra sphæram suę actiuitatis. Probatur. Quia aliàs Angelus posset esse simul in cœlo & in terra, dummodo in cœlo & in terra non occuparet maius spatiū, quàm q respondet quantitati sphæræ suæ actiuitatis. Item sequitur, q Angelus nō opus haberet moueri localiter, vt operaretur in terra. Probatur. Quia nō opus haberet relinquere terminū à quo. Et deniq; probatur. Quia illa duo loca partialia non possent habere rationē vnius loci, quia nō possent contineri intra locū adæquatū, si Angelus tunc vellet extendere virtutē suā ad locum sibi adæquatum. Ex hac conclusione sequitur falsum esse, quod asserit Scotus in 2. dist. 2. q. 6. Putat enim ille, quòd Angelus posit ad quamlibet distantiam suam operatiuam virtutem extēdere, dummodò tantum minuat de operatione secundum latitudinem, quantum vult extendere secundum longitudinem.

AD primum argumentum respondetur ex tertia & quarta conclusione. Ad confirmationem dico, quòd Caietanus hic non admittit, q simul operetur Angelus duos effectus distinctos specie, vel numero. Et ratio est, quia operatio angeli ex parte virtutis agentis vna est realiter & vnius speciei. Et est valde probabilis eius sententia; sicut enim Aristot. dixit, quòd non possumus simul plura intelligere, scilicet, per modum plurium, ita verificatur, quòd nec plura possumus operari per modum plurium: quanuis ipsi partiales effectus possint differre specie secundum materiales considerationes: non autem possunt differre specie, quatenus ab Angelo hic & nunc fiunt. ¶ Ad secundum respondetur, quòd vniuersa mundi machina ita disposita est ab ipso Deo, quòd nulla creatura angelica possit amplecti contactu suæ virtutis totum mundum corporeum: quoniam huius possessio soli Deo reseruata est. Vnde dicendum est, quòd multis partibus est maior proportio machinæ huius mundi respectu loci adæquati minimi Angeli, quàm proportio maximi Angeli, respectu minimi quantum ad virtutem operandi. Nec obstat, quòd supponitur in argumento Angelos esse ferè in infinito numero, quia etiam ipsa magnitudo vniuersi dicitur à nobis incomprehensibilis, vt etiam hac in parte verificetur illud Baruc. 3. O Israel quàm magna est domus Dei, quàm ingens locus possessionis eius. ¶ Ad tertium respondetur, quòd probat tertiū notabile. Non enim negamus, quòd possit Deus creare vnū Angelum de nouo tam excellentis virtutis, vt naturaliter possit operari in toto Vniuerso, quanuis non secundùm omnem rationem operandi secundum quam Deus operatur. Sed tunc deficeret iste ordo per quem modo de facto soli Deo reseruatur, q vbique sit, & vbique simul operetur. Ad confirmationē dicitur, q de potētia absoluta Dei totū hoc corporeum vniuersum finita virtus Angeli potest continere, & in eo existere, sed de facto non decet vt in toto mundo existat Angelus, quia mundus factus est, vt Dei vniuersalem virtutem repræsentaret, & propter hoc non decet. ¶ Ad quartum respondetur, q sensus

Universidad de Deusto
Biblioteca

illius maximæ iste est, quòd scilicet, eo modo quo est A vna virtus operantis, necesse est vt ea quæ ad ipsam cõparantur secundùm aliquam rationem, vt vnum comparentur. v. g. ad potentiam visiuam comparantur albedo & nigredo, & reliqui colores in se specie differentes, secundùm vero quod visus est potentia vnitatem specificam habens, necesse erit vt albedo & nigredo comparentur ad visum sicut vnum specie in ratione obiecti visibilis. Si autem albedo & nigredo comparentur ad visum vt actualiter videntem, tunc sicut visio est vna singularis & etiam ex obiecto singulari; ita hoc singulare obiectum, scilicet, hæc albedo & hæc nigredo habent rationem vnius singularis in ratione visibilis. Similiter in ratione effectus, si aliqua comparentur ad B vnam virtutẽ causæ, necesse est habere vnitatẽ effectus proportionabiliter respectu vnitatis causæ & virtutis eius. v. g. si Sol vnica illuminatione singulari liquefacit ceram, & indurat lutum, tunc liquefactio & exsiccatio sunt vnus effectus singularis respectu illuminationis Solis, quia Sol vnica illuminatione sub eadem ratione operandi exsiccat lutũ & liquefacit ceram, quamuis inueniantur illic duo partiales effectus differentes specie. Hæc enim differentia materialiter se habet respectu agentis naturalis. Sic ergo in proposito, quia totũ vniuersum etiã corporeum cõparatur ad virtutẽ Dei sicut ad vnam virtutem vniuersalem, oportet vt cõparetur C vt vnum aliquid respectu illius. Est enim vna ratio loci in toto vniuerso respectu Dei existentis in mundo: at vero quia virtus Angeli est ita vna de facto, quòd non est vniuersalis in operando in toto mundo, ita totum vniuersum non potest habere rationem vnius loci respectu virtutis Angelicæ. Ad confirmationem dicitur, quòd nomine vniuersi intellexit D. Tho. in præsenti, illud vniuersum quod potest habere rationem loci respectu spiritus, & hoc cõstat esse mũdum corporeum. ¶ Ad quintum respondetur, quòd omnem virtutem esse determinatam ad vnum, nusquam dixit D. Tho. sed solùm ait, quòd quidquid comparatur ad vnã virtu- D tem, necesse est vt comparetur vt vnum. Et hoc etiam verificatur in virtute agentis à proposito, respectu cuius etiam opposita si solum comparentur ad virtutem prout est potentia operatiua, habent rationem vnius. v. g. loqui, vel non loqui respectu liberi arbitrij habent rationem vnius, quia vtrumque potest habere rationem boni respectu alterius finis: at verò si agens cõsideretur quatenus virtus eius est in actu secũdo, optimè verificatur maxima, quoniam obiectum siue effectus illius actionis comparantur ad ipsam virtutem vt vnum determinatum ab ipso agẽte ex electione. ¶ Ad E sextum respondetur, quòd omnis locus in quo Angelus potest esse figillatim comparatur ad illius virtutẽ per modum vnius. Est enim vna ratio specifica, propter quam quilibet locus potest contineri & contingi ab Angelo. Cæterum si omnia hæc loca collectiuè considerentur respectu virtutis Angelicæ, non comparantur reuera per modum vnius, quia non est potestas in Angelo, vt simul existat in omnibus simul. Et hæc de hoc dubio.

DVbitatur secundò circa secundam conclusionẽ, An possit Angelus esse in loco indiuisibili. Et videtur quòd nõ. Primo, quia videtur implicare cõtradictionem, quòd sit locus, & sit indiuisibilis. Antecedens probatur. Quia aliàs anima posset esse locus Angeli & Dei, quatenus Deus, vel Angelus operantur aliquid circa ipsam, & essent in illa tanquam in loco. ¶ Secundò. Angelus dicitur esse in loco per applicationem virtutis ad operandum ibidem cum velit; sed non potest operari in puncto lineæ, ergo neque esse in illo tanquam in loco indiuisibili, quia punctus non videtur esse capax alicuius accidentis spiritualis aut corporalis. ¶ Respondetur quòd difficile est nostra imaginatione percipere, quomodo Angelus operetur ad extra in vno præcisè puncto, nihilominus quia punctus est initium lineæ, & etiam medium & finis, & rursus ipsa linea est initium superficiei, & superficies corporis mathematici habentis trinam dimensionem, & Angelus potest operari in toto illo corpore, dicimus etiam quòd in terminis illius posse operari, videtur nobis probabile. ¶ Ad primum argumentum concedo antecedens, si loquamur de loco rerum corporalium, non si loquamur de loco spiritualis rei. ¶ Ad secũdum respondetur, quòd Angelus potest per modum operationis custodire lineam, ne transeat. v. g. pestis per illius terminos, & aliquid simile quod nobis occultũ est; & sic etiã punctum suo contactu potest cõtinere. Cæterum quando Deus dicitur esse in Angelo aut in anima, non est consuetum apud Theologos dicere, quod sit in illis tanquam in loco, eò q nomine loci semper intelligunt aliquid corporale, etiam si sit indiuisibile.

DVbitatur tertiò circa tertiam cõclusionem, An sit vera? Et videtur quòd non. Corpus est in loco non solum circunscriptiuè, sed etiam definitiuè, ergo diuisio existendi in loco non est bona. Antecedens probatur. Quia corpus ita definitur in vno loco quòd non potest esse simul in alio, ergo est definitiuè in loco. ¶ Secundò. Corpus Christi est in sacramento altaris, & tamen non est ibi circũscriptiuè neq; definitiuè, ergo diuisio mala. Antecedens probatur. Quia corpus Christi non commensuratur cum quanti tate ipsius sacramenti; item ex modo existendi ibidem non repugnat corpori Christi q sit alibi, imò de facto est in cœlo & in plurimis hostijs, ergo non est illic definitiuè. ¶ Tertiò. Deus est in toto mundo definitiuè, ergo falsa est tertia cõclusio. Probatur antecedens. Quia extra mundum nihil est, ergo Deus non est alibi quàm in mundo, ac per consequens definitiuè est in mundo. ¶ Quartò. Quando Angelus est in loco sibi inadæquato, non est illic circunscriptiuè vt patet, neq; definitiuè, ergo. Antecedens probatur. Quia ex modo existendi in tali loco non repugnat Angelo simul esse in alio, vt v. g. si velit existere simul in alio loco sibi inadæquato.

Ad hoc dubium respondetur, quòd tota hæc difficultas pendet ex cognitione terminorum. Vnde notandum est, quòd si esse in loco circunscriptiuè & definitiuè considerentur secundùm etymologiam verborum, idem videntur esse: & ita loquitur Magister Sententiarũ in 1. dist. 37. cap. 1. sed nihilominus vsu Scholasticorum receptum est, quòd sit differentia inter existere in loco definitiuè & circũscriptiuè, ita sanè quòd esse in loco circunscriptiuè cõueniat corporibus quatenus mediante quantitate circummensurantur ipsi loco: esse autem in loco definitiuè nihil aliud sit quàm quòd ex modo existendi in aliquo loco repugnet simul esse alibi. Et in hac significatione etiam corpora sunt in loco definitiuè, & non solum circunscriptiuè, Angeli verò sunt in loco tantum definitiuè. Sed

Sed Gabriel in 2. distin. 2. q. 2. ait, quòd esse definitiuè A est esse totum in toto & totum in qualibet parte, & ita anima nostra est in corpore definitiuè. Sed hæc definitio non est bona, quia ex ea sequitur, quòd corpus Christi esset definitiuè in sacramento, & quòd Deus esset definitiuè in toto mundo, quia est totus in toto & totus in qualibet parte. Melius ergo definitur à nobis quid sit esse definitiuè in loco. ¶ Vnde ad primum argumentum respondetur, quòd illa diuisio vt sit bona, debet accipi illud membrũ definitiuè cum exclusione alterius membri, scilicet, circunscriptiuè. Sicut Aristot. in prædicamento de qualitate diuidit dispositionem, in dispositionem & habitum, & nihilominus omnis habitus est dispositio. ¶ Ad secundum dicitur, quòd cor- B pus Christi non est in sacramento tãquam in loco, sed alio modo mirabili per transubstantiationem factam substantiæ panis in corpus Christi. Nihilominus eo modo, quo est illic corpus Christi non est definitiuè, quia ratio existendi illic non coarctat ipsum, vt non possit esse alibi vbi fiat transubstantiatio. ¶ Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quòd quamuis Deus non sit alibi extra mundum, vt explicatur quæst. 8. Nihilominus, quia ex modo existẽdi Dei in toto mundo non ei repugnat quòd sit alibi. v. g. Si crearet alium mundum, propter eandem rationem esset in illo, propter quam est in isto, scilicet, quia est causa totius entis. ¶ Ad quartum respondetur, quòd quan- C do Angelus se constituit in loco sibi inadæquato est illic definitiuè inadæquatè & partialiter. Et ratio est. Quia ex modo existendi illic repugnat Angelo, quòd sit alibi tanquàm in loco adæquato. Quòd si potest simul esse alibi, hoc erit tanquàm in loco inadæquato & partiali cum isto. Quemadmodum quando Angelus existit in loco sibi adæquato, existit etiam totus in multis partibus eiusdem loci, quarum singulæ partialiter definiunt cõtactum Angeli, & omnes simul definiunt totaliter contactum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm plures Angeli possint esse simul in eodem loco.

371 17. q. 1. Et 1. ar. 2. ad ar.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco: quia replent locum. Sed Angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, vt non sit vacuum: vt patet per Philosophum in 4. Physic. † Ergo plures Angeli possunt esse in vno loco.

4. Physi. 51. & 52. 2.

¶ 2 Præterea. Plus differt angelus & corpus, quàm duo angeli. Sed angelus & corpus sunt simul in eodem loco: quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibili corpore: vt probatur in 4. Physicor. † Ergo multò magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

4. Phys. 51. 2. 4. 6. 6. Procul 3. epist. ad Rie

¶ 3 Præterea. Anima est in qualibet parte corporis, secundùm Aug. † sed dæmones licet nõ illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus. Et sic anima & dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcunque aliæ spirituales substantiæ.

SED contra, duæ animæ non sunt in eodẽ corpore. Ergo pari ratione, neque duo angeli in eodem loco.

RESPONDEO dicendũ, q duo angeli nõ sunt A simul in eodẽ loco. Et ratio huius est: quia impossibile est q duæ causæ cõpletæ sint immediatæ vnius & eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum. Vna enim est forma proxima vnius rei, & vnũ est proximũ mouẽs: licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiã de pluribus trahẽtibus nauẽ. Quia nullus eorũ est perfectus motor: cùm virtus vniuscuiusque sit insufficiens ad mouendũ. Sed omnes simul sunt in loco vnius motoris, inquantũ omnes virtutes eorum aggregantur ad vnum motum faciendũ. Vnde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc, q virtus eius immediatè contingit locũ per modũ cõtinentis perfecti, vt dictum B est *: non potest esse nisi vnus angelus in vno loco. Q. præced. artic. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd plures angelos esse in vno loco, non impeditur propter implctionem loci, sed propter aliam causam, vt dictum est †. In cor. arti.

AD secundum dicendum, q angelus & corpus nõ eodem modo sunt in loco. Vnde ratio non sequitur.

AD tertium dicendum, quod nec etiam dæmon & anima comparantur ad corpus secundùm eandem habitudinem causæ, cùm anima sit forma, non autem dæmon. Vnde ratio non sequitur.

SVMMA ARTICVLI.

C *Conclusio est. Duo Angeli non sunt simul in eodem loco.*

COMMENTARIVM.

NOta circa conclusionem, quòd Gregorius de Arimino in 2. dist. 2. q. 3. artic. 2. proponit eandem quæstionem, & per duas conclusiones respondet. Prima est, quòd supernaturaliter plures Angeli possunt esse in eodem loco. Et probatur primò, quia Lucæ 2. habetur, quòd apparuit multitudo Angelorum psallentium, &c. Et nõ videtur, quòd illi Angeli essent in distinctis locis. Et confirmatur. Nam Lucæ 8. dicitur, quòd erat legio dæmonũ in quoddã homine. Item probat, Quia in inferno sunt plures animæ in eo- D dem loco, scilicet, quæ sunt æqualis demeriti, ergo plures Angeli possunt esse in eodem loco. Et denique nulla est repugnantia, quòd duo corpora supernaturaliter sint in eodem loco: nam corpora beatorum glorificata pertransibunt cœlos absque illorum diuisione, & Christus natus est de virgine Maria, & resurrexit à sepulchro clauso, ergo id nõ repugnat esse. Addit tamẽ Gregorius, quòd quidam inter quos est D. Tho. negant, quòd Deus possit hoc facere, sed certè D. Thomas non dicit hoc, quia loquitur ipse naturaliter, & eius ratio procedit naturaliter loquendo. Secunda cõclusio Gregorij est, quòd etiam naturaliter loquendo probabile E est, quòd plures Angeli possint esse in eodem loco. Probat, quia nulla repugnantia est, quòd existente Gabriele in hac aula, Michael veniat ad illam. ¶ Pro solutione huius dubij nota, quòd dupliciter possumus loqui de Angelis, vno modo secundum id quod possunt facere ex virtute naturali absolutè loquendo, alio modo secundùm id quod decet illos facere ex viribus naturæ.

Sit prima conclusio. Angeli bene instituti non possunt esse in eodem loco naturaliter, & secundùm legem decentem statum illorum. Probatur. Quia sæpè legimus in Scriptura, vnũ Angelum tantũ mitti ad magnos effectus patrãdos. v. g. Isa. 37. Angelus Domini

Universidad de Deusto
Biblioteca

percusit viros 185000. Præterea ipse Arist. scrutator naturæ lib. 12. Meta. tex. 43. & 44. singulis cœlorum orbibus singulas intelligentias motrices designat. Deinde probatur ratione D.Thom. Quia Angelus bene institutus nihil facit superflue, ergo si vnus sufficit ad applicãdam virtutem actiuam ad quemlibet effectum in hoc loco, superfluit alius. Et si aliquis obijciat, quòd duo homines bene instituti pro suo libero arbitrio volunt concurrere ad eundem effectum, ergo etiam Angeli concurrere possunt. Respondetur, quòd non est eadem ratio, quia homo naturaliter est animal sociabile, & non sufficit sibi solus, quin potius maximè delectatur ex societate, sed Angelus solus sibi sufficit, & ideo non est eadem ratio.

Secunda conclusio. Dæmones in eodẽ loco & possunt esse, & sunt sæpenumero. Hæc non aliter probatur quàm ex ipsa ratione D.Tho. propterea enim asserit Angelos non esse in eodem loco, non quia ipsorum naturæ repugnet, sed quia esset confusio operationis, ut vero in Angelis malis non est inconueniens asserere, q̃ in multis inordinatè operantur & confusè, ergo sunt in eodẽ loco. v. g. cũ aliquis homo vexatur à pluribus dæmonibus, omnes sunt in illo corpore. Istæ duæ conclusiones fuerunt sententiæ Magistri Cano.

Sed tamen sit tertia conclusio ex nostra sententia. Si ita res habet, quòd ratio existendi in loco ipsi Angelo non est actualis operatio propriè dicta circa ipsum locum, sed solum applicatio virtutis & cõtactus ad ipsum locum, nulla videtur repugnantia esse, quominus Angeli plures possint esse in eodem loco. Probatur. Tunc enim nullus effectus est, qui possit dependere à duabus causis totalibus, quæ videtur esse tota repugnantia, quã D.Tho. insinuat in articulo. Nec valet respõdere, quòd superfluum est duos Angelos applicare virtutem suam ad eundem locum, si non possunt simul operari, & si quilibet illorum potest facere eandem operationem. Ad hoc enim potest obijci, quòd contingit duos Angelos assistere vni personæ, alter tanquam personæ particulari, alter tanquam personæ publicæ, & per consequens non erit superfluum, quòd vterque applicet virtutem suam ad locum, vbi homo ille existit, vt operetur quando opus fuerit. Si verò ratio existendi in loco ipsi Angelo sit operatio propriè dicta circa locũ, tunc tota difficultas pendet ex illa maxima, an eadem operatio numero possit dependere à duabus causis proximis & totalibus. Etenim in effectibus naturalibus & Physicis hoc non potest verificari: semper enim inuenimus, quòd illæ duæ causæ, vel se habẽt per modum vnius quantum ad substantiam effectus, vel quantum ad modum ipsius, vel etiam quantum ad modum applicandi virtutem causandi. v. g. duo homines cõueniunt simul ad trahendam nauim quorum vterque poterat trahere, tunc ambo simul trahunt nauim, aut velocius quam vterque posset; aut si non velocius trahunt, ideo est quia vterque per liberum arbitrium non applicat virtutem suam, sed partem virtutis, ac propterea iam non sunt duæ causæ totales sed partiales. Cæterum si quis dicat, quòd duo Angeli sic operantur circa eundẽ locum, q̃ alter eorũ operatur vt causa artificialis superior alterius non videtur esse repugnantia aliqua. Nam inter homines ita contingit, quod artifex concurrit directiue ad eundem effectum, ad quem concurrit inferior. Similiter non videtur esse repugnantia si vterque Angelus faciat distinctam operationem circa eundem locum, sicut omnes Angeli sunt distincti specie. Nihilominus huiusmodi prædictæ rationes non destruunt rationem D.Tho. quæ fundatur in hoc, quòd Angelus superior altero potest eandem operationem exercere circa locum, quam exercet inferior, ac per consequens concursus inferioris erit superfluus circa locum ipsum. Et hæc de ista quæstione.

QVÆSTIO LIII.
De Motu locali Angelorum.

CONSEQVENTER considerandum est de motu locali Angelorum.
Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm Angelus possit moueri localiter.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus nõ possit moueri localiter. Vt enim probat Philosophus in 6. Physic. † nullum impartibile mouetur: quia dum aliquid est in termino à quo, non mouetur, nec etiã dum est in termino ad quẽ, sed tunc mutatum est. Vnde relinquitur, quod omne quod mouetur, dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quẽ. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus nõ potest moueri localiter.

¶ 2 Præterea. Motus est actus imperfecti, vt dicitur in 3. Physic. * Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non mouetur localiter.

¶ 3 Præterea. Motus nõ est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non mouentur.

SED contra, eiusdem rationis est angelum beatum moueri, & animam beatam moueri. Sed necesse est dicere animam beatã localiter moueri: cùm sit articulus fidei, quòd Christus secundùm animam descendit ad inferos. Ergo angelus beatus mouetur localiter.

RESPONDEO dicendũ, q̃ Ang. beatus potest moueri localiter. Sed sicut esse in loco æquinoce cõuenit corpori & angelo: ità etiam & moueri secũdum locum. Corpus enim est in loco inquantum continetur sub loco, seu cõmensuratur loco. Vnde oportet q̃ etiã motus corporis secundùm locum cõmensuretur loco, & sit secundùm exigentiam eius. Et inde est, q̃ secundùm continuitatem magnitudinis est continuitas motus. Et secundum prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu localis corporis, vt dicitur in 4. Physic. * Sed angelus non est in loco vt commensuratus & contentus, sed magis vt cõtinens. Vnde motus angeli in loco non oportet quòd commẽsuretur loco, nec quòd sit secundum exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco, nisi secũdum contactum virtutis, vt dictũ est *: necesse est, quòd motus angeli in loco nihil aliud sit, quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiue, & non simul: quia angelus nõ potest simul esse in pluribus locis, vt suprà dictum est †. Huiusmodi autem contactus, nõ est necessarium esse con-

Quæsted. art. 1.

esse continuos. Potest autem in huiusmodi cõtactibus continuitas quædam inueniri: quia vt dictum est *, nihil prohibet Angelo assignare locum diuisibilem per contactum suæ virtutis: sicut corpori assignatur locus diuisibilis per contactum suæ magnitudinis. Vnde sicut corpus successiuè, & non simul dimittit locum in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius: ita etiam Angelus potest dimittere successiuè locum diuisibilem in quo prius erat. Et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare. Et sic motus eius non erit continuus.

AD primum ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem, quia demonstratio Arist. procedit de indiuisibili secundùm quantitatem, cui respondet de necessitate locus indiuisibilis. Quod non potest dici de Angelo. Secundò quia demonstratio Arist. procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici, quòd aliquid mouetur dum est in termino à quo, & dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diuersorum vbi circa eandem rem, motus diceretur. Vnde in quocunque illorum vbi, esset res illa, posset dici moueri. Sed cõtinuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, vt patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quòd illud quod mouetur, non sit totaliter in altero terminorum dum mouetur, sed partim in vno, & partim in altero. Secundum ergo quòd motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristot. non procedit in proposito: sed secundùm quòd motus Angeli ponitur continuus. Sic concedi potest quòd Angelus dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem: vt tamen partialitas non referatur ab subst ãtiam Angeli, sed ad locum, quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco diuisibili, à quo incipit moueri. Sed dum est in ipso moueri, est in parte primi loci quem deserit, & in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quòd potest occupare locum diuisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationẽ magnitudinis. Vnde sequitur de corpore mobili secundùm locum, quòd sit diuisibile secundùm magnitudinem: de angelo autem, quòd virtus eius possit applicari alicui diuisibili.

AD secundum dicendum, quòd motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

AD tertium dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam: sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter mouetur, secundùm illud Hebræ. 1. Omnes sunt administratorij spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hereditatem capiunt salutis.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Angelus beatus potest moueri localiter. Hæc conclusio in sequentibus probatur & explicatur.

Secunda conclusio. Moueri secundùm locũ æquinocè conuenit corpori & Angelo. Ratio est, quia esse in loco æquinocè conuenit corpori & Angelo.

Tertia conclusio. Motus Angeli in loco, nihil aliud est quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiuè.

Ratio est. Quia Angelum esse in loco nihil aliud est, quàm virtute sua locum contingere, ergo motus secundùm locum ipsius Angeli nihil aliud erit, quàm contactus successiuus diuersorum locorum, cõ quòd Angelus non potest esse simul in pluribus locis.

Quarta conclusio. Angelus potest moueri localiter motu continuo, & motu discreto.

Ratio est. Quia motus Angeli non oportet, q̃ commensuretur loco, & quòd sit secundum exigentiam loci, eò quòd ipsum esse in loco non est commensurari loco, aut contineri à loco. Potest ergo Angelus de vno loco transire ad alium absque dependentia à medio, potest etiam locum totum simul dimittere, & toti alteri loco se applicare, & sic motus non erit continuus. Quod autem possit esse continuus probat D.Tho. quia Angelus potest dimittere successiuè locum diuisibilẽ, in quo prius erat, & successiuè intrare in alterum locum.

Quinta conclusio ad primum. Secundùm quòd motus Angeli ponitur continuus, potest cõcedi, quòd Angelus dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem, ita tamen quòd partialitas ista non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum ipsum, cuius continuitatem paulatim desinit Angelus contingere, & paulatim intrat continuitatem alterius loci adiuncti, & hoc propria virtute indiuisibili contingendo diuisibile spatium.

Vltima cõclusio colligitur ex solutione ad secundum & ad tertium. Motus Angeli non est actus existentis in potentia, sed est actus perfecti existentis in actu, nec est propter indigentiam Angeli, sed propter indigentiam alterius.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam conclusionem, An sit certa secundùm fidem? Ad hoc respõdetur, quòd certum est ex sacris literis & Sanctorum doctrina, Angelos moueri localiter & esse in loco. De qua re satis diximus quæst. præcedenti artic. 1. vbi reiecimus sententiam Durandi existimantis Angelos esse vbique, quia putabat ille, quòd ratio existendi in loco ea erat angelo, quia potest operari in loco, & quia vbique potest operari, vbique est. Vnde ipse Durandus consequenter loquens in. 1. dist. 37. q. 2. tenet, quod Angeli non mouentur localiter, quia ad hoc q̃ localiter mouerentur, necessum erat, vt aliquem locum de nouo acquirerent, quod tamen Angelo non potest competere, liquidem semper est vbique. Quòd si obijciatur ei, quòd aliquando Angeli in scriptura dicuntur mitti aut ire in aliquem locum; Respondet quod non ideo dicuntur mitti aut ire in aliquem locum, quia incipiant de nouo esse in illo, sed quia aliquem effectum de nouo efficiunt in illo loco. Quemadmodum filius Dei dicitur missus in Mũdum, descendisse de cœlis, & similiter Spiritus sanctus dicitur missus ad Apostolos pra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pter nouos effectus, aut nouum modum apparendi in mundo. Sic Angeli dicũtur mitti aut ire ad aliquẽ locũ.

Sed tamen hanc sententiam Durandi tanquam periculosam iam reiecimus, quantum ad id quod aiebat, Angelum non esse in loco determinato. Contra quod etiam facit communis sententia Theologorum quos refert Magister in illa distin. citata. Quapropter multo aliter intelligendum est filium Dei descendisse de cœlo, missum esse in mundum, & Gabrielem missum esse à Deo ad Virginem. Nam filius Dei non venit, vbi antea non erat, sed apparuit in humana natura, & secundùm illam erat, vbi antea non erat secundùm illam, sed Angelus reuerà desiuit esse in cœlo, & cœpit esse vbi antea non erat. Sicut etiam anima Christi realiter descendit ad inferos, vbi antea non erat. Vnde articulus fidei, quòd filius Dei descẽdit ad inferos secundùm animam, non est intelligendus secundùm eandem rationem metaphoræ secundùm quam dicimus, quòd filius Dei descendit de cœlo. Etenim ad inferos secundùm animam realiter descendit & fuit vbi antea non erat, cum autem incarnatus fuit, dicitur descẽdisse, quia in visceribus Virginis vniuit sibi inferiorem naturam. Cum autem ad cœlos ascendisse dicitur, iam omnino propriè & absque metaphora ascensum illum intelligimus secundùm motum localem corporis Christi. Et denique ratio quam facit D. Thom. in argumento Sed contra conuincit sententiam Durandi esse omnino falsam. Nam si anima potest moueri localiter, & acquirere locum vbi antea non erat, ergo multò magis Angelus, quia perfectior est poterit localiter moueri.

DVbitatur secundò circa eandem conclusionem, An Angelus propriè moueatur secundùm locum? Et ratio dubitandi est, quia quanuis cum D. Tho. asseramus, quòd esse in loco æquiuocè competit Angelo & corpori, tamen non repugnat, quòd nomen æquiuocum propriè dicatur de singulis æquiuocatis. v. g. Canis propriè dicitur de cane latrabili & pisce marino, & sydere cœlesti: tametsi à principio impositionis nominis habita fuit aliqua ratio ad similitudinem, quam habet pisces marinus cum cane latrabili, tamen nomen non est impositum ad significandam istã similitudinem, sed subsistãtiam pisces marini, & ita propriè est canis. Meritò ergo quærimus, an existere in loco dicatur propriè de Angelo existente in loco, & similiter, an moueri secũdùm locũ dicatur propriè de Angelo, quanuis æquiuocè dicatur de illo & de corpore.

Sit prima conclusio. Existere in loco & moueri localiter non potest dici vniuocè de Angelis & de corporibus. Probatur. Quia nulla est ratio communis existentiæ in loco & motui locali Angelorum & existentiæ in loco & motui locali conuenienti corporibus. Probatur antecedens. Quia ratio existendi in loco, quæ conuenit angelo, est operatio siue contactus virtutis; ratio autem quæ competit corporibus, est continentia passiua imò & mensuratio passiua, perfectio & conseruatio passiua quæ prouenit ab ipso loco in locatum; sed actioni & passioni nihil est commune vniuocum, ergo. Probatur secundò. Quia ex parte locati & mobilis ratio & potentia existendi in loco est quantitas respectu corporis, respectu autem Angelorum est virtus operatiua, sed virtus operatiua potius pertinet ad tertiam speciem qualitatis, ergo cum differant genere, in nullo vniuoco conueniunt.

Secunda conclusio. Probabile est, quòd existere in loco & moueri secundùm locum impropriè dicitur respectu Angelorum. Probatur. Quia sicut prata dicũtur ridere impropriè dum florent, propter similitudinem proportionalitatis ad risum hominis, quia ita se habet floriditas respectu agri sicut risus respectu hominis, vel ab effectu, quia pratum florens lætificat hominem; ita etiam videtur, quòd existere in loco & moueri secundùm locum dicitur de Angelo & de corpore impropriè, secundùm quandam proportionalitatem, quæ consistit in hoc, quòd sicut quantitas se habet respectu corporum, vt contineantur loco & possint moueri localiter, ita se habet virtus Angelica operatiua respectu Angeli, vt ipse contineat locum & moueatur localiter, & quòd eiusmodi similitudo & proportionalitas significetur quando dicimus, Angelus existit in loco & mouetur localiter.

Tertia conclusio. Mihi probabilius est, re bene inspecta, q̃ Angelus propriè est in loco, & propriè mouetur secundùm locum. Probatur. Quia Angelũ esse in loco siue moueri secundùm locũ, non significat formaliter habitudinẽ ad existere in loco & moueri localiter corporibus propriũ, sed significat formaliter realem contactum virtutis Angelicę ad locum siue permanentẽ siue successiuum, ergo quanuis à principio huiusmodi locutionis habita fuerit ratio secũdum similitudinẽ rerũ spiritualiũ ad res corporales, tũ iam dum Theologi loquimur de Angelis, & dicimus q̃ existũt in loco & mouentur localiter, nõ intẽdimus formaliter significare illã habitudinẽ, sed realem modũ existendi in loco & motus localis, qui cõpetit Angelo per contactũ propriæ virtutis ad locum. Hæc conclusio est contra Caiet. qui tenet secundam conclusionem hic. Sed nostra cõclusio multum consonat cum sententia Soti lib. 4. Physic. q. 2. artic. 2. vbi docet, q̃ angelus simpliciter est in loco & simpliciter mouetur secundùm locum, quanuis Arist. non cõcederet, q̃ mouetur motu physico, qui est actus entis in potẽtia secũdũ quod in potẽtia. Vnde & quidã Theologi meritò dicũt, q̃ Angelus mouetur localiter motu metaphysico, scilicet, quia cõsideratio eiusmodi motus magis pertinet ad metaphysicũ eò q̃ est actus perfecti.

DVbitatur tertiò circa eandem cõclusionem; An Angelus naturali virtute moueatur secundùm locum? & videtur q̃ non. Primò D. Tho. dũ quærit, an Angelus moueatur secundùm locũ, respondet, q̃ Angelus beatus potest moueri localiter, ergo satis insinuat, q̃ ratio quare mouetur secundũ locũ ea est, q̃ Angelus habet virtutẽ supernaturalem ex beatitudine, vt possit localiter moueri. Cõfirmatur ex illo ad Hebr. 1. Omnes sunt administratorij spiritus in ministeriũ missi propter eos, &c. ergo ratio propter quã Angeli mittuntur & veniunt ex fine supernaturali desumitur, ergo non habent naturalem virtutem vt moueantur secundùm locum ad aliquem finem naturalem. ¶ Secundò. Potentia naturalis Angeli debet ordinari ad aliquem finẽ naturalem iuxta naturalem ordinẽ Vniuersi: sed potẽtia motiua secundùm locũ respectu ipsius Angeli ad nullũ finẽ naturalem potest deseruire, ergo nõ est in illo. Probatur minor. Quia Angelus nunquã mouetur propter sui indigentiã, neq; etiã propter indigẽtiã naturalem aliarum rerũ, eo q̃ vniuersæ res inferiores in suis operationibus sufficiẽter adiuuantur ex motibus cœlestiũ corporũ: imò & ipse homo quod attinet ad corpus, & ad

imò & ipse homo quod attinet ad corpus, & ad omnes potentias animales, sufficienter etiã iuuatur in suis operationibus ex cœlestibus motibus. Quod vero attinet ad mentem immediatus est homo in gubernationibus suis ipsi Deo, qui solus potest immediatè continge re intellectum & voluntatem, ergo superflua est huiusmodi naturalis vitus motiua secũdùm locum respectu ipsius angeli.

Respondetur & sit prima conclusio. Consideratio motus angeli secundùm locũ potius pertinet ad Theologum, quã ad Physicum & Metaphy. Probatur. Quia nusquam Arist. neque in Philosophia, neque in Metaphysica huiusmodi motus meminit. Item argumenta facta hoc probant.

Secunda cõclusio. Multa potest angelus naturaliter operari, quæ nobis naturali discursu non possunt innotescere. Probatur. Quia omnis nostra cognitio non potest amplius eleuari ad spiritualia, quàm colligatur ex effectibus, quos experimur: sed ex effectibus quos experimur, tam in nobis quàm in rerum corporalium natura, nõ possumus comprehendere angelicã perfectionem, ergo.

Tertia conclusio. Angelus habet naturalem virtutẽ, vt possit mutare locum. Probatur. Nan in scriptura patet hoc Iob. 1. legimus, q̃ dixerit Satan, Circuiui terram & perambulaui eam: sed non est credẽdum q̃ quotiescunq; Dæmones mutant locũ, id faciant supernaturali virtute adiuti, ergo virtute sua naturali potest mutare locũ. Confirmatur ex Aug. lib. 2. de Ciuitate. c. 23. vbi inquit, tantum potest dæmon, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittitur, ergo dum mouetur localiter ad tentandum homines, non iuuatur supernaturali virtute Dei.

Quarta conclusio. Quando Angeli boni mutant locum, licet hoc faciant naturali virtute, semper tamẽ mutant locum ex obedientia speciali Dei. Prima pars patet ex præcedentibus. Nam si Angeli mali naturali virtute possunt mutare locum, dum permittuntur à Deo, multò magis possunt boni, quia gratia nõ destruit, sed perficit naturam. Secunda pars probatur ex citato testimonio ad Hebræ. 1. Omnes sunt ministratorij spiritus in ministerium missi propter eos, &c. ergo mittuntur à Deo. Item probatur ex Psal. 102. Benedicite Domino omnes Angeli eius potentes virtute, facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum eius. In quibus verbis satis significatur, quòd ex obedientia vtuntur virtute propria, vt faciant Angelorum officia. Et hoc confirmatur ex ipso nomine Angeli, quod secundùm etymologiã deriuatum est ab officio nuntiandi. Nuntius autem semper exercet officium suum ab alterius imperio. Et obseruandum est, quòd hoc nomen non à Philosophis aut Metaphysicis aut Gentilibus, sed ex scriptura accepimus, vnde didicimus spirituales substãtias Dei nuntios esse missos in ministerium propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.

AD argumenta. Respondetur ad primum, quòd propterea D. Tho. de Angelis beatis specialiter conclusionem posuit, vt significaret duo. Alterũ est, quòd motus Angelorum secundùm locum est ordinatus ad aliquem finem supernaturalem, & hoc quidem magis relucet in bonis, quàm in malis, qui dum localiter mouentur, potius intendunt auertere homines à fine supernaturali: sed hoc ipsum conuertit Deus ad aliquem finem supernaturalem, scilicet, ad exercitium bonorum, vel ad supplicium malorum. Alterum est, q̃ Angeli boni non sunt religati & inuiti detẽti in aliquo loco, sed semper habent liberam facultatem mutandi locum virtute naturali, licet id faciant semper ex Dei obedientia, cui placere desiderant. ¶ Ad secundum respondetur primò, quòd potentia illa naturalis Angeli nunquam fuit superflua, sed præuenta est à Deo & ordinata ad finem supernaturalem gratiæ. Cæterùm si natura Angelica & humana non fuissent ordinatæ ad finem istum supernaturalem, fortasis fuisset adhuc necessitas moralis, vt Angeli mutarent locum ad bonam gubernationem humanæ reipublicæ ad homines adueniendo, instigantes homines ad bonum morale eo modo quo possunt. Secundò respondetur & melius, quòd potentia naturalis Angeli ad mutandum locum non est distincta à potentia naturali existẽdi in loco & operandi in loco, sed per eandem omnino potentiam per quam existit in loco absque aliqua dependentia à loco, poterit cum voluerit mutare locum. Cum ergo potentia naturalis existendi in loco exerceatur ab Angelo propter Vniuersi pulchritudinem naturalem (vt in quæst. præcedente explicauimus) satis inde colligitur quòd non est superflua illa potentia, quanuis non exerceatur immutando locum, siquidem exercetur in alia operatione eiusdem speciei.

DVbitatur quartò circa tertiam conclusionem. An sit vera? Et arguitur primò contra illam. Angelus qui mouet cœlum nõ mouetur localiter: & tamen successiuè tangit sua virtute diuersas partes cœli, quę adinuicem sibi succedunt in eodem situ, dum cœlum mouetur circulariter, ergo quòd Angelus moueatur localiter, non consistit in eo, quòd sua virtute successiuè tangat diuersa loca. Confirmatur. Quia locus Angeli dicitur esse ipsum corpus intra quod eius virtute se applicat, vel operatur: sed dum cœlum mouetur circulariter, Angelus successiuè se applicat & operatur in diuersis partibus corporis cœlestis, & tamen nõ mouetur localiter, ergo moueri localiter nõ cõsistit in eo quod dicit quarta conclusio. ¶ Secundò. Quando dæmon est in aliquo homine arreptitio, si homo ille asportetur in aliqua nauicula, tunc ipse dæmon mouetur secundùm locum: & tamen non contingit sua virtute diuersa loca, sed ipsum corpus hominis semper excruciat, ergo. Confirmatur. Nam Angelus in corpore assumpto potest moueri localiter, & tamen in illo motu non sunt diuersi contactus diuersorum locorum, nã Angelus idem numero corpus quod assumpsit toto illo tempore propria virtute tangit, ergo.

Respondetur ad hoc dubium, quòd conclusio quarta vera est, cuius explicatio consistit in solutione argumentorum. Ad primũ dicitur, quòd Angelus qui mouet cœlum dicendus est manere in eodẽ loco. Quemadmodum columna quæ est in aqua, manet in eodem loco fixa quanuis diuersæ superficies adinuicem succedant, & ratio est quia illa diuersitas superficierum materialiter & quasi per accidens se habet ad numericã entitatem huius loci, quæ consistit in eo, quòd sit superficies in hoc situ & tali distantia à reliquis partibus Vniuersi: ita etiam imaginandum est, quod Angelus non mouetur localiter dum mouet cœlum, quanuis diuersis partibus cœli applicet suam virtutem. Et ratio est, Quia omnes illę partes succedunt in eodẽ situ respectu

Angeli,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Angeli. Et per hæc patet ad confirmationem. Quòd si A quis obijciat, quòd Angelus mutat operationem, ergo mutat locum respondetur quòd quanuis operatio Angeli prout est transiens in ipsum cœlum, diuersificetur materialiter & partialiter, tamen simpliciter loquendo vna operatio est respectu ipsius Angeli, quia est vnica applicatio virtutis ad operandum illic. ¶ Ad secundum respondetur, quòd in illo casu angelus mouetur per accidens ad motum corporis in quo operatur, vt ait D. Tho. hic. q. 51. art. 3. ad tertium, & ideo non opus est, vt ipse mutet operationem aut applicationem virtutis. Neque obstat quominus Angelus moueatur per accidens, quòd ipse non dependeat à corpore, quod dependet per se. Sufficit enim quòd voluntariè velit illic existere. Ad confirmationem dicitur, quòd ad motum per accidens Angeli sufficit, quòd corpus in quo est Angelus moueatur per se, & mutet situm respectu vniuersi, licet Angelus perseueret in vnica applicatione virtutis ad operandum in ipso corpore. ¶ Dubium quod insinuat Caietanus in solutione ad. 1. commodius disputabimus in articulo sequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angelus transeat per medium?

273 1.d. 37. q. 4. art. 2. Et quol. 1. q. 3 artic. 2. Et vir. q. 1. ar. 13, 14.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem, quàm maiorem. Locus autem æqualis Angeli, qui est indiuisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd numeret pũcta infinita suo motu. Quod est impossibile.

¶ 2 Præterea. Angelus est simplicioris substãtiæ, D quàm anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de vno extremo in aliud, non pertranseundo medium. Possum enim cogitare Galliam, & postea Syriam, nihil cogitãdo de Italia, quæ est in medio. Ergo multò magis Angelus potest de vno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED contra, si Angelus mouetur de vno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non mouetur: sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens mouebatur. Sed non mouebatur dum erat in termino à quo. Mouebatur ergo dũ erat in medio. Et ita oportet q̃ pertranseat medium. E

RESPONDEO dicendum, q̃ sicut supra dictũ Art. præce. est *, motus localis Angeli potest esse continuus, & nõ continuus. Si ergo sit continuus, non potest Angelus moueri de vno extremo in alterum quin transeat per Lib. 5. tex. 22. & li. 6. ex tex. 77. medium: quia vt dicitur in. 6. Physic. * medium est in quod prius venit, quod continuè mutatur, quã in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris & posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris & posterioris in magnitudine, vt dicitur in. 4. Physic. * Si au- Li. 4. Physi. tex. 99. to. mo. 4. tem motus Angeli nõ sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media: siue accipiantur loca diuisibilia, siue indiuisibilia. Et de indiuisibilibus manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se inuicem sine medio, vt in. 6. Physic. * probatur. L. 4. 2 prio. per. com. De locis autem diuisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non mouetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motũ corporis non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod mouetur, non sit in alio & alio loco. Quia si in vno & eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur q̃ ibi quiesceret: cùm nihil aliud sit quiescere quàm in loco eodem esse nunc & prius. Cùm igitur inter primum B nunc & vltimum temporis mensurantis motum sint infinita nunc, oportet quòd inter primum locũ à quo incipit moueri, & vltimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim vnum corpus vnius palmi, & sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est, quòd locus primus à quo incipit motus, est vnius palmi, & locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem, quòd quando incipit moueri, paulatim deserit primum palmum, & subintrat secundum. Secundum ergo quòd diuiditur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media: quia C quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium vnius loci: & punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus eiusdem. Vnde, cùm magnitudo sit diuisibilis in infinitum, & puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine: sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum nõ consumit, nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita & in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcunq; moueatur motu non continuo, sequitur q̃ vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita. Quod est impossibile. Sic igitur secundùm quòd motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet, moueri de extremo in extremum, & non per medium, potest conuenire Angelo, sed non corpori: quia corpus mensuratur, & continetur sub loco. Vnde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia Angeli nõ est subdita loco vt contenta, sed est superior eo vt continens. Vnde in potestate eius est applicare se loco, prout vult vel per medium vel sine medio.

AD primum ergo dicendum, quòd locus Angeli non accipitur ei æqualis secundùm magnitudinem, sed secundùm contactum virtutis. Et sic locus Angeli potest esse diuisibilis, & non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam diuisibilia sunt infinita, vt dictum est *. Sed consumuntur per continuitatem motus, vt patet ex prædictis.

AD secundum dicendum, quòd Angelus dum mouetur localiter, applicatur eius essentia diuersis locis: quæ autẽ essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

AD tertium dicendum, quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moueri, sed terminus. Vnde oportet quòd moueri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non

non continuo mutatum esse est pars, sicut vnitas est pars numeri. Vnde successio diuersorum locorum etiã sine medio constituit talem motum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Si motus Angeli sit continuus nõ potest moueri de vno extremo in aliud, quin transeat per medium.

Ratio est. Quia quod continuè mutatur, prius venit ad medium quàm ad vltimum, vt ait Aristo. 6. Physic. tex. 40. & 41. & 42. ordo autem prioris & posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris & posterioris in magnitudine, vt ait Arist. 4. Physi. text. 99. ergo sicut in ipsa magnitudine semper est medium inter extrema, necesse est etiam, quod in motu continuo designetur pars motus media. B

Secunda conclusio. Si motus Angeli non sit continuus, necesse est quòd Angelus transeat de aliquo extremo in aliud non transiens per medium.

Hanc probat D. Tho. ex comparatione ad motum continuum, de quo demonstrat necessarium esse vt habeat infinitas partes in potentia, vt possit ipsum mobile pertransire loca media, quæ sunt etiam infinita in potentia. Hinc sumitur argumentum eiusmodi. Omnes partes motus non continui siue discreti sunt numeratæ C in actu, ergo mobile quod mouetur motu non continuo non pertransit omnia media spatij. Probatur consequentia. Quia aliàs ipsum mobile numeraret media infinita duabus vel tribus suis partibus finitis, quod est impossibile. Secũda ratio est, qua probat D. Tho. quare possit Angelus moueri de extremo ad extremũ non transiens per medium. Quia (inquit) substantia Angeli non est subdita loco, aut commensurata aut contenta ab illo, sed est superior, ita vt voluntariè contineat Angelus ipsum locum, vnde in eius potestate est applicare se loco prout vult, vel per mediũ, vel sine medio, ergo.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa illud quod præsupponitur in prima conclusione, scilicet, Angelum moueri localiter motu cõtinuo. Vtrùm motus Angeli quo per se, & non per accidens mouetur localiter, possit esse continuus? nam de motu per accidens non potest esse dubitatio, cum reuera sit motus corporis per se in quo existens Angelus per accidens mouetur.

Pro parte negatiua arguitur primò ex D. Tho. in. 1. dist. 37. q. 4. art. 1. ad. 1. vbi expresè tenet oppositam sententiam. ¶ Secundò. Quia diuersæ operationes Angeli non possunt esse continuæ, v. g. duæ volitiones, duæ intellectiones, quoniam quælibet est tota simul distincta ab altera: sed Angelum moueri localiter nihil aliud est, quàm diuersas operationes in diuersis locis exercere, ergo non potest motus localis Angeli esse continuus. Minor probatur. Quia motus localis Angeli secundùm D. Tho. nihil est aliud quàm diuersi contactus locorum successiui: sed diuersi contactus idem videntur esse atque diuersæ operationes, ergo. ¶ Tertiò. Continuitas quæ est in motu desumitur ex continuitate spatij & quantitate mobilis: sed ex parte Angeli nulla est quantitas, rursus motus Angeli non dependet ab spatio, ergo motus per se ipsius Angeli non habet vnde sit continuus. Patet consequentia. Quia continuitas spatij per accidens se habet respectu motus Angeli qui per se competit illi.

A Conclusio est. Angelus potest per se moueri secundùm locum motu continuo. Probatur. Quia Angelus per se & continuè successiuè potest applicare virtutem operandi ad diuersas partes loci continuas, ergo motus eius erit continuus. Probatur consequentia. Quia sicut Angelum esse per se in loco nihil aliud est, quàm virtute propria contingere locum, ita motus per se Angeli secundùm locum continuus nihil aliud erit quàm continuatio eiusdem contactus successiuè ad diuersas partes spatij.

Ad argumenta respondetur. Ad primum dicitur, q̃ fortasis D. Thom. in hoc loco retractauit sententiam quam tenuit in. 1. sent. Respondetur secundò, quòd fortasis loquebatur ibi de motu Angeli in quantum consideratur ex parte Angeli, ex qua parte motus secundùm locum magis competit Angelo discretus quàm continuus, eò quòd per diuersas operationes se applicat ad diuersa loca independenter à quantitate loci & spatij: at vero in hoc art. absolutè & non solum vt procedit ab Angelo talis motus, ait angelum posse moueri motu continuo, quanuis ratio continuitatis consurgat ex quantitate spatij, circa quod angelus successiuè operatur. Ex quo sequitur, quòd angelo secundùm se considerato magis proprius est motus discretus quàm continuus: atque ita quanuis concedenda sit hæc propositio, angelus per se mouetur motu locali, tamen hæc propositio, angelus per se mouetur motu locali continuo, distinguenda est. Nam si ratio perfectitatis applicetur ad continuitatem motus, falsa est; quia non prouenit ab aliquo intrinseco ipsius angeli continuitas ipsa motus. Si autem applicetur ad motum localem vt motus localis, vera est propositio. Hæc autem, angelus per se mouetur motu locali discreto, non est distinguenda, quia ab intrinseco aliquo conuenit angelo & quòd possit moueri motu locali & discreto. ¶ Ad secundum concedo maiorem, si fiat sermo de operationibus immanentibus. Sed negatur minor, si loquamur de operationibus totalibus circa ipsum spatium: non enim vt supradictum est, necesse est vt angelus continuè moueatur, quòd operationes sint ita distinctæ circa partes spatij vt non sint partes vnius operationis circa totum spatium continui. Imò vero etiam si angelus exerceat operationes distinctas specie in aliquo spatio continuo, nõ ideo motus ille Angeli localis non erit continuus. Ratio est, quia continuitas & vnitas motus localis angeli non desumitur nisi ex applicatione virtutis ad operandum successiuè in spatio continuo, non autem variatur ex diuersitate operationis transeuntis huiusmodi vnitas motus localis. Vnde si dum angelus mouetur localiter applicando virtutem successiuè per omnes partes spatij, in vna parte producat lucem, in alia calorem, in alia vero frigiditatem, erit vnus & continuus ipse motus localis, quanuis sint distinctæ alterationes secundũ diuersas partes loci. ¶ Ad tertiũ quod postulat, in quo consistat continuitas motus angelici, Respondetur, q̃ quemadmodum ad continuitatem motus localis corporum non sufficit continuitas spatij, sed requiritur cõtinuitas mobilis & temporis ita etiam ad continuitatẽ motus angelici non sufficit continuitas spatij, sed insuper requiritur, non quidem continuitas mobilis, quoniam Angelus est indiuisibilis, & incommensurabilis spatio, sed requiritur continuitas temporis mensurantis applicationem virtutis angelicæ ad locum secundum

diuersas

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuersas partes loci, ad quas succesiuè se se applicat Angelus: imò vero continuitas totius spatij secundùm se non requiritur ad continuitatem motus angelici, vt si v.g. Angelus sit in aliquo loco sibi adæquato, vel in adæquato, & velit acquirere alium locum distantem ne que immediatum priori loco, & hoc faciat paulatim & succesiuè relinquendo priorem locum, & acquirendo alterum locum, tunc ille motus continuus est, eò quòd non potest esse discretus, quia ad motum discretum requirebatur, quòd totum locum priorem simul relinqueret, & totum alterum locum simul intraret, ergo nō requiritur continuitas spatij secundùm se ad continuitatem motus Angelici, siquidem illa duo loca secundùm se non sunt immediata & continua, quamuis respectu motus Angelici quodammodo continuentur. Rursus viceuersa non sufficit continuitas totius spatij vt motus Angeli dicatur continuus, vt si v.g. Angelus existens in loco sibi adæquato velit acquirere alterum locum adæquatum immediatum illi priori, & hoc faciat relinquendo simul totum locum priorem & acquirendo simul totum locum alterū, ille motus erit discretus; quia Angelus non transit per medium. Si enim transisset, oportebat illum extitisse prius in medietate secundi loci & prioris loci simul; sed non ita fuit, quin potius in vno instanti fuit in priori loco, & in alio instanti fuit in secundo loco. Neque mouebatur in priori instanti neque in secundo, sed motus ille discretus consumatur in ambobus locis & instantibus secundùm rationem & ordinem prioris & posterioris. Sed de hac re amplius dicemus in articulo sequenti.

DVbitatur secundò circa secundam conclusionē. An sit possibile, quòd Angelus transeat de extremo in extremum non transiens per mediū? Et videtur quòd non. Primò. Angelus non potest transire de tempore præterito ad futurum nisi transeat per præsens, ergo neque ab vno loco in alium, nisi transeat per locum medium. ¶ Secundò. Quia ex opposita sententia sequitur, quòd etiam corpus possit transire de extremo ad extremum, non transiens per mediū. Probatur sequela. Nam si Angelus qui transit, deferat secū lapidem, tunc lapis simul cum Angelo transiret de extremo ad extremum, & non per medium. ¶ Tertiò. Ordo præfixus à superiori agente videtur esse necessarius cuicunque agenti inferiori, quando habet actionem circa talia ordinata: sed ordo partium vniuersi, circa quem attenditur distantia situalis, est præfixus à Deo cuilibet virtuti creatæ: ergo quando Angelus mouet se per talia corpora, non potest absque tali ordine de vno in aliud se transferre. Confirmatur. Quia aliàs nulla distantia quantalibet impediret actionem Angeli, quòminus posset operari in aliquo loco inadæquato sibi, etiā si simul operaretur in aliquo alio loco inadæquato distantissimo. Probatur sequela propter ipsam rationem secundæ conclusionis D. Tho. Non enim pendet Angelus ab illa distantia, sed est absolutus à legibus distantiæ situalis. ¶ Quartò. Ex Hieronymo dicente in sermone de Assumptione B. Virginis, quòd Christus in cœlesti curia occurrit B. Virgini ascendenti in cœlum, ergo iam anima B. Virginis transibat per medium. Et in historia D. Martini legitur, quòd Angeli occurrerunt illius animæ ascendenti in cœlum, ergo etiam Angeli mouentur motu continuo. Hæc duo postrema argumenta sunt Scoti in. 2. senten. distin. 2. quæst. vlt. art. vlt. qui tenet partem negatiuam, quē sequitur Gregorius distin. 6. & alij quam plurimi.

At sententiam D. Thom. sequitur Durand. in 1. distinctione. 37. quæstione. 2. Marsil. in. 2. quæst. 7. & ratio non potest melior afferri, quàm ea quæ ponitur à D. Tho. in art. Sed explicatur ampliùs hæc ratio. Nam ex oppositā sententia sequitur, quòd Angelus nullatenus moueri possit motu discreto. Probatur sequela. Nānus moueri possit motu discreto & per medium, necesse erat, si moueatur motu discreto & per medium, necesse erat, vt numeraret infinita loca media, quòd est impossibile, ergo. Probatur antecedēs. Nam si motus discretus hoc differt à continuo, quòd in continuo ante quodlibet mutatum esse præcedit moueri, & aliud mutatum esse, ita vt non detur primum mutatum esse: at verò si in discreto datur primum mutatum esse, benè colligitur, si illud mutatum esse præcesit moueri per medium, esse impossibile quòd mediante vno mutato esse infinita media pertransierit per quæ trapsit Angelus, quoniam illa sunt infinita in potentia. Confirmatur & explicatur hæc ratio exemplo. Nam sicut se habet quantitas continua ad quantitatem discretam, ita se habet motus continuus ad motum discretum: sed est impossibile, vnitati quæ est principium & pars & prima mensura indiuisibilis discretæ quantitatis numerentur partes quantitatis continuæ, quę sunt infinitæ in potētia, ergo impossibile est similiter, quòd vno mutato esse, quod est indiuisibile & pars ipsius motus discreti, numerentur omnes partes spatij per quas transit: dicendum est ergo, quòd quando Angelus mouetur motu discreto non potest per medium pertransire. Cæterùm quando Angelus mouetur motu continuo non pertransit omnia media aliquo indiuisibili, sed ipso motu continuo, qui est etiam infinitus in potentia. Et tunc pars motus respondet parti spatij. Verbi gratia, medietas medietati, tertia tertiæ, & sic de singulis partibus proportionalibus. Atque in hunc modum est intelligenda ratio Diui Thomæ in articulo. Præterea probatur hæc sententia. Angelus non pendet à loco neque à conditionibus loci, sed per suam voluntatem se applicat ipsi loco; ergo postquam fuerit applicatus vni loco etiam sibi adæquato, poterit simul totum illum deserere, & alteri loco sibi adæquato applicare virtutem suam, siue locus ille sit immediatus priori loco, siue quantumlibet distans. Item arguitur ad hominem. Nā aucores oppositæ sententiæ asserunt motum Angeli fieri posse in instanti, sed impossibile siue inintelligibile videtur, quòd Angelus in vno instanti descendat de cœlo ad terram, & omnia loca media pertransierit: quia iam tunc in vno instanti simul esset in loco maiori quā sit locus adæquatus ipsius Angeli.

AD primum argumentū respondetur, nego consequentiam, & ratio differentiæ est, quia tempus habet rationem mensuræ respectu eius cuius dicitur esse tempus; vnde res illa dependet à tempore. Sed locus Angeli non habet rationem mensuræ respectu illius, & ita non est eadem ratio. Secundò dicitur, quòd si loquamur de tempore nostro quod est per se primo mensura primi mobilis, Angelus non est in tempore, neque operatio eius tempore mensuratur, quia non est subiecta motui primi mobilis: si autem loquamur de tempore Angelico mensurante non quidem esse ipsius Angeli, quod mensuratur æuo, sed libe-
ras operationes Angelorū, tunc non est inconueniens, quòd

quòd Angelus operetur in tempore discreto, ita vt postea quam habuit vnam operationem liberam, cesset ab omni operatione libera, & postea iterum operetur, & sic non transeat per tempus medium. ¶ Ad secūdum negatur sequela. Ad probationem dicitur, quòd in tali casu nos non asserimus Angelum posse moueri motu discreto, sed moueri motu continuo per accidēs ad motū corporis assumpti, vel in quo Angelus existit. ¶ Ad tertium, quod est Scoti, respondet Caiet. negando minorem, quia talis ordo non est prefixus Angelo & eius virtuti motiuæ inquantum motiua est in motu discontinuo. Et ratio est, quia ex parte sui, quoniam est immaterialis, absoluta est à legibus distantię situalis à qua dependet corpus mobile, & ita potest transire Angelus de extremo ad extremum quantum est ex parte sua sine medio. Rursus neque etiam ex parte effectus necessariò alligatur virtus Angelica ad illum ordinem, quoniam nos ponimus effectus discontinuos, cum Angelus dicitur moueri motu discreto: quando autem mouetur motu continuo, concedimus, quòd effectus tendet à distantia media & situali. ¶ Ad confirmationem, quam nos fecimus, respondetur negando sequelam. Quia non est eadem ratio, quòd si Angelus dum omnino relinquit vnum locum totaliter, possit se collocare in alio loco distantissimo: quòd etiam dum relinquit locum ex parte & non totaliter, possit se collocare in altero loco simul distantissimo quamuis inadæquato. Et ratio differentiæ est, quam insinuat Caiet. in hoc articulo, scilicet, quòd dum virtus Angeli omnino est absoluta ab aliquo loco & se retraxerit, manet etiam absoluta omnino à legibus distantiæ, neq; oportebit ipsum Angelum operari vel applicare virtutem ad medium & spatium, sed poterit se applicare vbicunque voluerit & consistere in quocunque loco. Cæterùm quando Angelus est in aliquo loco etiam inadæquato, non poterit simul esse in alio loco etiam inadæquato, si distat extra sphæram suæ actiuitatis, & hoc non propter rationem distantiæ, id est, propter dependentiam Angeli ab spatio medij, sed propter impossibilitatem existēdi simul in duobus locis, quoniam loca illa non possunt contineri intra locum adæquatum ipsius Angeli. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd secundùm probabiliorē sententiam & magis piam B. Virgo assumpta est in corpore & anima in cœlum, atque ita Angeli comitantes ipsam mouebantur motu continuo. Nihilominus in alijs Sanctorum animabus legimus, quòd portatæ sunt ab Angelis in cœlum, siue motu continuo siue discreto. Et quidem si motu continuo ascendunt Sanctorum animæ in cœlum, hoc videtur fieri, vt sit confusio Angelis malis & existētibus in aere ex gloria trāseuntis animæ.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm motus Angeli sit in instanti.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd motus Angeli sit in instāti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, & mobile minus resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus Angeli mouentis scipsum improportionabiliter excedit virtutem mouentem aliquod corpus. Proportio autē velocitatum est secundùm minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus mouetur in tempore, Angelus mouetur in instanti.

¶ 2 Præterea. Motus Angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis: sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, vt illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid successiuè, sicut calefit successiuè: tum quia radius non prius pertingit ad propinquum, quàm ad remotū. Ergo multò magis motus Angeli est in instāti.

¶ 3 Præterea. Si angelus mouetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in vltimo instanti illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediatè præcedēti, qui accipitur vt terminus à quo, aut partim in vno & partim in alio. Si autem partim in vno & partim in alio, sequitur quòd sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino à quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc & prius, vt dictum est †. Et sic sequitur, quòd non moueatur nisi vltimo instanti temporis. † Art. præce.

SED contra, In omni mutatione est prius & posterius. Sed prius & posterius motus numeratur secūdùm tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cùm in eo sit prius & posterius.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cùm angelus mouetur de vno loco ad aliū in toto tempore præcedenti, angelus est in termino à quo, in vltimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tēpus & terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis, est tempus medium. Vnde dicunt, quòd non est dare vltimum nunc in quo fuit in termino à quo: sicut in illuminatione, & in generatione substantiali ignis non est dare vltimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub priuatione formæ ignis. Sed est dare vltimum tempus, ita quòd in vltimo illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio & generatio substantialis dicuntur motus instantanei. Sed hoc non habet locū in proposito, quod sic ostēditur. De ratione enim quietis est, quòd quiescens non aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, & in primo & in medio & in vltimo. Sed de ratione motus est, quòd id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile se habet in alia & alia dispositione. Vnde oportet quòd in vltimo nunc habeat formam, quam prius non habebat. Et sic patet, quòd quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Vnde non est possibile, vt aliquid in toto tēpore præcedente quiescat in vno termino: & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moueri in toto aliquo tempore non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui. Sicut generatio est terminus alterationis materiæ: & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autē localis angeli non est terminus alicuius

alterius

Universidad de Deusto
Biblioteca

alterius motus continui, sed est per seipsum à nullo alio motu dependens. Vnde impossibile est dicere, quòd in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc, in quo vltimò fuit in loco præcedenti. Vbi autē sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris, & posterioris in motu. Vnde relinquitur quòd motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore si sit motus eius cōtinuus, in non continuo autem si motus sit non continuus. Vtroque enim modo contingit esse motum angeli, vt dictum est †. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, vt dicitur in 4. Physic *. Sed istud tempus, siue sit tempus continum siue non, non est idē cum tempore quod mensurat motum cæli: & quo mēsurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli. Motus enim Angeli non dependet ex motu cœli.

Art. 1. huius quæst. Li. 4. Phys. tex. 99. tomo. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum: cùm non sit eiusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile: non quidem propter proportionem mouentis & mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motus Angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, secundum determinationem suæ voluntatis.

AD secundum dicendum, quòd illuminatio est terminus motus, & est alteratio, non motus localis: vt intelligatur lumen moueri prius ad propinquum, quàm ad remotum. Motus autem Angeli est localis, & nō est terminus motus. Vnde non est simile.

AD tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum. Et sic Angelus in vno instanti potest esse in vno loco, & in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autē tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti vltimum nunc variatur per infinita loca, vt prius expositum est *. Est tamē partim in vno locorum continuorum, & partim in alio: non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, & ad partem secundi, vt etiam supra dictum est †.

Artil præc.

† Art. 1. huius quæst.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Non est possibile, vt aliquid toto tempore præcedenti quiescat in vno termino, & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino.

Ratio est. Quia in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem loco, ergo etiam in vltimo instanti illius temporis erit in eodem. Probatur antecedens. Quia de ratione quietis est, quòd quiescens non aliter se habeat nunc & prius.

Secunda conclusio. Possibile est in motu, quòd mobile in toto tempore præcedenti non sit in certo termino, & in vltimo instanti illius temporis mensurantis motum, sit in illo termino.

Ratio est. Quia de ratione motus est, quòd id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius, ergo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia & alia dispositione, ac per consequens in vltimo instanti erit in aliquo termino, in quo antea non fuerit.

Tertia cōclusio. Motus Angeli nullo modo potest esse in instanti, sed necesse est quòd sit in tempore.

Hanc cōclusionem probat D. Tho. ex prima. Nam si impossibile est, quòd in toto tempore præcedenti sit Angelus in aliquo loco & in vltimo nunc illius temporis sit in alio loco, ergo oportet assignare nunc in quo vltimo fuit in loco præcedenti. Tunc est argumentum. Vbi sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, ergo motus Angeli est in tēpore: si quidem fuerit motus continuus, erit in tempore continuo, si autem discretus erit in tempore discreto.

Quarta conclusio. Tempus quod mensurat motum Angeli non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli.

Ratio est. Quia tempus quod per se primo mensurat motum cœli non mensurat ea, quæ non habent suam mutabilitatem excepto motu cœli: sed motus Angeli non dependet à motu cœli, ergo.

Quinta conclusio. Si tempus motus Angeli non sit continuum, non habet proportionem ad tempus quod mensurat motum rerum corruptibilium; si verò sit continuum, erit proportionabile, non propter proportionem mouentis & mobilis, sed propter proportionem magnitudinū, in quibus est motus Angeli. Hinc sequitur, quòd velocitas motus Angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, sed secundùm determinationem suæ voluntatis.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam conclusionem. An sit possibile, quòd aliquid in toto tempore præcedenti. v. g. in tota hora præcedenti quiescat in vno termino, & in vltimo instanti illius horæ sit in alio termino. Nam D. Tho. negat esse possibile. Arguitur pro parte affirmatiua. ¶ Primò, nā quies & motus eodem modo mensurantur tempore eò quòd quies est priuatio motus in eo quod aptum est moueri; sed est possibile, quòd aliquid in tota hora præcedente moueatur, & in vltimo instanti non moueatur, ergo etiam est possibile, quòd in tota hora præcedenti quiescat, & in vltimo instanti non quiescat, ac per consequens sit in alio loco, quàm fuerat in tota hora præcedēti, quod est contra conclusionem. ¶ Secundò arguitur ex Scoto in. 2. dist. 2. q. 11. vbi ponit aliquas instantias contra primam conclusionem. Est prima instantia. Nam contingit in transubstantiatione panis in corpus Christi, quòd panis in totò tempore præcedenti quiescat, & in vltimo instanti illius temporis non sit in eodem, vbi antea erat, ergo. Et possumus nos confirmare hanc instantiam alia simili. Nam in corruptione naturali cuiusliber substantiæ contingit, quòd forma corrupti toto tempore præcedenti quiescat in materia, & in vltimo instanti illius temporis, quod est primum instans rei genitæ, iam non est in materia, vel quia defiuit esse, vel quia est alibi vt anima rationalis. Secunda instantia est de aere subito illuminato, qui toto tēpore præcedente quietus sub tenebris, & in vltimo instanti illius temporis iam est sub luce. Neque valet respondere sicut respondet D. Tho. quòd illuminatio est terminus motus localis corporis luminosi, tum quia hoc est per accidens, tum etiam, quia potest Deus, imo vero agens naturale per naturalem generationem potest producere corpus luminosum præsens aeri, qui tempore præcedenti quiescebat sub tenebris: tum denique, quia ex ista responsione non euaditur difficultas argumenti, nam reuera aer toto tempore præcedenti quiescebat, quia motus alterius corporis luminosi non destruit quietem aeris, qui tamen in vltimo instanti aliter se habet, ergo. ¶ Arguitur tertiò ex Scoto. Nam ex sententia D. Thom. sequitur, quòd si Angelus semel in aliquo tempore quieuit nunquam deinceps poterit moueri. Probatur sequela. Nam vel incipiet deinceps moueri in aliquo vltimo instanti illius temporis, & hoc non admittit D. Thom. vel in alio instanti immediato vel mediato: non mediato, quia iam toto tempore medio quieuisset, & tunc est idem inconueniēs quod prius: neque immediato, quia nullum instans est immediatum alteri. Quòd si dicatur, quòd Angelus incœpit moueri in instanti immediato temporis discreti, replicat Scotus, & quærit quidnam de nostro tempore respondeat illi instanti, an vltimum instans horæ? an vero tempus immediatè sequēs? an aliquod instans mediatum? cum ergo non possit signari aliud nisi tempus immediatè sequens (nam instantia iam exclusimus) planè colligitur, quòd Angelus quiescens non potest incipere moueri instantaneè. ¶ Quartò contra rationem conclusionis, & probo, q̄ non in quolibet nunc temporis mensurantis quietem quiescens eodem modo se habeat tunc & prius. Est argumentum. Si mobile moueatur per vnam horam, & quiescat per aliam horam immediatam, tunc sic, in instanti initiatiuo secundæ horæ mobile non quiescit, nec enim est in eodem in quo prius erat, & tamen per totam horam sequentem quiescit, ergo non in quolibet nunc illius horæ eodem modo se habet sicut prius. Minor patet ex casu posito, maior ostenditur. Quia illud instans est idem numero quòd terminat motum, ergo tunc verum est dicere, nunc mobile est in termino in quo antea non erat, vt ipse D. Tho. in. 2. conclusione asserit, ergo falsum est quòd in quolibet nunc temporis mēsurantis quietē quiescens est in eodē loco.

PRO decisione huius difficultatis nota primò cū Caietano, quòd sensus tituli huius artic. potest esse triplex. Primus, de simplici acquisitione loci, scilicet, vtrum Angelus in instanti acquirat locū? & hic sensus non est ad propositum. Patet enim q̄ Angelus potest in vnico instanti applicare suam virtutem ad locū, si prius nusquàm fuisset. Alter sensus potest esse de successione loci, seu acquisitione succedente existentiæ, siue mansioni Angeli in alio loco, & hoc dupliciter. Primò, vt quæstio sit de mensura transitus de vno loco in alium, scilicet, de mensura desitionis seu derelictionis prioris loci & acquisitione posterioris, an possit esse vnum instans illa mensura. Hæc quæstio (dicit Caiet.) euidentem habere solutionem. Quoniam constat partem affirmatiuam esse veram, quia in eodem instanti in quo primò verificatur, quòd Angelus est in termino ad quē, verificatur primò, q̄ desinit esse in termino à quo. Et ita dicit q̄ soluuntur plurima argumenta Gregorij citata à Capreolo in. 2. dist. 6. quia putabat ille, q̄

A D. Tho. opinaretur, q̄ Angelus in vno instanti desinit esse in termino à quo, & in alio incipit esse in termino ad quem, quod nunquàm D. Tho. asseruit. Tertius est, de mensura propria acquisitionis termini ad quem, & de mensura propria existentiæ Angeli in termino à quo, scilicet, vtrùm hæ duæ mensuræ se habeant vt instans & instans, an verò vt tempus & aliud tempus, vel vt instans & tempus? Et est quæstio, quam D. Tho. hic intendit dissoluere. ¶ Nota secundò, quòd motus & quies in rebus corporalibus in hoc conueniunt, quòd neutrum potest esse perse primò in instanti, sed debet esse necessariò in tempore. Nihilominus tam motus quàm quies dicuntur esse in quolibet instanti intrinseco tempori mensuranti motum vel quietem, quatenus illud instans est continuatiuum partium temporis mēsurantis motum vel quietem, & ita dicimus, quod nūc est dies, nunc est annus. Cæterùm etiam cōueniunt motus & quies in modo incipiendi & desinēdi: sicut enim incipit motus per vltimum non esse, scilicet nunc non est motus, & immediatè post hoc erit motus, ita incipit quies, quatenus nunc non est quies, & immediatè post hoc erit quies. Similiter motus desinit per primum non esse, scilicet, nunc nō est motus, & immediatè ante hoc erat motus. Ita etiam desinit corpus quiescere, quatenus nunc non quiescit, & immediatè ante hoc quiescebat. Ex hac conuenientia sequitur, quòd instans mediū inter quietem & motum, nulla ratione est intrinsecum quieti, vel motui: quia in illo nec est quies, neque motus, sed desinit esse quies, & incipit esse motus, & vice versa, non autem est continuatiuum instans inter motum & quietem. ¶ Nota tertiò. Quòd nihilominus est differentia inter motum & quietem, quam D. Tho. ponit in articulo, scilicet, quòd in quolibet nunc temporis mensurantis quietem ipsum quiescens est in eodem loco, scilicet in primo instanti, in quo incipit quiescere, quanuis nōdum quiescat, est in eodem termino, in quo est in toto tempore quietis, & multò magis in quolibet instanti medio illius temporis, imò etiam in vltimo instanti illius temporis, in quo desinit esse quies, ita vt reuera iam non sit quies. Nihilominus ipsum quiescens, quod quiescebat tempore præcedenti, manet adhuc in eodem termino, in quo erat quando quiescebat. Et ita intelligēdus est D. Tho. quando dicit, quòd quiescens est in eodem loco in vltimo instanti temporis mensurantis quietem. Cæterùm in motu è contrario contingit, quod neque in primo instanti, neque in medio, neque in vltimo temporis mensurantis motum erit mobile in eodem loco, sed semper inuenietur in alio & alio loco. Quanuis enim in primo instanti quando incipit motus, sit mobile in eodem loco, in quo antea erat, tamen est in alio loco, quàm erit in toto tempore durationis motus. Sic enim intelligitur D. Tho. comparare hæc instantia ad tempus ipsum mensurans motum, vel ad tempus mensurans quietem. Ratio huius differētiæ colligitur ex quidditate propria motus & quietis. Cū enim de ratione quietis sit vniformitas, & quod quiescens non aliter se habeat nunc & prius. Hinc colligitur, quòd etiam in primo instanti illius tēporis mensurantis quietem, debet esse in eodem, in quo immediatè post hoc erit quiescens, alioquin non inciperet quies in illo instanti primo, si esset varietas immediatè post hoc. Et similiter in vltimo instanti in quo desinit esse quies, debet esse mobile in eodem termino, in quo

Universidad de Deusto
Biblioteca

immediatè ante hoc erat, quia tunc nondum est motus, & immediatè post hoc erit motus: at vero cum de ratione motus sit, quòd mobile aliter & aliter se habeat nunc & prius, necesse est & rectè colligitur, quòd in quolibet instanti temporis mensurantis motum mobile sit in alio & in alio termino, & aliter se habeat nūc & prius. Et in instanti quidem terminatiuo motus mobile aliter se habet quàm prius. Bene verum est, quòd in instanti initiatiuo motus absolutè loquendo, non se habet mobile aliter quàm prius, sed tamen vt dictum est in præcedentibus, illud instans initiatiuum non refertur ad tempus seu motum præteritum, sed ad immediatè futurum: imo per accidens est ad rationem motus, q̄ præcesserit tempus, vel motus: quoniā cœlum incœpit esse per primum sui esse, & motus cœli absq; alio præuio tempore incœpit esse per vltimum non esse, cò q̄ res successiuæ, quarum esse non est totum simul, non possunt incipere per primum sui esse, sed per vltimum non esse. Itaque cum dicitur in diffinitione motus vel quietis, quòd mobile eodem modo se habet nunc & prius, vel aliter se habet nūc & prius, illud nunc & prius intelligenda sunt de duobus instantibus temporis mēsurantis motum vel quietem. Vnde sensus est, q̄ quando mobile āliquod quiescit, signatis duobus instantibus temporis mensurantis quietem, in illis mobile se habet eodem modo nunc & prius, & quando aliquod mobile mouetur signatis duobus instantibus tēporis mensurantis motum, est verum dicere, mobile aliter se habere nunc & prius.

His suppositis, ad dubium propositum dicitur, quòd prima conclusio D. Tho. quæ asserit esse impossibilè, quòd aliquid toto tempore præcedenti quiescat & sit in vno termino, & quòd in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino, est verissima. Quæ satis abundè poterat demōstrari ex motu rerum corporalium, quia aliàs daretur motus in instanti, & daretur mutatum esse quod non præcederet aliquod moueri, quod negat Arist. 6. Physic. text. 59. An vero ex hac propositione rectè colligatur, motum Angeli non posse fieri in instanti, sicut colligit Diuus Thomas circa tertiam conclusionem huius articuli, examinandum erit infra.

AD argumenta. Ad primum concedo primam consequentiam & nego secundam: itaque dicimus, quòd in vltimo instanti quietis terminatiuo, non est quies, sicut nec in vltimo instanti terminatiuo motus est motus; inde tamen non licet colligere, quòd in illo vltimo instanti mobile sit in alio termino quàm prius fuerat, quia tunc definit esse quies, & incipit motus, si forte motus subsequatur. ¶ Ad secundum vbi adducuntur plures instantiæ ex Scoto respondetur, Ad primam instantiam dicitur, quòd in illo instanti, in quo incipit esse corpus Christi in sacramento, desinit esse panis. Sed D. Tho. intelligitur quando id, quod quieuerat tempore præcedenti, manet. Panis vero in illo instanti non manet nec ibi nec alibi. Ad secundam respondetur pari ratione, quòd forma substātialis, quæ corrumpitur per accidens ad corruptionem suppositi in instanti terminatiuo, non manet alicubi. Quod si obijcias, animam rationalem non corrumpi corrupto homine. Respōdetur, quòd anima rationalis in instanti corruptionis licet non sit in corpore informando ipsum, forte est in ipso tanquam in loco à quo immediatè exiuit, itaq; anima rationalis in illo instanti terminatiuo temporis mensurantis quietem animæ in corpore, est in eodem loco, vbi antea fuerat, quamuis non eodem modo. Sed si dubitetur de hoc quod est per informationem & non de hoc quod est esse in loco, an anima rationalis toto tempore præcedenti quieuerit informando corpus, & in vltimo instanti non quieuerit informando; Respōdetur cum D. Tho. in solutione ad. 2. quòd desitio animæ rationalis quoad informationem est terminus alicuius motus continui. Vnde non verè dicitur, quòd toto tēpore immediatè præcedenti quieuerit, sed potius alterabatur materia vt reijceret animā rationalem à se, & aliam formā admitteret. Sed ad has omnes instantias melius respondetur cum Caietano, qui curiosè satis & subtiliter explicat mentem D. Tho. Cum quo primò notandum est, quòd controuersia quam vult in præsentia D. Tho. definire ea est, An hæc propositio sit possibilis, aliquod mobile quiescit toto tempore præcedenti, id est, in qualibet parte temporis præcedentis, & in vltimo instanti est in altero termino. Non est autem sensus D. Tho. quem aliqui imaginantur, scilicet quòd hæc propositio non est possibilis, q̄ aliquod mobile in aliquo tempore præcedēti quiescit, id est, in qualibet parte & in quolibet instanti illius temporis, & in vltimo instanti est in alio termino, nam hoc vltimum implicat contradictionem aliter fieri. Quemadmodum implicat, quòd in toto tempore præcedēti, id est, in qualibet parte & instanti temporis præcedētis forma aquæ fuerit in materia, & quod in vltimo instāti illius temporis ex aqua fiat aer. ¶ Nota secundò, quòd prima propositio D. Tho. est vera in materia, non autē in forma, hoc est, est vera in illis terminis duntaxat, nō autem in alijs terminis similis formæ. Hoc sic explico. Nam hæc conditionalis est vera in istis terminis, si aliquid toto tempore præcedenti immediatè quiescit, in vltimo instanti non potest aliter se habere. Hæc verò conditionalis, si aliquid toto tempore immediatè præcedenti est sub vna forma, in vltimo instanti illius temporis non potest aliter se habere, non est necessaria. Nisi tè præcedenti sit homo, & in vltimo instanti illius temporis non sit homo, quod patet in tempore mensurante vitā hominis. Nam cum homo desinat esse per primū non esse, verum erit dicere nunc non est homo, & immediatè ante hoc erat homo. Et ratio quare non teneat formaliter hæc consequentia est, quia tempus præteritum comparatur ad terminum vt prius ad posterius, at non est necesse, quòd id quod in priori mensura est tale, in posteriori mēsura sit etiam tale. Itaq; istæ duæ propositiones valde distant. Impossibile est aliquid toto tempore præcedenti quiescere, & in vltimo instanti alter se habere. Et ista, Impossibile est aliquid toto tēpore præcedenti esse sub aliqua forma, vel in aliquo loco, & in vltimo instanti aliter se habere, nam prima propositio vera est, & asseritur à D. Thom. secunda verò est falsa vt patet ex his quæ modo dicebamus. ¶ Nota tertiò, quòd intentio D. Thom. in hoc articulo non est tractare de possibilitate logica per respectum ad diuinam potentiam absolutam, sed mens eius est agere de naturis Angelorum, & de ijs quæ conueniunt illis secundùm cursum naturæ, & de huiusmodi verificatur, omne quiescens toto tempore præcedenti, in vltimo instanti non potest aliter se habere. Et ratio est, quia secundùm naturæ cursum omnis terminus, siue omne

omne factum esse debet præcedi ab aliquo fieri, & tamen natura hoc comparatum est, & id ipsum ordo rerum expostulat, vt nihil nouum tam repentè fiat, quin præcesserit aliqua via ducens ad ipsum, & ideo naturaliter loquendo secundùm naturæ cursum quotiescunque aliquid quiescit toto tempore præcedenti in aliquo termino, in vltimo instanti non potest esse in alio, alias peruenisset ad terminum, ad quem non præcessisset aliquis motus. Ex his respondet Caiet. ad primam instantiam Scoti, quòd illa transsubstantiatio est miraculosa & præter naturæ ordinem. Respondet secundò quòd illa transsubstantiatio non habet quietem oppositam propriè loquendo. ¶ Ad secundam instantiam Scoti in qua est maior difficultas, respondet Caiet. subtiliter explicans quomodo illuminatio sit terminus motus localis, bene certè præuidit D. Tho. nam quanuis illuminatio absolutè loquendo est terminus, est motus localis per accidens eò quòd aliquæ partes sunt adeo propinquæ corpori solari, vt habeant perpetuum & iuge lumen: tamen illuminatio noua de qua est præsens sermo per se loquendo est terminus motus localis, non per se primò, sed per se secundò secundùm naturæ cursum, id est, licet primò & per se motus localis solum ordinetur ad acquisitionem diuersorum vbi, tamen etiam à natura destinatus est ad illuminàdum totum orbem, & ideo rectè dicitur, quòd illuminatio per se secundo est terminus motus localis secundùm naturæ cursum. Et ex his respondetur ad primam & secundam replicam Scoti. ¶ Ad tertiam instantiam Scoti respondetur quod aer toto tempore præcedenti non acquisiuit aliquid absolutum, nec enim ille motus est secundùm aliquod esse absolutum sed tantum secundùm esse respectiuum maioris aut minoris propinquitatis ad acquisitionem luminis aliter & aliter continuè se habens propter maiorem vel minorem accessum Solis versus aërem tenebrosum. Quòd si obijcias, ad relationem non est per se motus, vt dicitur. 5. Physic. sed esse aërem magis propinquum ad lumen importat relationem, ergo in toto tempore præcedenti immediatè illuminationem, aër non mouetur, ergo quiescit, atque ex consequenti falsa est conclusio prima D. Thom. Caietanus respondet, quòd propriè loquendo aer tenebrosus non mouetur illo tēpore præcedenti, nec quiescit, quia sicut ad relationem non est per se motus, ita neque in relatione erit quies proprie, sed loco huius quod est moueri, succedit aliter se habere, & loco quietis succedit eodem modo se habere. Et quia, vt dictum est, aër continuò aliter & aliter se habet in illo tempore præcedenti, non verò dicetur, q̄ aer omnibus modis quiescit. Rursus quia priuatio luminis, scilicet, tenebræ, non radicatur in aliqua forma contraria lumini, sed in relatione distantiæ vel absentiæ diaphani ad corpus luminosum: hinc fit, q̄ quanuis aer in se non moueatur, tamen propter esse propinquum ad Solem per motum eiusdem Solis continuè aliter & aliter habet esse in se ipso secundùm esse propinquum.

Sed profectò quanuis Caietanus probabiliter respōdeat argumentis Scoti, non tamen videtur plenè satisfacere exemplo allato suprà de igne repente genito in aere, qui fuerat caliginosus ante generationem ignis, eò quòd aer ille nec mouetur secundùm esse absolutum, nec aliter se habet secundùm esse respectiuum propinquitatis ad luminosum corpus. Respondetur tamen ad hoc cum D. Thom. hic ad. 2. & in. 1. dist. 37. q. 4. art. 3.

Et responsio est de mente Aristot. 6. Physic. tex. 59. & Commentatoris ibidem, quòd omnes mutationes instantaneæ sunt termini alicuius alterius motus continui, non quia sint termini per se primò specificantes illos motus, nec quia sint intrinseci ipsi mobili: sed quia secundū naturæ cursum istæ mutationes instantaneæ consequuntur post aliquem motum continuum eiusdem mobilis, vel alterius, qui motus suapte natura ordinatus est ad mutationem instantaneam. v. g. ad illuminationem. Vnde licet in exemplo allato, aer tenebrosus tempore præcedenti non moueatur, neque secundùm esse absolutum, neque secundùm esse relatiuum propinquitatis localis, tamē per alterationē præcedētē generationem ignis ac magis magis disponebatur aer caliginosus ad receptionem luminis, quia alteratio illa non tantum ordinabatur ad generationem ignis, verū etiam ad illuminandum aerem circunstantem. At verò motus Angeli, neque est terminus alicuius motus continui per se, nec depēdet ab alio motu, vnde si in aliquo tempore præcedenti quiescit in vno loco, in vltimo instanti illius temporis non potest esse in alio loco, vt ait D. Tho. in hoc art. Ex quo colligit, quòd oportet assignare aliquod instans, in quo vltimo fuit in termino à quo. Et inde rursus colligit, quòd cum post hoc instans detur aliud instans, & inter instans & instans debeat mediare tempus, necessariò motus Angeli non potest fieri in instanti, sed in tempore. ¶ Ad vltimum argumentum respondet Caietanus, quòd illa instātia æquiuocat de motu, nam nomine, motus, intelligit mutationem seu simplicem acquisitionem termini ad quem, quam diximus suprà mensurari instanti. Secundòrespondetur, quòd dupliciter Angelus dicitur esse in aliquo loco instātaneo. Primo modo, vt in principio motus, alio modo, vt in termino ad quem. De quo vide ipsum Caietanum hic. Meo iudicio videtur concedere Caietanus hoc in loco, quòd coexistenter ad mensurā propriam Angelicam, bene potest Angelus fuisse in aliquo termino per tempus, & in vltimo instanti illius temporis se constituere in altero loco. Et si fiat replica contra illum, quòd hoc esset incidere in primam opinionem refutatam à D. Tho. Respondet negando antecedens. Nam discrimen est inter illam opinionem, & D. Tho. quòd prima opinio propriam mensuram existentiæ Angeli in termino à quo, & existentiæ Angeli in termino ad quem cōparabat vt tempus immediatè præcedens ad vltimum instans illius temporis, & sicut in tempore non datur vltimum intrinsecè, sic dicebat non dari vltimum existentiæ Angeli in termino à quo respectu propriæ mensuræ. At verò Diuus Thomas comparat vtramque mensuram, sicut instans ad instans. Vnde colligit, quod datur vltimum existentiæ Angeli in termino à quo respectu propriæ mensuræ. Sed quia hoc argumentum tangit difficultatem tertiæ conclusionis, non potest plenè dissolui vsque ad examen illius.

DVbitatur secundò circa secundam conclusionem D. Tho. an sit vera? Conclusio est. Possibile est in motu, quòd mobile in toto tempore præcedenti non sit in certo termino, & in vltimo instanti illius temporis mensurantis motum sit in illo termino. ¶ Primo arguitur contra rationem eius. Nam sequitur, quòd in primo instanti initiatiuo motus mobile se haberet in alia dispositione quàm prius fuerat:

Universidad de Deusto
Biblioteca

consequens est falsum. Quia in primo instanti initiatiuo motus mobile non mouetur, nec in aliquo mutatū esse. ¶ Secundò. Vel conclusio D.Tho. loquitur de motu Physico rerum corporalium, vel de motu locali Angelorum, vel de motu abstrahendo ab vtroque: si de motu Physico rerum corporalium, ergo pari ratione prima conclusio D. Tho. intelligitur de quiete rerum corporalium, & tunc ex prima & secunda conclusione non colligeret D. Tho. intentum tertiæ conclusionis. Probatur. Quia sicut motus & quies rerum corporaliū non habent vniuocam rationem cum motu & quiete rerum spiritualium, vt suprà dictum est, ita nec mensura motus & quietis rerum corporalium habebit vniuocam rationem cum mensura motus & quietis rerū spiritualium, & ex consequenti non colligitur validum argumentum, quo argumentemur à mensura rerum spiritualium ad mensuram corporalium. Si autem loquatur præcisè de motu Angelico falsum videtur esse, nec verificari potest, quòd Angelus in toto tempore præcedenti non sit in certo quodam termino signato, & in vltimo instanti temporis mensurantis motum sit in illo termino. Probatur. Nam totum tempus præcedens mensuratiuum motus Angeli reputatur vt vnum instans, quādiu Angelus est in termino à quo, ergo quiescebat in illo, ac per consequens sequitur etiam inconueniens, quod in prima conclusione reijcit D. Thom. Quòd si loquatur de motu, vt abstrahit à Physico & Angelico, tunc secunda conclusio verificabitur quidē vt modalis particularis in motu Physico, sed nihilominus eius subcontraria verificabitur in motu Angelorū, si Angelus per vnam horam sit in vno loco, & in vltimo instanti illius horæ, sit in altero termino.

Ad hoc dubium respondetur, quòd secunda conclusio D. Tho. vniuersaliter est vera, siue loquatur de motu Physico siue Angelico, siue in communi.

Ad argumenta in oppositum respondetur ad primū dicitur cp D. Tho. in sua ratione non assumit, quòd de ratione motus est, vt id quod mouetur se habeat in quolibet instanti temporis mensurantis motum aliter quàm prius se habebat: hoc enim falsum est, vt probat argumentum de primo instanti, in quo non oportet cp mobile aliter se habeat, quàm prius se habebat, sed Diuus Thomas assumit hanc, quòd de ratione motus est, vt id quod mouetur, quandiu verificatur quòd mouetur, aliter se habeat nunc & prius. Ex quo bene infert D. Tho. quòd in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile aliter se habeat, id est, in alia & alia dispositione, ita sanè, quòd non dabuntur duo nunc, in quibus mobile eodem modo se habeat, & hoc verificabitur etiam in primo instanti respectu alterius nunc tēporis mensurantis motum. ¶ Ad secundum respondetur, quòd D. Tho. loquitur de quolibet motu. Et quanuis loqueretur de Physico, adhuc concluderet intentionem suam, quia eadem est ratio, quātum ad hoc de motu Angelorum, de quo etiam verificatur eadem conclusio, præsertim si Angelus moueatur motu continuo: tunc enim verum est, quòd in toto tempore præcedenti non erat in vltimo termino, & in vltimo instanti illius temporis erat in illo; neque in tali casu verum est, quòd tempus præcedens reputetur vnum instans, sed est verè tempus continui motus mensura: neque veritati cabitur subcontraria in argumento posita, imò est impossibile, quòd id quod mouetur motu continuo sit in certo quodam termino toto tempore præcedenti, & in vltimo instanti illius temporis non sit in illo termino sed in alio, aliàs motus continuus compleretur in vno instanti, vel in duobus, quod est impossibile. Cæterùm quomodo in motu discreto Angeli verificetur secunda conclusio, ostendemus dubio sequenti.

DVbitatur tertiò circa tertiam conclusionem. Vtrùm Angelus moueatur in instanti? Et videtur quòd sic. Quando Angelus mouetur motu discreto, non potest moueri in tempore, ergo mouetur in instanti. Antecedens probatur. Quia illud tempus discretum dicitur componi ex duobus instantibus, nec distingui ab illis, sed non mouetur in primo instanti tunc enim est in eodem loco, in quo prius erat: nec potest verificari, quòd tunc mutat locum, ergo si in secundo instanti non mouetur, nullatenus potest verificari, quòd mouetur siue in tempore siue in instanti, quia si in nulla parte temporis discreti mouetur, ergo non mouetur in toto tempore discreto. Et confirmatur. Quia inter illa duo instantia nihil mediat, in quo possit verificari, quòd mouetur Angelus, ergo si mouetur necesse est, quod moueatur in primo aut in secundo. Nec potest dici, quòd in ambobus simul, quia illa duo instātia non sunt simul, sed vnum est post aliud, ergo motus Angeli non potest esse simul in illis duobus collectiuè, siquidem mensura motus Angeli non est simul. ¶ Secundo. Illud debet esse mensura per se motus localis in quo verificatur quòd mobile mutat locum, sed ante secundum instans non verificatur, quòd Angelus mutat locum, siquidem ante illud instans Angelus est in eodem, ergo in secundo instanti per se primo verificatur, quòd mutat locum, & est in alio loco quàm antea erat, ac per consequens mouetur. ¶ Tertiò. Motus Angeli non est actus entis in potentia secundùm quod in potentia, sed potius est operatio instantanea, sicut illuminatio aeris & volitio Angeli, quam de nouo incipit habere, ergo sicut Angelus dicitur mutari & mutatus esse in vno instanti quando incipit habere volitionem, quam antea non habebat, dicetur etiam mutasse locū, quando incipit applicare virtutem operatiuam ad locum, in quo antea non erat. ¶ Quarto. Si aliquis Angelus ex quo creatus est fuisset in aliquo loco determinato, & velit venire ad terram motu discreto, tunc est argumentum. Iste Angelus ex quo creatus est quieuit in vno loco vsque ad nunc presens, in quo primum est in terra, ergo mensura istius motus discreti est præsens instans. Patet consequentia. Quia toto tempore præcedenti quieuit in cælo. ¶ Quinto. Angelus non quieuit in tempore tanquam in propria mensura quietis Angelicæ, ergo nec mouetur localiter in tempore. Patet consequentia. Quia motus & quies eadem mensura debet mensurari: siquidem nihil aliud est quies, quàm priuatio motus pro eo tempore quo aliquid aptum est moueri. Antecedens probatur. Quia cum Angelus est in vno loco per applicationem virtutis ad operandum, tota illa duratio dicitur esse vnum instans à D. Thom. & discipulis eius, ergo Angelus semper quiescit in termino à quo in vno instanti, & non in tempore, ergo & motus Angeli erit in instanti & non in tempore, quia aliàs iam verificaretur, quòd toto tempore præcedenti quieuit Angelus, & in vltimo instanti est in alio termino, quod est contra Diuum Thomam. ¶ Sextò & probatur, quòd nunquam Angelus moueatur motu continuo, qui mensuretur tempore continuo. Quies Angeli in loco non mensuratur tempore continuo, ergo neque motus. Patet consequentia, & probatur antecedēs: Quia nec tempus continuum nostrum mensurat quietem Angeli, siquidem non mensurat motum illius, nec etiam datur tempus continuum proprium Angelorū, ergo nullum. Minor probatur. Quia tempus Angelis proprium consequitur proprias operationis, sed in vnica operatione non est successio, cum sit tota simul, in pluribus autem nulla est continuitas cum sint discretæ operationes, ergo nullum tempus continuum est proprium Angeli.

De hac difficultate sunt variæ sententiæ. Prima est Scoti in. 2. d. 2. q. 11. asserentis, quòd motus Angeli est in instanti, ita sanè, quòd Angelus toto tempore vnius horæ v.g. est in cœlo, & in vltimo instanti terminatiuo illius horæ est in terra. Sequūtur illum Gabriel ibi. q. 3. Gregorius in. 2. sententiarum, dist. 6. q. 3. Ferrara in. 3. contra gent. c. 102. asserit esse impossibile Angelum esse in cœlo per totam horam, & quòd in vltimo instāti sit in terra, sed ait esse necessārium, vt detur vltimum instans in quo Angelus sit in cœlo, & immediatè post illud sit in terra. Et si quis quærat, Vtrùm Angelus incipiat esse in terra in aliquo instanti determinato, an potius in tempore? respondet, quòd incipit esse in terra in instanti temporis discreti Angelorum, quod non incōuenit esse immediatum alteri instanti, eò quòd vnum instans est vna operatio Angeli, quæ potest durare per vnam horam, & ita sicut duæ operationes possunt esse immediatæ, ita duo instātia Angelica possunt esse immediata, & in vno illorum Angelus est in cœlo, & in altero in terra. Sed hæc responsio Ferrar. nec satisfacit, neque consequenter loquitur. Nam sicut ipse ponit, cp Angelus est in cœlo per vnam horam, & in vltimo instanti nostri temporis debet esse in cœlo vel in terra: si est in cœlo, ergo oportebat assignare aliquid nostri tēporis, in quo Angelus incipiat esse in terra, & hoc non potest esse instans, quia nullum est immediatum alteri, ergo debet esse tempus, quod est immediatum vltimo instanti horæ, ac per consequens applicatio Angeli ad locum esset successiua, siquidem incipit cum tempore & in tempore. Eandem ferè sententiam sequitur Capreolus in. 2. dist. 6. quæ nobis nullatenus placet propter factum argumentum. ¶ Tertia sententia est Caietani, quæ partim explicata est in solutione primi dubij huius articuli, vbi diximus qualiter sit intelligendum, nihil potest toto tempore præcedenti quiescere in aliquo termino, & in vltimo instanti illius temporis esse in alio termino. Est ergo sententia Caietani, quòd Angelus potest esse in toto tempore præcedenti vnius horæ in cœlo, & in vltimo instanti illius horæ in terra. Sic tamen vt iam diximus suprà, quòd motus ille sit discretus, & tota illa hora nostri temporis æquiualeat vni instanti Angelico, & vltimum instans illius tēporis æquialeat alteri instanti Angelico, in quo Angelus applicat virtutem suam ad locum, & complet motum discretum. ¶ Pro intelligentia huius sententiæ Caietani notāt primò qui sequuntur illam, quòd dupliciter potest Angelus in tota hora præcedenti esse in cœlo. Vno modo ita, quòd totaliter quiescat perfectè ibidem absque habitudine tendentiæ ad alium locum. Altero modo potest esse in cœlo cum quadam habitudine tendentiæ ad alium locum, ita vt ibidem iam videatur inchoare

motum localem ad terram. Notant secundò, quòd si primo modo Angelus sit in cœlo, tunc illa duratio vnius horæ non se habet vt instans, sed potius vt tempus respectu motus localis: nam ad hoc vt se haberet vt instans, oportebat, quòd in illa duratione inchoaretur motus, vel terminaretur, quia omne instans respectu motus, vel est initiatiuum, vel terminatiuum, sed in illa duratione non inchoatur motus, nec terminatur, ergo non comparatur ad motum, tanquàm instans: si autem fuerit in cœlo secundo modo, tunc duratio existentiæ localis in cœlo habet rationem vnius instantis respectu motus discreti, quo dicitur Angelus moueri à cœlo in terram, quia in illa duratione inchoatur motus, & in vltimo instanti illius horæ completur: nec reputant inconueniens ad rationem temporis discreti Angelici, cp vni instanti illius temporis respondeat aliquod tempus nostrum, & alteri instanti respondeat instans nostrum indiuisibile. Quibus suppositis colligunt veram esse sententiam Caietani, quia impossibile est quòd prima modo Angelus sit per vnam horam in cœlo sine habitudine ad alium locum, & quòd in vltimo instāti illius horæ sit in terra. At verò si Angelus sit in cœlo per totam horam secundo modo, quia tota illa hora æquiualet vnico instanti Angelico, potest Angelus in vltimo instanti illius horæ applicare virtutem suam in terram, quia tunc non quieuit perfectè in cœlo: erat enim cum habitudine quadam ad terram. Et in hoc, dicunt, differre sententiam D. Tho. à Gabriele, Scoto, & Gregorio: quoniam isti aiunt, quòd quamuis Angelus toto tempore præcedenti vnius horæ perfectè quieuerit in cœlo sine aliqua habitudine ad terminum ad quem, nihilominus in vltimo instanti illius horæ poterit esse in terra. Atque ita secundùm illos tota ratio motus completur in vltimo illo instanti, sed D. Tho. durationem existentiæ Angeli in termino à quo, appellat vnum instans Angelicum, quanuis in nostro tempore sit vna hora, vel dies, vel annus. ¶ Vltima sententia quorundā est, quòd si Angelus toto tempore præcedenti perfectè quieuerit, quamis non posit in vltimo instanti illius horæ esse in alio loco per motum localem propriè dictum, tamen posibile est, quòd sit in alio loco in illo vltimo instanti per mutationem instantaneam quæ potest dici motus localis improprié. Et ratio huius sententiæ ea est, quia sententia Caiet. videtur ininteligibilis, si omnino neget quod in vltimo instanti vnius horæ in qua tota perfectè quieuit Angelus in cœlo sine voluntate veniendi ad terram, non posit esse Angelus in terra, & tamen concedit, quòd si Angelus cogitabat de transitu de cœlo ad terram, tunc bene potest in vltimo instanti esse in terra. Est enim magnum argumentum contra hanc sententiam. Nam Angelus potest, siue perfectè quieuerit in tota hora siue non, habere voluntatē efficacem applicandi se ad terram in vltimo instanti illius horæ, ergo in eodem instanti poterit se applicare. Patet consequentia. Quia neque ipsa voluntas Angeli neque applicatio pendet ab aliquo tempore, magis quam si Angelus ante illud instans nullibi fuisset. Præterea D. Thom. infra quæstione. 113. art. 6. ad tertium ait, quòd cùm Angelus, qui est deputatus ad custodiā hominis, est localiter in cœlo, potest quando opus fuerit homini custodiendo statim ibidem adesse, neque indiget mora temporis, vt descendat ad subueniendum illi, at verò si secundùm Caietanum Angelus perfectè

Universidad de Deusto
Biblioteca

quieuisset in cœlo tota hora præcedenti, non poterit in vltimo instanti illius temporis, si opus fuerit, adesse homini custodiendo.

PRO decisione sit prima conclusio. Existentia Angeli in aliquo loco non potest mensurari tempore. Probatur, quia existentia Angeli non potest mensurari tempore nostro neq; Angelico, ergo nullo. Antecedens probatur. Quia existentia Angeli in loco est per applicationem virtutis ad locum, sed applicatio virtutis Angelicæ ad locum est tota simul, ergo non potest mensurari nostro tempore, quod est mensura successiua. Neque tempore Angelico, quod est tempus discretum & compositum ex instantibus secundùm rationem prioris & posterioris differentibus. Et confirmatur. Quia quandiu Angelus est in isto loco, nec deserit illum semper est in eodē instanti, quia in ipsa applicatione, quæ est ratio existendi, non est prius & posterius, ergo nulla ratione potest talis existentia mensurari tempore.

Secunda conclusio. Si Angelus existeret in loco per operationem transeuntem formaliter loquendo, tunc talis existentia in loco poterat mensurari tempore aut instanti secundùm conditiones ipsarum operationum. Si enim esset successiua operatio, mensuraretur tempore vt calefactio loci, si autem esset tota simul vt illuminatio mensuraretur instanti.

Tertia conclusio contra Caiet. Impertinens nobis videtur ad rationem motus localis Angelici, quòd Angelus toto tempore præcedenti vnius horæ habeat voluntatem dum existit in termino à quo, transmigrandi in alterum locum. Probatur, quia voluntas Angeli non potest destruere rationem motus localis, positis omnibus requisitis ad motum localem, sed ad rationem motus localis sufficit derelinquere locum, quem habuit, & immediatè alium acquirere, ergo siue Angelus habuerit antea talem voluntatem in termino à quo, vel dum est in termino ad quem, est impertinens ad rationem motus localis. Confirmatur. Nam si Angelus ab aliqua extrinseca causa ejiceretur ab vno loco, & constitueretur in alio, sicut fortasis contigit in exclusione malorū Angelorum de cœlo, nihilominus ille esset motus localis, siquidē esset permutatio locorū secundū prius & posterius, ergo &c. Et probatur ex D.Tho. asserente in articulo, quòd vbi sunt multa nunc sibi succedentia ibi de necessitate est tempus, quia tempus nihil est aliud quā numerus prioris & posterioris in motu, & ex hoc concludit quòd motus Angeli sit in tempore.

Quarta conclusio. Angelus, si propriè loquamur de quiete, non quiescit in termino à quo. Probatur, nam quies propriè loquendo accipitur priuatiuè prout est priuatio motus pro illo tempore quo aliquod aptum est moueri & non mouetur, & ita dicimus, q̄ lapis cùm primum acquirit centrū, nō dicitur proprie quiescere, quia pro illo instanti non est aptus moueri. Et catulus ante nonum diem non dicitur cæcus propriè, quia pro illo tēpore non est aptus videre. Cæterū si quies accipiatur negatiuè duntaxat, Angelus quiescit in termino à quo in vnico instanti Angelico, sed quia in illo instanti nō est aptus moueri pro tunc, nō dicitur propriè quiescere priuatiuè, quia eadē debet esse mensura motus & quietis priuatiue. ¶ Sed si aliquis obijciat, q̄ D.Tho. frustra impugnasset opinionem asserentium, q̄ in vltimo instanti tēporis est in termino ad quē, cum toto tēpore præcedenti quieuerit in termino a quo. Nam reuera facilius poterat ostendere, q̄ non est quies Angeli in termino à quo priuatiuè loquendo de quiete. Respondetur, negatur sequela. Imo vero D.Tho. id ipsum docet quod nos dicimus, & ostendit, q̄ illa opinio perperam appellat tempus durationem illā existentiæ Angeli in termino à quo, & simul dicit q̄ instans vltimum illius tēporis sit mensura acquisitionis termini ad quē, & ita D.Tho. argumentatur ad hominem. Nā quod est in aliquo termino in toto aliquo tempore, scilicet tanquā in mensura, necesse est vt quiescat in ipso tempore, ergo in vltimo instanti illius erit in eodem termino. Quarū consequentiarum vim & efficaciā iam ostendimus in superioribus. Nusquam tamen D.Tho. dixit, q̄ Angelus in tēpore quiescit in termino à quo, imò resolutorie cōcludit, q̄ mēsura durationis existētiæ Angeli in termino à quo est tantū vnū instans, post quod in alio instanti erit in termino ad quē, si motus fuerit discretus: si autē fuerit continuus, erit partim in termino à quo, partim in termino ad quē, quod ipse explicat art. 1. ad. 1. & ita mensurabitur ille motus tēpore continuo, quanuis non primi mobilis vt statim dubio sequenti dicemus.

Quinta conclusio. Nihilominus si quæratur, quid de nostro tempore respondeat tempori discreto aut continuo Angelorum? dicendum est, quod discreto motui potest correspondere secundùm rationem cuiusdam coexistentiæ, & non secundum rationem mensuræ, tēpus & instans. v. g. instanti Angelico in quo est in termino à quo, potest correspondere vna hora, vnus dies, & secundo instanti in quo est in termino ad quem potest respondere instans nostri temporis, & potest etiam respondere alia hora vel alius dies immediatè sequens, si existentia in termino ad quem consideretur quatenus Angelus manet in illo termino sicut fuerat in termino à quo. Vnde non potest proportionari perfectè nostrum tēpus aut instans nostrū cum instantibus aut tempore Angelico. Cæterū si motus Angeli secundū locū sit continuus, potest esse aliqua proportio inter tēpus nostrū & tempus quod mēsurat motū continuum Angeli, & hoc non solum propter coexistentiam temporis cum tempore, sed etiam propter proportionem magnitudinum per quas fit ipse motus localis. Sed de hac re dicemus amplius circa. 4. &. 5. conclusionem articuli. Hanc nostram decisionē principaliter probamus, quia isto modo faciliùs respondemus ad obiecta argumenta, quàm si sequamur alium modum dicendi.

AD argumenta respondetur. Ad primum negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod quanuis tempus discretum nō distinguatur materialiter à duobus instantibus, quia componitur ex illis tanquam ex partibus integrantibus: tamen formaliter distinguitur, & aliqua forma est in toto quæ non est in singulis partibus, sicut oratio quæ dicitur esse species quantitatis discretæ & successiuæ componitur materialiter ex syllabis quasi ex partibus indiuisibilibus, & tamen forma orationis non est in aliqua parte, sed in omnibus simul consideratis. Sic etiam tempus discretū Angelis propriū componitur ex instantibus tanquam ex partibus, & tamen ratio tēporis nō est in aliquo instāti, sed in duobus vel tribus simul cōsideratis secundū rationē prioris & posterioris. Vnde cōsequēter loquendo, ratio motus discreti nō est in primo instanti neq; in secundo, sed in ambobus simul vt componunt vnum tempus discretum. Ad confirmationem respondetur, q̄ quanuis inter illa duo instantia nihil mediet, tamen ipsamet duo instantia secundùm rationem prioris & posterioris sunt tempus quo mensuratur motus discretus. Et ad replicam ibi factam dicitur, quòd illa duo instantia sunt simul simultate immediationis, id est, nihil mediat inter illa. Item etiam sunt simul consideratione Metaphysica, quatenus quidditas temporis consideratur integrari ex illis duobus instantibus simul concurrentibus, vt partibus totius successiui. Et hoc sufficit vt Angelus dicatur moueri in ambobus simul, quia etiam ipsemet motus habet partes indiuisibiles, quarum altera alteri succedit & neutra est motus, quanuis sit pars motus, sicut vnitas est pars numeri, & nō est numerus. ¶ Ad secundum respondetur. Concedo maiorem. Ad minorē verò & consequentiam facilè est respōdere ex dictis. Non enim in primo instanti mutat locum: neq; in secundo, quia iam mutauit, sed in ambobus simul verificatur, quòd mutat locum secundùm quod illa duo instantia faciunt vnū tempus discretum. Vnde mutare locum non solū dicit acquirere locum: nam si Angelus post quàm retraxit virtutem suam ab omni loco, acqui reret locum de nouo, non diceretur mutare locum, sed requiritur successio inter duas existentias in loco, seu inter applicationes duas virtutis Angelicæ ad duo loca secundùm rationem prioris & posterioris, quasi mutare locū sit quod Hispanè dicitur (Trocar vn lugar por otro). ¶ Ad tertium negatur minor. Imò verò motus Angeli non est actio instantanea, sed est commutatio duarum applicationum virtutis Angelicæ ad duo loca distincta. ¶ Ad quartum respondetur, q̄ mensura existentiæ Angeli in loco vno, quandiu non deserit illum, non est tempus, sed instans. Vnde in casu posito non potest verificari, quòd toto tempore præcedēti quieuit Angelus in cœlo, & in vltimo instanti sit in terra. ¶ Ad quintum & sextum argumentum oportet explicare quomodo motus & quies habeant eandem rationem mensuræ. Et quidē si de motu Physico & quiete Physica loquamur, manifestè potest intelligi, quomodo mēsurentur tēpore, scilicet, q̄ quemadmodū motus Physicus mensuratur tempore, ita quies quæ importat priuationē ipsius motus pro tēpore, quo mobile aptū est moueri. Et ita sicut in instanti vno non potest esse motus, nec poterit esse quies. Si autē loquamur de motu locali Angelorū, qui nō est actus entis in potentia, secundùm q̄ in potentia respectu Angeli, maiorē habet difficultatem explicare quietem ipsius Angeli. Videtur ergo nobis dicendū primò, q̄ motui Angelico discreto secundùm locum nō opponitur quies aliqua priuatiuè. Probatur. Quia si opponeretur, oportebat q̄ mensuraretur duobus instantibus talis quies, sicut ipse motus discretus. Probatur sequela. Nā quies priuatiuè pro eo tempore cōuenit mobili, quando motus ei potest conuenire. Quòd consequens sit falsum. Probatur. Quia implicat q̄ aliquid simul quiescat in duobus locis simul, & sub duobus instātibus. Cōfirmatur. Quia de ratione quietis est q̄ quiescens ita se habeat nunc & prius, sed implicat q̄ in duobus instantibus ita se habeat nūc & prius, quoniā in secundo instanti aliter se habet, cū sit in alio termino. At verò si loquamur de motu locali continuo Angeli, cuius continuitas nō consideratur ex parte Angeli, sed ex parte magnitudinis, quatenus in ipsa successiuè & cōtinuè fit applicatio virtutis Angeli ad operandū, tūc sicut applicatio cōtinua & successiua in ipsa magnitudine mensuratur tēpore cōtinuo, siue nostro siue Angelico (vt dubio sequēti explicabimus) ita etiā possumus intelligere quandā quietē priuatiuā & oppositā motui cōtinuo, Hanc enim quietē potius debemus tribuere ipsi magnitudini & spatio, quàm Angelo. Ratio est. Quia priuatio ei debet tribui, quod se habet vt subiectū positiui, cuius est priuatio. v. g. Lignū quiescit à calefactione, quādo nō calefit ab igne, & quia motus cōtinuus Angeli non est actus angeli subiectiuè, neq; quasi subiectiue, sicut etiā ipsum esse in loco nō est ipsum Angelū recipere aut perfici aut contineri à loco, sed locus potiùs perficitur & continetur ab Angelo: ita similiter dum spatiū ipsum nō recipit hāc perfectionē ab Angelo, scilicet q̄ Angelus transeat per illud applicādo successiuè suā virtutē, potest dici quiescere in tēpore continuo, in quo aptū erat pertransiri ab Angelo. Ipse verò Angelus nō potest quiescere in loco aut circa locū nisi negatiuè, quatenus vel nō mutat locū in quo est, vel nō operatur circa aliquod spatium successiuè, circa quod poterat operari, vel non applicat virtutem ad operandum. Et hoc pacto ipse Deus dicitur quieuisse ab omni opere quod patrarat. Et per hoc patet ad cōfirmationē quinti argumenti & etiam ad sextum argumentum.

¶ Cæterùm an detur tempus continuum distinctum à nostro tempore, quo mensuretur motus cōtinuus Angeli, & vbi sit illud tēpus, explicabitur dubio sequenti.

DUbitatur quartò circa quartam & quintam conclusionem art. Vtrùm tempus, quod mensurat motum Angelorum, sit idem cum tēpore quod mensurat motum cœli. Et videtur quòd sic. Primò. Pluralitas non est ponenda sine necessitate, sed nulla ratio cogit ponere tale tempus distinctum, ergo. Minor probatur. Quia ratio D.Tho. non concludit, probat enim q̄ tempus mensurans motum cœli non mensurat motum Angeli, quia motus Angeli non pendet à motu cœli, sed hæc consequentia nihil valet, quia mensuratio quanti à quanto non exigit dependentiam essentialē ab illo, sed sufficit q̄ quantitas vnius certa cognitione possit certificari ex quantitate alterius. Confirmatur. Quia ambulatio Christi post resurrectionem mensurabatur tempore communi, & tamen non dependebat à motu cœli, & idem erit in resurrectione mortuorum quando non erit motus cœli, & tamen corpora beata mouebuntur, ergo. ¶ Secundò. Angelus est in loco per operationem immanentem vel transeuntem, si quidem fuerit immanens, mensuratur æuo: quia est tota simul, si transiens, mensurabitur tempore aut instanti cōmuni, ergo non opus est ponere tempus Angelorū distinctum. ¶ Tertiò. Ad nihil prodest tempus discretum, ad quod non possit prodesse continuum, ergo frustra ponitur. Probatur antecedens, quia partes temporis cōtinui possunt accipi & cōsiderari vt distinctæ & interpolatæ ad mensurandum motum discretum, sicut saltatio hominis mensuratur tempore discreto, quod secundū partes nō distinguitur à tēpore continuo. ¶ Quartò. Sicut cōuenit Angelo esse in loco, ita cōuenit moueri secundùm locum, sed ad hoc quod Angelus sit in loco sufficit mensura nostri temporis aut instantis nostri. v. g. si Angelus velit esse in hac aula per vnā horam aut per vnū diem, aut certè per vnū instans, ergo vt moueatur secundùm locū sufficiet mensura nostri temporis. ¶ Quintò. Tempus discretum dicitur esse compositum ex instan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ex instantibus indiuisibilibus, sed operationes Angeli
siue immanentes, siue successiuæ, siue transeuntes non
sunt indiuisibiles, ergo non mensurantur tempore di-
screto composito ex indiuisibilibus. Minor probatur.
Nam operationes transeuntes possunt esse successiuæ
vt calefactio. Item immanentes possunt durare per vnã
horam & diem. ¶ Sexto. Si ponendum est tempus An-
gelis proprium siue continuum siue discretum, sequi-
tur, quòd tot sint tempora multiplicãda, quot sunt An
geli, consequens videtur absurdum, esset enim ferè infi-
nitus numerus temporum, quibus Angeli mensurarentur, sicut est ferè infinitus numerus Angelorum. Seque
la probatur. Quia non potest dici quòd tempus quod
sequitur operationes supremi Angeli sit mensura alia-
rum operationum Angelicarum. Et ratio est, quia su-
premus Angelus pro sua voluntate poterit habere vnã
operationem simplicem, quæ vnico instanti mensure-
tur, dum Angelus inferior plures habet operationes,
quæ mensurarentur tempore discreto. Vnde rursus se-
queretur, quòd illæ plures operationes Angeli inferio-
ris mensurarentur vnico instanti Angeli supremi. Et
similiter vice versa, supremus Angelus poterit habere
plurimas operationes dum Angelus inferior perseue-
rat in vnica simplici operatione, & tunc sequeretur
vnica operatio inferioris Angeli, si haberet mensuram
durationis suę in supremo, mensuraretur tempore, quia
tantum durat inferior Angelus in vnica operatione
quantum superior in duabus. Confirmatur primò. Nã
mensura debet esse stabilis & firma, & operationes An
geli supremi multiplicantur & variãtur pro libero suo
arbitrio, ergo non possunt habere rationem mensuræ
respectu operationum aliorum, quæ etiam variantur
pro suo libero arbitrio. Confirmatur secundò, quia mẽ
sura debet esse nota secũdum suam naturam ei qui vti-
tur illa, sed operationes immanentes & voluntariæ su-
premi Angeli naturaliter sunt incognitæ, nisi soli Deo,
ergo non possunt habere rationem mensuræ duratio-
nis respectu operationum aliorum Angelorum. ¶ Se-
ptimò. Angelus supremus decidit, ergo si naturaliter lo
quendo operationes aliorum Angelorum mensuran-
tur tempore supremi Angeli, etiam & nunc operatio-
nes beatorum Angelorum mensurabuntur tempore
luciferino. Sequela probatur. Quia dęmon in naturali-
bus non est mutatus, ergo ordo quẽ habebant mensu-
ræ ad operationes aliorũ Angelorum ad optimã men-
surã quæ erat in supremo Angelo non est permutatus.

In hac difficultate sentit Scotus in. 2. d. 2. q. 4. quòd
non est eiusmodi tempus discretum constituendũ pro
Angelorum operationibus: putat enim quòd omnes
operationes immanentes Angeli mensurentur æuo,
quia quælibet est tota simul. Aliæ vero operationes
transeuntes existimat mensurari tempore nostro, vel
instanti nostro secundùm conditionem operationum.
Argumẽta Scoti sunt tria primo loco posita in hoc du-
bio. Caiet. supra. q. 10. art. 5. asserit non solum esse ne-
cessarium tempus proprium operationibus Angelorũ
distinctum à nostro tempore, sed etiam ait esse vnicum
singulare tempus, quod est mensura omnium Angeli-
carum operationum, & illud esse in supremo Angelo.
Ratio Caietani est, quia propterea D. Tho. ponit vnicũ
æuum in Angelo supremo, quod sit mẽsura omnis exi
stentiæ & operationis naturalis aliorum Angelorum,
quia illud æuum est simplicius & vniformius propter
maximam simplicitatem supremi Angeli, sed etiam
tempus supremi Angeli est simplicius & vniformius,
ergo debet habere rationem mensuræ durationis alia-
rum operationum reliquorum Angelorum.

Pro decisione huius difficultatis sit prima cõclusio.
Necesse est ponere tempus in Angelis respectu opera-
tionum immanentium. Probatur primò ex August.
quæst. 21. ad Orosium, vbi ait quod omnes creaturæ
etiam Angelicæ sunt in tempore. Quam assertionem
D. Tho. in quodlib. 9. art. 9. explicat respectu immanẽ-
tium operationum. Et sic etiã intelligitur ipse August.
lib. 8. super Gen. ad literam. cap. 23. vbi ait quòd Deus
mouet creaturas spirituales per tempus. Vide D. Tho.
quodlib. 11. art. 4. vbi intelligit D. August. de motione
per operationes immanentes & voluntarias competen
tes Angelis. Etenim naturales operationes non mensu-
rãtur tempore in Angelis, sed æuo, vt docet D. Thom.
q. 10. citata art. 5. Præterea probatur cõclusio. Opera-
tiones eiusmodi immanentes, quæ habent inter se ordi-
nem prioris & posterioris non mensurantur æuo, ergo
tempore. Probatur antecedens. Quia huiusmodi actio-
nes immanentes omnes simul & quælibet illarum sunt
mutabiles, & incipiunt & desinunt esse, ergo non men-
surãtur æuo, quod est mẽsura rei immutabilis. Ex his se
quitur corolarium, illud tempus, quo mensurantur iste
actiones immanentes, necessario debet esse tempus di-
scretũ, quia actiones immanentes Angelicæ non conti-
nuantur, sed quælibet seorsum habet suã durationẽ, &
sunt affectiones quædã & vicissitudines discretæ vt di-
cit D. Tho. 1. 2. q. 113. art. 7. ad. 5. & in quodlib. 2. ar. 5.
Secundò probatur eadem conclusio. Nam tempus est
numerus motus secundùm prius & posterius, sed in
actionibus immanentibus Angelorũ est mutatio secũ-
dùm prius & posterius, ergo reperitur in illis tempus.

Secunda conclusio. Tempus quo mẽsurantur actio-
nes immanentes Angeli, non est tempus nostrũ, quod
primo & per se mensurat motũ primi mobilis, sed aliud
alterius rationis. Hæc conclusio probatur ab omnibus
ferè Theologis supra. q. 10. art. 5. & modo breuiter pro
batur. Ratio temporis desumitur ex ratione motus, vt
docet Arist. 4. Physic. tex. 97. sed omnino est alia ratio
motus in corporalibus, & in Angelis, & in alijs spiritua-
libus, ergo oportet vt sit diuersa ratio temporis. Minor
probatur. Quia motus Angelorũ est omnino spiritua-
lis, & constat ex mutationibus indiuisibilibus, quæ om
nia neutiquã in motu rerum corporaliũ inueniuntur,
ergo nulla est proportio inter tempus nostrũ & inter
tempus mensurans actiones immanentes Angelorum.

Tertia conclusio. Motus localis Angeli quo mouetur ab vno loco in alterum non transeundo per mediũ
etiam mensuratur tempore discreto Angelorum. Hæc
patet ex his quæ dicta sunt dubio præcedenti. Quia il-
læ duæ applicationes ad diuersa loca mensurantur sin-
gulæ singulis instantibus, quapropter Angelus in isto
motu non potest mensurari tempore continuo. Hæc
conclusio est communis apud omnes Thomistas. Ve-
rumtamen circa illam nota, quòd bene potest Ange-
lus moueri motu continuo per aliquod spatium, & cũ
peruenerit ad vltimum terminum spatij potest transire
ad alterum terminũ per motũ discretum, & statim incã-
pere moueri iterũ motu cõtinuo. In hoc casu quidã ar-
bitrãtur, quòd illæ duæ mutationes in quibus Angelus
mouetur motu cõtinuo sunt quædam instantia respe-
ctu motus

ctu motus Angelici discreti. Nihilominus isti decipiun
tur, quia motus iste discretus nõ cõponitur ex duabus
illis mutationibus, in quibus Angelus mouetur motu
continuo, sed ex applicatione Angeli ad vltimum ter-
minum spatij, & ex applicatione ad alterum locum in
quo incipit moueri continuo motu. Vnde istis duabus
applicationibus correspõdent duo instantia Angelica
ita indiuisibilia in casu posito, sicut instantia nostri tem
poris quibus correspõdent. Ex quo colligitur φ motus
discretus Angelorum neque materialiter componitur
ex duobus motibus continuis. ¶ Sed circa prædicta se
offert maior quædam difficultas. Vtrum tẽpus discre-
tum Angelorum, quo mensuratur motus localis discre
tus eorundem, & tempus discretum Angelorum quo
mensurantur suæ actiones immanentes, sit vnũ vnitate
numerica, vel specifica? & de hoc sit.

Quarta conclusio contra Caietanum & alios qui il-
lum sequuntur. Non est vnum numero tempus discre-
tum, quo mensuratur motus localis Angelorũ, & quo
mensurantur actiones immanentes ipsorum. Imo inter
ipsos Angelos non est vnum numero tẽpus, quo men-
surantur omnes actiones immanentes, quinimò neque
datur vnum tempus numero mensurans omnes actio-
nes immanentes vnius & eiusdem Angeli. Hæc proba
tur ex his quæ dicta sunt in sexto argumẽto pro parte
affirmatiua in principio quæstionis. Sed circa illa quæ
ibi notantur aduerte, φ actiones voluntatis Angelicæ
liberæ, & iudicij intellectus practici quo Angelus iudi
cat esse perseuerãdum in voluntate, eodẽ instanti men
surantur: quia illæ duæ actiones se consequuntur & si-
multaneæ sunt. Probatur præterea conclusio. Quia si
vnicum tempus esset constituendum in supremo An-
gelo ad mensurandum omnes actiones aliorũ, sequẽ-
retur φ dum Angelus supremus peccauit, mutatio illa
mensuraretur eodem tẽpore quo mẽsurabantur actio-
nes aliorum Angelorum, ergo perseuerauerũt in actio-
nibus, in quibus à Deo cõditi sunt: consequens tamen
est falsum, quia mutatio Angeli supremi tempore men
surabatur discreto, at vero actiones immanentes, in qui-
bus perseuerauerunt Angeli boni, vnico tantũ instanti
mensurabantur, vt patet infra q. 73. art. 6. Præterea, om
nes actiones voluntariæ naturalis ordinis in Angelis
beatis eodem tempore mensurarentur, quo mensuran-
tur omnes actiones Luciferi existentis in inferno. Con-
sequens videtur absurdum, nam omnes illius actiones
sunt inordinatæ & deordinatæ ab vltimo fine. Hanc
nostram sententiam tenuit M. Cano 1. p. q. 10. artic. 5.
neque oppositum eius reperitur in D. Tho. Caietanus
solus dicit, suo iudicio non esse ponendum nisi vnicum
tempus in Angelis, nisi forte materialiter, quemadmo-
dum materialiter ponuntur plura tempora in motibus
horum inferiorum. Caietanum sequuntur plurimi, &
facillimum erit respondere ad eorũ rationes. Prima est,
D. Tho. tantum constituit vnum æuum in Angelis, er-
go tantum constituẽdum est vnum tempus. Probatur
consequentia, quia propterea ponitur vnum æuum in
Angelis, quia primum & perfectissimum alicuius gene
tis est mensura aliorum, & cùm supremus Angelus sit
perfectissimus omniũ, in illo constituendum est æuum
omnium aliorum, quæ ratio æquè probat in eodẽ esse
constituendum tempus aliorum. Respõdetur, negatur
consequentia, Quia non est eadem ratio æui & tẽporis.
Ratio discriminis est quia æuum est mensura esse An-

gelici, & omnium operationum Angeli naturalium, &
ideo Angelus supremus, qui in his est excellentissimus
& perfectissimus suo æuo mensurat omne esse Angeli-
cum, & omnes operationes naturales Angelorum, in
quibus secundùm naturæ cursum non potest esse mu-
tatio. At vero Angelus in operationibus moralibus &
liberis vnus alteri non subditur, neque secundùm obie-
ctum, neque secundùm numerũ actionũ & ideo opor-
tet vt in vnaquaque actione cõstituatur propria & in-
trinseca mensura illius actionis. Nec valet altera ratio,
quæ desumitur ex Arist. lib. 10. Meta. scilicet, Quòd
perfectissimum alicuius generis est mensura omnium
aliorum contentorum in eodem genere. Hoc enim de-
bet intelligi quantum ad quidditatem immutabilem
illius supremi, quod se habet saltẽ vt exemplar omniũ
aliorum sub eodem genere: sicut animal rationale licet
sit perfectissimũ inter omnia animalia, non tamen men
surat omnia quantũ ad cuncta, quinimò aliqua anima-
lia reperiuntur, quæ excedunt hominem in aliquorum
sensuum præstantia, v. g. in diuturnitate vitæ. Nihilo-
minus homo dicitur esse supremum in essentia reliquo
rum animaliũ, eo quod est quasi exemplar perfectio-
nis aliorum, nam quanto magis accedunt ad imitandã
cognitionem hominis, perfectiora sunt.

Quinta conclusio. Tempus continuum, quo mensu-
ratur motus Angeli continuus, non est idem neq; eius-
dem rationis cum nostro tempore mensurãte motum
primi mobilis & motus omnium corporum inferiorũ.
Probatur. Quia motus localis Angeli continuus non
habet eandem rationem cum motu continuo corpo-
rum, ergo non possunt mensurari mensura eiusdem ra-
tionis. Probatur consequentia. Quia tempus est nume-
rus motus secundùm prius & posterius, ergo si non re-
peritur vna ratio vniuoca motus, neque poterit reperiri
vna ratio vniuoca temporis. Probatur antecedẽs. Quia
motus Angeli continuus fit per applicationem virtutis
Angelicæ ad locum successiuè, sed esse in loco non di-
citur vniuocè de Angelis & corporibus, ergo moueri
secundùm locum non dicetur vniuocè. Sed rogat quis,
Vbi est istud tempus continuum Angeli? Respõdetur,
quòd vbi est motus continuus Angeli, eò quòd tẽpus
nihil aliud est quàm partes motus secundum φ sunt nu
merus & mẽsura prioris & posterioris. At verò motus
continuus Angeli est vbi est applicatio virtutis Ange-
licæ, scilicet in spatio. Ex hoc enim quòd Angelus est
in loco, continet & perficit ipsum. Sed hic aduertẽdum
est, quòd si huiusmodi applicatio virtutis esset opera-
tio transiens, facilius intelligeretur, quomodo tempus
cõtinuũ Angeli esset in spatio, sicut & motus. Sed nihi-
lominus proportionabiliter oportet intelligere ipsam
applicationem per modum operationis communiter
dictæ, ex qua ipse locus dignificatur, quatenus est in
promptu vt ibidem operetur Angelus, vt dictum est
quæstione præcedenti.

Sexta conclusio. Si Angelus operetur aliquã actio-
nem transeuntem circa corpus non applicando actiua
passiuis, sed propria virtute per seipsum influendo, nec
relinquendo effectum subditum motibus cœlestium
corporum, tunc talis operatio non mensuratur tẽpore
primi mobilis. Probatur. Quia velocitas & intensio ta-
lis motus & operationis non penderet ex motu cœli,
imo posset esse maior in operatione Angelica, quàm
in motu cœli, ergo nõ poterat mẽsurari ex motu cœli.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Septima conclusio. Tempus continuum mensurans motum Angeli localem & operationem transeuntem prædictam, potest proportionari cum tempore continuo Primi mobilis. Hæc facilè probatur à D. Tho. in solutione ad primum huius articuli. Hanc autē proportionem D. Tho. considerauit ex parte spatij, propter proportionē magnitudinū in quibus est motus, vnde etiam habet motus Angeli quòd sit cōtinuus, & quòd Angelus dicatur partim esse in termino à quo, & partim in termino ad quem, velocitas autem ipsius motus determinatur à voluntate Angeli: non enim operatur vt agens naturale secundum totam virtutem suā. Hinc sequitur q̄ tempus continuum, quo mēsuratur motus continuus Angeli, vel operationes ipsius trāseuntes, nō est vnicum in Angelis, sed multiplex secūdum multiplicitatem motuum localium & operationum. Et ratio huius est euidens, Quia in hac parte non possumus recurrere ad supremum Angelum, cum supremi Angeli non moueantur secundum locū. Præterea, Angeli qui mouentur localiter nō habent inter se aliquē supremū cuius motu continuo regulentur aliorum motus, continget enim illum non moueri localiter, vel moueri discreto motu, qui nō potest esse mēsura motus cōtinui.

AD argumenta. Ad primum dicitur, q̄ non multiplicamus huiusmodi tempora sine necessitate, Quia ratio mensuræ non debet esse id quod inferius est respectu perfectionis & superioris. Vnde non sufficit (vt putat Scotus) ad rationem mensuræ per se, q̄ sit illud per cuius cognitionem quasi ab effectu possimus certificari de quantitate alterius, nam isto pacto possemus dicere, quòd aliqui motus rerum inferiorum possunt esse mensura motus cœlestis, quapropter ratio D. Tho. bona est, quia loquitur de mensura per se. Nos etiam fecimus alias rationes, quibus ostendimus necessitatem temporis discreti respectu actionum immanentium Angeli. Ad confirmationē dicitur, q̄ motus corporis glorificati non mensuratur tempore nostro per se, quia nec subijciturilli, & potest esse velocior & vniformior, quàm motus cœli. ¶ Ad secundum respondetur, q̄ etiam si Angelus esset in loco per actionē immanentem, non mēsuraretur illa actio æuo, vt supra dictū est q. 10. art. 5. & ratio est. Quia non sufficit, vt mensuretur æuo, quòd eius actio sit tota simul, sed requiritur quod sit naturalis & immutabilis sicut ipsum esse Angeli. Et præterea, si existeret in loco per actionem transeuntem non sequitur, quod mensuretur tempore aut instanti cōmuni, poterit enim esse, quod illa operatio, vel motus receptus in mobili, sit regularior & velocior motu cœli. Cæterum secundùm doctrinā D. Tho. non ponimus Angelum esse in loco per operationem proprie dictam, sed per applicationem virtutis ad locum, quæ se habet per modum operationis, per quam Angelus dicitur cōtinere locum & esse in loco. Quemadmodum viceuersa dicimus, quòd corpus est in loco per continentiam quandam passiuam per quam cōtinetur à loco, & locus ipse quasi actiuè continet locatū, quanuis illic non sit aliqua propria actio aut passio, sed solus contactus duarum quantitatum, quarum altera continet & altera continetur. Sic oportet imaginari contactum Angeli ad locum per modum actionis ex parte Angeli secundum quòd applicat virtutem suam operatiuam ad locum, & per modū passionis ex parte loci, secūdùm quod perficitur quodammodo, & dignificatur, quatenus in promptu est, vt ibidem Angelus operetur. ¶ Ad tertium dicitur; quod iam ostensum est quomodo tempus continuum non profit ad mēsurandas actiones immanentes Angeli, quantumlibet partes temporis continui considerentur vt interpolatæ. Et ratio est, quia partes motus discreti Angeli sunt indiuisibiles & totæ simul. Neque valet exēplum de saltatione hominis, quoniam partes illius mensurantur etiam tempore continuo. ¶ Ad quartum respondetur, q̄ existentia Angeli in vno loco nunquam mensuratur tēpore, vt diximus in dubio præcedenti conclusione prima. Cæterum quando dicimus quòd Angelus est in isto loco per vnam horam, loquimur concomitanter & coexistenter, nō mensuratiue. ¶ Ad quintum negatur minor: ad probationē dicitur, quòd actiones transeuntes Angeli possunt per accidens mensurari nostro tempore, per se autem mensurantur tempore cōtinuo Angelico, quod est distinctum à nostro, vt in quinta conclusione diximus, sed quia ista duo tempora sunt proportionabilia in ordine ad magnitudinem spatij, ideo diximus, quòd per accidēs potest mensurari actio transiens Angeli tempore nostro, actio vero immanēs impropriè dicetur continuari per vnam horam aut diem, sed semper quælibet actio immanens est in vnico instanti indiuisibiliter, cui potest coexistere vel vna hora, vel vnus dies, vel multi anni, sed hæc coexistentia non est intelligenda sicut coexistētia rerum temporalium cum æternitate, est enim differētia maxima, quoniam respectu æternitatis omnia præterita & futura coexistunt, etiam si in se ipsis non existant secundùm propriam mensuram suæ durationis, at vero respectu instantis Angelici ac respectu æui non coexistunt præterita & futura, nisi tunc & pro tunc quando in se ipsis existunt secundùm proprias mensuras propriæ durationis. Et ratio est. Quia æternitas propter sui eminentiam & infinitatem ambit omne tempus & mensurat eminenter omnia quæ tēpore mensurantur, & ipsum tempus omnemque durationem creaturæ: at vero mensura durationis Angeli, vel actionis ipsius vt est æuum & instans per se primo & adæquatè mēsurat rem finitā & limitatam. Vnde & ipsa mensura limitata est, neq; se potest extendere ad mensurandum res, quarū propria mensura etiam limitata non pendet à mensura Angeli intrinsecè, sed est aliquid condistinctum ab illa sub eodem genere. Vnde quādo vtraque existit, coexistunt, quando vero altera non existit, nō possunt coexistere. ¶ Ad sextum respōdetur, q̄ probat quartam nostram conclusionem, quæ est contra Caietanum & alios.

QVÆSTIO LIIII.

De Cognitione Angelorum.

CONSIDERATIS his quæ ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem cōsideratio erit quadripartita. Nam primò considerandum est de his quæ pertinent ad virtutē cognoscitiuam Angeli. Secundò, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertiò, de his quæ ab eo cognoscuntur. Quartò, de modo cognitionis ipsorum.

¶ Circa primum quæruntur quinque. ARTI-

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm intelligere angeli sit eius substantia.

275 Sent. 2. q. 8. art. 1. co. 7. Et 2. dist. 25. q. 1. a. 4. Et quæst. 50. art. 5. & 9. dist. 19. q. 39.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd intelligere Angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior & simplicior, quàm intellectus agēs animę. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, vt patet in 3. de Anima per Arist. † & eius Cōm. Ergo multò fortius substātia Angeli est sua actio, quæ est intelligere.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in 12. Metaph †. quòd actio intellectus est vita: sed cum viuere sit esse viuentibus, vt dicitur in 2. de Anima †. videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

¶ 3 Præterea. Si extrema sunt vnū, mediū non differt ab eis: quia extremū magis distat ab extremo, quā mediū. Sed in Angelo idē est intellectus & intellectum ad minus inquantū intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intellectū & rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligētis.

SED contra. Plus differt actio rei à substātia eius, quàm ipsum esse eius: sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei propriū est, vt ex superioribus patet †. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturæ sua actio est eius substantia.

RESPONDEO dicēdum, quòd impossibile est quòd actio Angeli vel cuiuscunque alterius creaturæ sit eius substātia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substātiæ vel essentiæ. Impossibile est autem, quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Vnde in solo Deo sua substantia est suum esse & suum agere. Præterea. Si intelligere Angeli esset sua substantia oporteret quòd intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi vnum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Vnde vnius Angeli substantia non distingueretur neque à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, nō possent esse gradus in intelligēdo perfectius & minus perfectè, cùm hoc contingat propter diuersam participationem ipsius intelligere.

AD primum ergo dicendum, q̄ cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per cōcomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod nō est de intellectu possibili, qui nō habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

AD secundum dicendum, q̄ vita nō hoc modo se habet ad viuere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum vnum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Vnde non sequitur, si viuere sit esse, quòd vita sit essentia. Quanuis etiam quandoque vita pro essentia ponatur: secundum quod Aug. * dicit in lib. de Tri. quòd memoria & intelligentia & voluntas sunt vna essentia, vna vita: sed sic non accipitur à Philosopho cùm dicit, quòd actio intellectus est vita.

AD tertium dicendum, q̄ actio quæ transit in aliquid intrinsetū, est realiter media inter agens & subiectum recipiens actionē. Sed actio quæ manet in agēte, nō est realiter mediū inter agens & obiectū, sed secundum modum significandi tantum. Realiter verò consequitur vnionem obiecti cum agente. Ex hoc enim q̄ intellectum sit vnū cum intelligente, cōsequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab vtroque.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Impossibile est, quòd actio Angeli vel alterius creaturæ sit eius substātia. Prima ratio est in argumento sed contra: Plus differt actio rei à substantia eius, quàm ipsum esse: sed nullius creati suum esse est sua substātia, ergo. Maior potest probari. Quia ipsum esse est primus actus & immediatus cuiuslibet essentiæ, ratione cuius est intelligibilis. Minor probatur ex ipsis terminis. Quoniam idem est aliquid esse creatum, quòd recipere esse ab aliquo ex nihilo, ergo non potest ei ipsum esse competere per essentiam & substantiam suam, quin potius ipsa essentia & substantia se habet vt subiectū & potentia respectu actus qui est ipsum esse receptum & limitatum ab illa. In articulo sunt aliæ tres rationes. Prima ratio. Actio est propria actualitas virtutis, ergo impossibile est, quòd cōpositum ex actu & potentia sit ipsa actualitas sua, sicut non potest esse suum esse. Patet consequentia. Quia actualitas potentialitati repugnat. Secunda ratio ducit ad impossibile. Nam si intelligere Angeli est eius substantia, sequitur quòd sit subsistens, & rursus, quòd non possit esse nisi vnicum intelligere, quia abstractum subsistens nō potest esse nisi vnicum. V. g. Si albedo esset omnino subsistens, non possent esse duæ albedines subsistentes. Ac tandem sequeretur, quòd intelligere Angeli non distingueretur à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens. Tertia ratio est, quæ ex hac secunda sequitur. Si Angelus esset suum intelligere, sequitur, quòd non possent esse gradus in intelligēdo perfectius & minus perfectè, quia eiusmodi gradus distinguuntur per diuersam participationem ipsius intelligere. Hæc ratio D. Tho. potest fundari in hoc quòd ipsum intelligere esset vnicum, & in hoc quòd substantia non suscipit magis & minus. Quarta ratio adhibeatur à nobis: nam sequeretur, quòd illud intelligere Angelicum esset infinitum simpliciter. Probatur sequela. Quia nō haberet vnde limitaretur. Non enim ex parte obiecti quod est ens in communi, neque ex parte subiecti, quia non reciperetur in alio, ergo. Et confirmatur. Quia illud intelligere non posset esse minus perfectum ex parte obiecti, quàm ex parte modi essendi: sed modus essendi esset illimitatus, eò quòd esset actus per se subsistens non receptus nec limitatus, ergo ex parte obiecti oportebat esse infinitum & illimitatū. Maior huius rationis in articulo sequenti explicabitur.

COM-

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

TOta hæc quæstio breui percurrenda est à nobis, quoniam illius intelligentia pendet ex his, quæ dicta sunt suprà quæst. 3. Breuiter autem dubitatur, An illa sit vera, & in quo gradu certitudinis sit tenenda? Arguitur primò cõtra illam, & probatur, quòd non demonstretur. Nam probabile est, quòd in Angelo non distinguitur realiter tanquàm res à re, essentia & esse, vt solet definiri supra quæstione. 3. articulo. 4. ergo etiam erit probabile, quòd actio intelligendi non distinguitur tanquàm res à re ab ipsa essentia & substantia intelligendi. ¶ Secundò. Omnes rationes Diui Thomæ non possunt concludere maiorem distinctionem inter substantiam Angeli & eius intelligere, quàm sit inter res diuersorum prædicamentorum, sed inter ea quæ sunt diuersorum prædicamentorum non semper est tanta distinctio realis vt distinguantur tanquàm res à re in sensu identico & materiali, vt v. g. quantitas & figura, relatio & suum fundamentum, imò aliqua relatio. v. g. paternitas & substantia Petri: nam etiam si Deus separaret vniuersa accidentia à Petro, manente tamen filio, quem semel genuit, semper est pater verus, & tamen tunc paternitas non poterat identificari nisi cum substantia Petri, ergo rationes D. Thomæ vt plurimùm concludunt, quòd intelligere Angeli distinguitur realiter formaliter à substantia illius.

Nota pro resolutione, quòd dupliciter potest intelligi, quòd operatio realiter distinguatur ab essentia, vno modo realiter formaliter, quanuis identicè sint vna res materialis. Et sic distinguitur actio & passio, quæ sunt vnus motus. Altero modo, quòd distinguantur etiam identicè, ita quòd sint duæ res omnino distinctæ, sicut albedo & substantia. Nota secundò, quòd possumus loqui de operationibus Angeli, tam intellectus quàm voluntatis, vel naturalibus, vel supernaturalibus. Respondetur ergo sequentibus conclusionibus.

Prima conclusio. Secundùm fidem tenendum est quòd operationes supernaturales distinguuntur formaliter ab essentia & substantia Angeli. Probatur, quia D
aliàs hæc esset vera substantia Angeli est visio beatifica & est charitas. Consequens est erroneũ, quia sequeretur, quòd Angelus per naturam suam esset beatus, quod damnatum est in Clementina ad nostrũ de hæreticis, præter quàm quod etiam est implicatio in adiecto asserere, quòd sit operatio supernaturalis, & quod ipsa sit natura & substantia Angeli.

Secunda conclusio. Operationes intellectus & voluntatis Angeli distinguuntur ab essentia Angeli saltim realiter formaliter. Probatur, quia est communis omnium Theologorum sententia, imo Philosophorum, excepto commentatore in 12. Meta. tex. 51. asserente, quod in substantijs separatis essentia & operatio E
non distinguuntur, contra quem D. Tho. hunc articulum composuit. Sed probatur conclusio. Angeli inferiores habent aliquas operationes per illuminationem superiorum etiam naturaliter, quas non haberent, nisi à superioribus illuminarentur, ergo tales operationes ab essentia distinguuntur. Probatur cõsequentia. Quia essentia est immutabilis & semper eadem. Confirmatur. Nam omnes Angeli habent operationes aliquas voluntarias & liberas, quæ distinguuntur à naturalibus & necessarijs operationibus, ergo tales operationes distinguuntur ab essentia, saltem realiter formaliter. Secundo. Quia in Angelis distinguitur intellectio à volitione, ergo neutra operatio est idem formaliter cum essentia. Probatur consequentia. Quia aliàs in Angelis inueniretur quod est proprium mysterij Trinitatis, scilicet quòd duæ res realiter formaliter distinctæ sint vna res realiter formaliter, imo aliquid magis & mirabilius, scilicet quòd duæ res, quæ non opponuntur relatiuè, essent vna res realiter formaliter. Et denique sequitur ex illa sententia, quòd substantia dæmonis esset peccatum, & quod autor illius substantiæ esset autor peccati. Probatur sequela. Quia non distingueretur ipsa substantia realiter formaliter ab ipso peccato. B

Tertia conclusio. Omnes operationes Angeli distinguuntur ab eius essentia non solum realiter & formaliter, sed etiam tanquam res à re. Hæc est communis opinio Thomistarum, & probatur primo de operationibus supernaturalibus, quia eiusmodi operationes secundùm totam suam substantiam sunt ordinis supernaturalis, vt visio beatifica, quæ procedit à lumine gloriæ superaddito naturæ, ergo non videtur satis intelligibile quomodo illa visio sit eadem res cum essentia Angeli. De alijs vero operationibus naturalibus probatur conclusio, quia omnis operatio Angeli est accidens absolutum: sed tale accidens non identificatur cum substantia etiam materialiter, ergo. Minor C
inductiuè potest probari vt albedo & quantitas. Præterea, omnis operatio Angeli est effectus quidam substantiæ Angeli operantis: sed effectus realiter distinguitur à sua causa efficiente, ergo vera est conclusio. Et denique probatur ratione prima D. Tho. quæ concludit, quòd huiusmodi distinctio sit tanquam res à re sicut distinguitur essentia & esse in creaturis. Reliqua vero, quæ circa hunc articulum dicuntur à Caietano, non videntur nobis necessaria.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primũ negatur cõsequentia. Non enim est eadem ratio, quia ipsum esse magis propinquum est essentiæ, quàm actio, eò quod esse est fundamẽtum in ipsa essentia, quo fit potens operari: omne enim agens operatur in quantum est in actu, & quia ipsum esse est primus actus, est primum fundamentum ad operandũ. Et præterea, ipsa actio verè & propriè est accidens & effectus substantiæ, at ipsum esse quanuis dicatur accidere substantiæ, quia hæc prædicatio homo existit, vel Angelus existit nõ est essentialis & per se, tamẽ nõ est propriè accidens, quia accidens est entis ens, at vero ipsum esse non præsupponit ens, sed est primus actus cuiuslibet entis, per quem constituitur ens: imò vero & intelligitur. Quapropter magis proprium est ipsum esse substantiæ & essentiæ rei, quàm ipsum accidens. ¶ Ad secundum respondetur. Satis esse quòd rationes D. Tho. efficaciter probent operationes Angeli distingui realiter formaliter ab essentia siue substantia. Cæterum etiam satis probabiliter efficiunt, quòd distinguuntur tanquam res à re etiã materialiter loquendo. Nec est eadem ratio de relatione paternitatis, quanuis ratio fundandi sit generare sibi simile in specie, tamen relatio inde cõsecuta semper comitatur suppositum substãtiale, quamdiu manet terminus ad quẽ refertur: at verò intelligere non est relatio, sed accidens quoddam productum à substantia intelligẽtis, & ideò distinguitur ab illa tanquàm res à re.

ARTI-

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm intelligere angeli sit eius esse.

276 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd intelligere Angeli sit eius esse. Viuere enim viuentibus est esse, vt dicitur in 2. de Anima †. Sed intelligere est quoddam viuere, vt in eodẽ dicitur †. Ergo intelligere Angeli est eius esse.

¶ 2 Præterea. Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quã Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit, ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

SED contra, intelligere Angeli est motus eius, vt patet per Dionysium * 4. c. de diui. nomi. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius.

RESPONDEO dicendum, quòd actio Angeli non est eius esse, neq; actio alicuius creaturæ. Duplex enim est actionis genus, vt dicitur 9. Metaphysicorũ †. Vna scilicet quæ transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut vrere & secare. Alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorẽ, sed magis manet in seipso agente: sicut sentire, intelligere & velle. Per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecũ, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum: actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatẽ vel simpliciter, vel secũdum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verũ, & velle, cuius obiectũ est bonũ. Quorum vtrumque conuertitur cum ente. Et ita intelligere & velle quantum est de se, habent se ad omnia, & vtrunque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitũ est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad vnum secũdum genus & speciem. Esse autem solius Dei, est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, vt dicit Dionys. 4. cap. * de diuin. nom. Vnde solum esse diuinum est suum intelligere, & suum velle.

AD primum ergo dicendum, q̃ viuere quãdoque sumitur pro ipso esse viuentis, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demõstratur aliquid esse viuens. Et hoc modo Philosophus dicit, q̃ intelligere est viuere quoddam. Ibi enim distinguit diuersos gradus viuentium secundùm diuersa opera vitæ.

AD secundum dicendum, quòd ipsa essentia Angeli est ratio totius sui esse, non autẽ est ratio totius sui E
intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secũdum propriam rationẽ, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem vniuersalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quòd licet sit eadem forma, nõ tamen secundum eandem rationem est principium essendi & intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in Angelo sit idẽ esse & intelligere.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Nulla actio creaturæ est eius esse.

A Ratio est. Quia neque actio transiens neque immanens est ipsum esse creaturæ, ergo nulla. Probatur antecedens, quoad primum, quoniam illa est effluxus in actum ab agente (& obserua, quòd actus accipitur passiuè & denominatiuè vt opponitur agenti) ac si diceret est effluxus in aliud, quod agitur seu mouetur ab agente. At verò esse significatur vt intra ipsum agentẽ, ergo non potest esse actio transiens. Quoad secundum probatur antecedens iterum. Quia actio immanens, vel est infinita simpliciter, vel secũdum quid in aliquo genere. At verò ipsum esse cuiuscunque rei est finitum & determinatum ad vnũ genus & speciem, ergo ipsum esse non est actio immanẽs. Maior probatur & explicatur B
à D. Tho. quasi inductiuè. Nam intelligere, cuius obiectum est verum, & velle cuius obiectum est bonum de sui ratione habent infinitatẽ simpliciter: quia vtriusque obiectum conuertitur cum ente. Cæterum sentire est infinitũ secundùm quid, quia respicit omnia sensibilia, sicut visio omnia visibilia sine limitatione. Minorẽ autem tanquàm manifestam relinquit D. Thomas.

COMMENTARIVM.

NOta circa hanc rationẽ D. Tho. cum Caietano, quòd operatio immanens dupliciter potest sumi. Vno modo in communi, vt intelligere, videre, &c. Alio modo in speciali, quatenus contrahitur C
ad tale vel tale subiectum. v. g. intelligere humanum, videre equinum. Ait ergo Caietanus, quòd in ratione D. Thomæ non sit sermo de operatione immanenti in cõmuni: nam isto modo non esset differentia inter eam & inter ipsum esse abstractum à subiecto: neutrũ enim habet vt sic determinationem ad aliquam speciem, sed fit sermo de actione immanente, & de ipso esse, quatenus contrahuntur ad subiecta, in quibus recipiũtur. Et ita intendit D. Tho. quòd quia esse humanum est certæ speciei, intelligere verò humanum nõ est certæ speciei, sed potius est infinitum, ideò non sunt idem intelligere hominis & eius esse, intelligere Angeli & eius esse, &c. Nota secundò, quòd determinari vel esse in aliqua speD
cie contingit dupliciter. Primo modo per accidens vel extrinsecè. v. g. Visio equina est alterius speciei à visione, quam habet homo etiam circa idem obiectum, per accidens tamen ex parte subiecti, & non intrinsecè in ratione visionis. Alio modo per se & intrinsecè. In proposito ergo fit sermo de specificatione per se & intrinseca, & ita intendit D. Tho. quòd quia humanum esse & cuiuscunque creaturæ determinatur ad speciem per se & intrinsecè, inquantum recipitur in essentia, intelligere verò cuiuscunque creaturæ, humanæ seu Angelicæ intrinsecè & per se non limitatur ad certam speciem ex eo quod est humanum vel Angelicum, sed poE
tius potest specificari essentialiter ab speciebus entis & veri in ratione obiecti, & per hoc dicitur esse infinitum & indeterminatum simpliciter intelligere humanum, seu Angelicum: & propterea non est idem cum ipso esse humano seu Angelico. Reliqua verò quæ Caietanus hic dicit, videat qui voluerit.

Aduerte denique solutionem ad secũdum, vbi dicit D. Tho. quòd essentia Angeli est causa & ratio totius esse Angeli, non autem est ratio totius sui intelligere. Aduerte, inquam, quòd hoc habet difficultatem quantum ad priorem partem. Etenim essentia Angeli respectu esse ipsius non se habet vt ratio formalis, sed potius vt potẽtia ad actum, vt dicit D. Tho. articulo sequenti.

Quoniam

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quoniam ipsum esse & ratio existendi omnibus est primus actus, ergo falsum est, quòd essentia Angeli est ratio totius sui esse. Ad hoc dicitur, quòd quanuis essentia se habeat vt potẽtia respectu actus existendi, qui ex propria ratione non pertinet ad aliquam speciem, imò neque ad genus, tamen secundum quòd recipitur in essentia, determinatur & limitatur ad speciẽ, & in hoc sensu essentia Angeli est ratio totius sui esse, scilicet, quantum ad specificationem ipsius esse. Et si quis dicat, quod est ratio specificationis, simpliciter est ratio formalis respectu specificati, ergo essentia, simpliciter est ratio formalis essendi; Respondetur, q specificatum dupliciter potest dici. Primo modo quod antea erat in potentia ad specificationem, sicut materia specificatur per formam tanquam ab ipsa cõtractum, & animal etiã specificatur metaphysicè per differẽtiam rationalis, & contrahitur ad speciẽ hominis. Alio modo dicitur specificatũ id ipsum quod intrinsecè includit rationẽ suæ specificationis, sicut homo determinatur & dicitur specificari à propria forma, vel à differentia quã includit actu & intrinseè. Dicimus ergo, quòd ipsum esse non specificatur isto secundo modo ab essentia, & ideo simpliciter loquendo non potest dici, q essentia est ratio essendi. Sicut nõ dicitur q rationale est ratio animalis, nisi fortè cum addito secundùm quòd contrahitur ad speciem hominis. Et aduerte, q est magna differentia inter ipsum esse respectu essentiæ per quam specificatur, & inter animal respectu differentiæ per quam specificatur & limitatur: quòd animal perficitur simpliciter ex eo quòd recipit in se differentiam, sicut potentia dicitur perfici per actum, at vero ipsum esse nullo modo se habet vt potentia quæ perficitur per essentiam, sed viceuersa ipsa essentia specificans ipsum esse perficitur per ipsum esse habens se vt potẽtia respectu ipsius esse, quia esse est primus actus respectu essentiæ creatæ, & ideo in se nihil recipit, sed ab omnibus recipitur & limitatur. De quo vide sententiam D. Tho. supra q. 4. artic. 1. ad tertium, & ea quæ à nobis dicta sunt ibi.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm potẽtia intellectiua Angeli sit eius essentia.

277 1.q6.77. ar.1.cor.& q.79.ar.1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd virtus vel potẽtia intellectiua in Angelo non sit aliud quàm sua essentia. Mens enim & intellectus nominant potentiã intellectiuã. Sed Dion †. in pluribus locis suorum librorum nominat ipsos Angelos intellectus & mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiua.

ca.7. & 9. de di.nom. & c.12.cœlest.Hier.

¶ 2 Præterea. Si potẽtia intellectiua in Angelo est aliquid præter eius essentiã, oportet q sit accidẽs. Hoc enim dicimus esse accidẽs alicuius, quod est præter eius essentiam. Sed forma simplex subiectũ esse non potest, vt Boetius dicit in libro de Trinit. † Ergo Angelus nõ esset forma simplex: quod est contra præmissa †.

Ante med. lib.de Tri. † Q.50.ar. 1.& 2.

¶ 3 Præterea. Aug. dicit 12. Confes. † quòd Deus fecit Angelicam naturam prope se, materiam autẽ primam prope nihil. Ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quàm materia prima, vtpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis Angelus est sua potentia intellectiua.

SED contra est quod Dion. dicit 2. cap*. Angelicæ hierar. quòd Angeli diuiduntur in substantiam, virtutem & operationem. Ergo aliud est in eis substantia, & aliud virtus, & aliud operatio.

ca.11.circ. medium.

RESPONDEO dicendum, quòd nec in Angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operatiua est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secũdum diuersitatem actuum sit diuersitas potentiarum. Propter quod dicitur, quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt à suo esse, & comparatur ad ipsum sicut potentia ad actũ, vt ex supra dictis patet*. Actus autẽ, ad quẽ comparatur potẽtia operatiua, est operatio. In Angelo autẽ non est idem intelligere & esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocũque alio creato, est idẽ quod eius esse: Vnde essentia Angeli nõ est eius potentia intellectiua, nec alicuius creati essentia est eius operatiua potẽtia.

Art.1. præc. 3.artic.

AD primum ergo dicendum, quòd Angelus dicitur intellectus & mens: quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autẽ animæ partim est intellectualis, & partim sensitiua.

AD secundum dicendum, quòd forma simplex, quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum cõparatur ad accidens, vt potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex, quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum vt potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis: & præcipuè eius quod consequitur speciem. Huiusmodi autem accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est indiuidui non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est indiuiduationis principium. Et talis forma simplex est Angelus.

AD tertium dicendum, quòd potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, & nõ potentia operatiua, sed ad esse accidentale. Vnde non est simile.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Neque in Angelis, neque in aliqua creatura virtus, vel potẽtia operatiua est idem quod sua essentia.

Ratio est. Quia nullius creaturę esse est sua operatio vt artic. 2. ostensum est, ergo nullius creaturæ substantia est sua potentia operatiua. Probatur cõsequentia. Quia secundùm diuersitatẽ actuum distinguuntur potentiæ, vnicuique enim actui distincto propria potentia respondet: sed operatio & esse sunt actus distincti, quorum propriæ potentiæ sunt essentia & virtus operatiua, ergo essentia & potentia operatiua distinguuntur. Quòd autẽ essentia sit propria potentia ipsius esse, probat D. Tho. eò quòd in omni creatura ipsum esse comparatur ad essentiam sicut actus, & citat se ipsum in his quæ supra dicta sunt, scilicet quæst. 3. artic. 4. & quæst. 4. artic. 1. ad tertium, & aliàs sæpè.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm in Angelo sit intellectus agens & posibilis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelo sit intellectus agẽs & posibilis. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima †: quòd sicut

sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed Angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens & posibilis.

¶ 2 Præterea. Recipere est proprium intellectus posibilis: illuminare autem est proprium intellectus agentis: vt patet in 3. de Anima*. Sed Angelus recipit illuminationem à superiori, & illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens & posibilis.

de ani. text. 2. 18, 19 &c.

SED contra est, quòd in nobis intellectus agens & posibilis est per cõparationem ad phantasmata. Quæ quidem comparantur ad intellectũ posibilem, vt colores ad visum, ad intellectum autem agentem vt colores ad lumen, vt patet ex 3. de Anima †. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo nõ est intellectus agens & posibilis.

3.de ani. text.18, &c.

RESPONDEO dicendum, quòd necessitas ponendi intellectũ posibilem in nobis fuit propter hoc, quòd nos inuenimur quandoq; intelligentes in potentia, & non in actu. Vnde oportet esse quandam virtutẽ, quæ sit in potẽtia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum, cùm fit sciens, & viterius cum sit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus posibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturę rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales & intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu. Et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis. Vtraque autem necessitas defuit in Angelis: quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantũ respectu eorum quæ naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primò & principaliter res immateriales, vt infra patebit*. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens & posibilis, nisi æquiuocè.

AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, vt ipsa verba demõstrant. In Angelo autẽ non generatur scientia, sed naturaliter adest. Vnde non oportet ponere in eis agens & posibile.

AD secundum dicendum, q intellectus agentis est illuminare: non quidẽ alium intelligentẽ, sed intelligibilia in potentia inquantũ per abstractionẽ facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autẽ posibilem pertinet esse in potentia respectu naturaliũ cognoscibilium, & quandoque fieri actu. Vnde q Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agẽtis. Neque ad rationẽ intellectus posibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysterijs, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem & posibilem, æquiuocè dicet, nec de nominibus est curandum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Ratio est. Quia causa propter quam distinguitur in nobis vis intellectiua in intellectum posibilem & agentem non reperitur in Angelis, ergo in illis non distinguuntur intellectus agens & posibilis. Antecedens ostenditur à D. Tho. apertissimè in discursu articuli.

COMMENTARIVM.

DVbitatur, An ratio D. Tho. probet conclusionem, & videtur quòd non. Primò. Intellectus Angeli quandòque est in potẽtia ad cognoscendum aliquod obiectum, & postea reducitur in actum, ergo pari ratione in Angelo dabitur intellectus posibilis. Probatur antecedens. Quia Angelus non semper cognoscit actu omnia illa, quæ potest cognoscere. Quòd si quis respondeat, quòd D. Tho. loquitur de intellectu posibili secundùm quod est in potẽtia remota ad intelligendum antequam receperit speciem intelligibilem per quam constituitur in potẽtia proxima ad intelligendum, quod quidem nõ competit Angelo qui habet species rerum omnium congenitas, ab autore naturæ inditas, & idcirco intellectus Angeli non dicetur posibilis vniuocè cum nostro intellectu. Contra hanc solutionem replicatur. Nam in intellectu Adæ fuerunt inditæ species rerum omnium ab autore naturæ, & nihilominus in Adam erat intellectus posibilis & agens, ergo. ¶ Secundò probatur quòd in Angelo sit intellectus agens. Quia obiectum intellectus Angelici esto sit quidditas rei immaterialis, tamen vel est quidditas singularis aut quidditas in communi. Primum dici non potest, quia si esset quidditas singularis, intellectus Angeli nõ se extenderet ad plura quàm illa quidditas singularis. Si secundum detur, sequitur quòd in Angelo sit intellectus agens, cuius officium sit ab hac & ab illa quidditate immateriali abstrahere quidditatẽ in communi secũdum communem rationem obiecti. Etenim à parte rei nõ inuenitur quidditas in cõmuni. ¶ Tertiò. Intellectus agens in nobis non solum est necessarius ad illustrandum phantasmata & abstrahendum species à phantasmatibus, sed etiam vt sit lumen, in cuius virtute posibilis intellectus iudicet de veritate rerum.

In hac difficultate Scotus in 2. dist. 21. q. 3. asserit in Angelo ponendum esse intellectum agentem & posibilem. Sed eius sententia ab omnibus tanquam falsa reijcitur, & conuincitur rationibus, quibus D. Tho. probat suam conclusionem. Vnde statim respondetur ad argumenta.

Ad primum respondetur primò, quòd intellectus Angeli semper est in actu vltimo per actualem cognitionẽ obiecti formalis & proportionati sui intellectus, quæ est essentia ipsius Angeli, & idcirco nunquam potest propriè appellari intellectus eius posibilis. Respondetur secundo, vt responsum est inter arguendum. Ad replicam dicitur, quòd humanus intellectus in quocũque individuo, etiam in Adam, quantum est ex parte sua est tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Vnde per se loquendo & naturaliter indiget speciebus abstractis à phantasmatibus virtute intellectus agẽtis. Cæterũ species intelligibiles & habitus scientifici quos habuit Adam in instanti suæ creationis, dicuntur per accidens infusi. Et præterea est differentia, q in Adam intellectus agens adhuc seruiebat ad intelligẽdum per conuersionem ad phantasmata, sine qua cõuersione in hac vita nemo potest quidquam intelligere. ¶ Ad secundum respondetur, quòd obiectum primarium & formale Angeli est propria & singularis essentia, quæ habet rationem obiecti quasi motiui, sicut quidditas rei materialis habet rationem obiecti motiui respectu humani intellectus. Verum est tamẽ, quòd in Angelo non est obiectum propriè motiuũ, quoniã non recipit

speciem

Universidad de Deusto
Biblioteca

speciem ab obiecto, sed diximus quasi motiuum, quia essentia Angeli est obiectum proportionatum magis intellectui Angelico, cuius cognitio est connaturalis, & ea mediante quodammodo cognoscit omnia alia, vt explicat D. Tho. quæst. sequenti artic. 1. ad tertium. Respondetur secundò, quòd sicut obiectum motiuum & proportionatum humani intellectus est quidditas rei materialis in communi, ita etiam obiectum proportionatum & quasi motiuum intellectus Angelici est quidditas rei spiritualis creatæ & in communi. Et ad replicam ibi factam. Respondetur, q̃ quia ipse Angelus habet species sibi congenitas, quæ quidditatem rei spiritualis repræsentant in communi, idcirco non indiget intellectu agente. Item potest responderi, quòd non quæcunque abstractio est propria intellectus agentis, sed illa tantum qua abstrahuntur species intelligibiles vniuersales ab ipsis phantasmatibus, per quam abstractionem obiectũ fit intelligibile in actu, & intellectus possibilis fit intellectiuus in actu. Et denique aduerte, quòd non quælibet singularitas obiecti impedit cognitionem aliorũ, sed illa quæ est materialis impedit, quominus per cognitionem illius obiecti singularis possit perueniri ad aliorum cognitionem. At vero sicut ipse Deus per cognitionem singularissimæ essentiæ cognoscit omnia alia singularia & in communi, similiter proportionabiliter intellectus Angeli ex eò quòd habet pro obiecto formali proportionato propriam essentiam singularem, non impeditur, imo iuuatur vt alia possit cognoscere, quæ sunt entia creata materialia, vel immaterialia, in singulari, vel in cõmuni. ¶ Ad tertium respõdetur. Quidquid sit de humano intellectu, vtrum lumine intellectus agentis iudicet vel non, An potius necessarium sit ponere aliud lumen quòd est habitus primorum principiorũ, (de qua re dicetur infra q. 79.) tamen intellectus Angelicus speciebus congenitis & habitibus scientificis naturaliter ornatus sufficiẽter est illustratus, vt possit iudicare.

ditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt, quarum operationes per organa corporea nõ exercentur, vt intellectus & voluntas. Et huiusmodi non sunt actus aliquarum partiũ corporis. Angeli autẽ nõ habẽt corpora sibi naturaliter vnita, vt ex supra dictis patet*. 9.51.a.
Vnde de viribus animę non possunt eis competere nisi intellectus & voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit 12. Metaphysicorum, quòd substãtiæ separatæ diuiduntur in intellectum & voluntatem. Et hoc cõuenit ordini vniuersi, vt suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiua, & non secundùm partem, vt anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus & mentes, vt supra dictum* est. Ad ea verò, quæ Art.1.
in contrarium obijciuntur, potest dupliciter respõderi. sua.p.
Vno modo quòd autoritates illæ loquuntur secũdum arg.
opinionem illorum, qui posuerunt Angelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita. Qua opinione frequenter Augustinus* in libris suis vtitur, licet Aug.
eam asserere non intendat. Vnde dicit 21. de † Ciuit. sup.
Dei, quòd super hac inquisitione non est multũ laborandum. Alio modo potest dici, quòd autoritates illæ, & consimiles, sunt intelligendæ per quandam similitudinem, quia cum sensus certã apprehensionẽ habeat de proprio sensibili, est in vsu loquentiũ, vt etiã secundùm certã apprehensionẽ intellectus aliquid sentire dicãtur. Vnde etiã sententia nominatur. Experientia verò Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, & non per similitudinẽ virtutis cognoscitiuæ. Est enim in nobis experiẽtia dum singularia per sensum cognoscimus. Angeli autẽ singularia cognoscunt, vt infra patebit*, sed nõ per sensum. Sed tamẽ memoria in Angelis potest poni secundum quod ab Augusl. † ponitur in mẽte, licet nõ possit eis cõpetere secundùm quod ponitur pars animæ sensitiuæ. Similiter dicendũ q̃ phantasia proterua attribuitur dæmonibus, ex eò quòd habẽt falsam practicã existimationẽ de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundùm phantasiam, per quã interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, vt patet in dormientibus & amentibus.

279
1.q.79.ar.1.3.Et mal.q.16.ar.1.14.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm in Angelis sit sola intellectiua cognitio.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non sit sola intellectiua cognitio. Dicit enim Augusl. † 8. de Ciuit. Dei, q̃ in Angelis est vita, quæ intelligit & sentit. Ergo in eis est potentia sensitiua.

† Lib. 8. ca. 6. paulo à prin. to. 5.

¶ 2 Præterea. Isidorus † dicit quòd Angeli multa nouerunt per experientiam, quæ fit ex multis memorijs, vt dicitur in primo Metaphys. † Ergo in eis est etiã memoratiua potentia.

† Isidor. lib. 1. de summo bono. c. 12. à medio.

¶ 3 Præterea. Dionysius † dicit quarto capite, de Diuin. nomin. quòd in dæmonibus est phantasia proterua. Phantasia autem ad vim imaginatiuam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginatiua. Et eadem ratione in Angelis, quia sunt eiusdem naturæ.

† Li. Met. nõ remotè à prin. lib. tom. 3.

SED contra est quod Greg. † dicit in Homilia de Ascensione, quòd homo sentit cum pecoribus, & intelligit cum Angelis.

† Parte. 4. parũ à medio.

RESPONDEO dicendum, q̃ in anima nostra sunt quædam vires, quarũ operationes per organa corporea exercentur, & huiusmodi vires sunt actus quarundam partiũ corporis, sicut est visus in oculo, & auditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt, quarum operationes per organa corporea nõ exercentur, vt intellectus & voluntas. Et huiusmodi non sunt actus aliquarum partiũ corporis. Angeli autẽ nõ habẽt corpora sibi naturaliter vnita, vt ex supra dictis patet*. 9.51.a.
Vnde de viribus animę non possunt eis competere nisi intellectus & voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit 12. Metaphysicorum, quòd substãtiæ separatæ diuiduntur in intellectum & voluntatem. Et hoc cõuenit ordini vniuersi, vt suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiua, & non secundùm partem, vt anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus & mentes, vt supra dictum* est. Ad ea verò, quæ Art.1.
in contrarium obijciuntur, potest dupliciter respõderi. sua.p.
Vno modo quòd autoritates illæ loquuntur secũdum arg.
opinionem illorum, qui posuerunt Angelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita. Qua opinione frequenter Augustinus* in libris suis vtitur, licet Aug.
eam asserere non intendat. Vnde dicit 21. de † Ciuit. sup.
Dei, quòd super hac inquisitione non est multũ laborandum. Alio modo potest dici, quòd autoritates illæ, & consimiles, sunt intelligendæ per quandam similitudinem, quia cum sensus certã apprehensionẽ habeat de proprio sensibili, est in vsu loquentiũ, vt etiã secundùm certã apprehensionẽ intellectus aliquid sentire dicãtur. Vnde etiã sententia nominatur. Experientia verò Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, & non per similitudinẽ virtutis cognoscitiuæ. Est enim in nobis experiẽtia dum singularia per sensum cognoscimus. Angeli autẽ singularia cognoscunt, vt infra patebit*, sed nõ per sensum. Sed tamẽ memoria in Angelis potest poni secundum quod ab Augusl. † ponitur in mẽte, licet nõ possit eis cõpetere secundùm quod ponitur pars animæ sensitiuæ. Similiter dicendũ q̃ phantasia proterua attribuitur dæmonibus, ex eò quòd habẽt falsam practicã existimationẽ de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundùm phantasiam, per quã interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, vt patet in dormientibus & amentibus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Angeli carent omnino corpore, quod est necessarium ad cognitionem sensitiuam. De quo vide literam huius articuli.

QVÆSTIO LV.

De medio cognitionis Angelicæ.

CONSEQVENTER quęritur de medio cognitionis Angelicæ.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli cognoscant omnia per suã substantiã. Dicit enim Dion. † 7. ca. de diui. nomi. quòd Angeli sciũt ea, quæ sunt in terra, secũdum propriã naturam

mentis. Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

Li 12. Meta. text. 51. & li. de anima ex. 15 tex. 2.

¶ 2 Præterea. Secũdum Philosophum in † 2. Metaphysicorum & in 3. de Anima, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur. Id autem quod intelligitur est idẽ cũ intelligẽte ratione eius quo intelligitur. Ergo in his, quæ sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

¶ 3 Præterea. Omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed Angelus habet naturã intellectualem. Ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora verò sunt in inferioribus participatiuè. Et ideo dicit Dion. † 4. capite de diuin. nomi. quòd Deus tota in totis congregat, id est, omnia in omnibus. Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sup. par. 1. quæst. ante Art. 1. Solu. non obst. ā 3 obie.

SED contra est quod Dionys.* dicit in eodem capite, quòd Angeli illuminantur rationibus rerum: ergo cognoscunt per rationes rerum, & non per propriam substantiam.

RESPONDEO dicendum, quòd illud quo intellectus intelligit, cõparatur ad intellectũ intelligentẽ, vt forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc q̃ potentia perfectè compleatur per formam, q̃ omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est, q̃ in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ: quia potentia materiæ ad plura se extendit, quàm sit continentia formæ huius vel illius. Potentia autem intellectiua Angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus & ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ diuinæ, quæ infinita est, vt in se simpliciter omnia comprehẽdat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiã: Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

ADprimum ergo dicendũ, quòd cùm dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly secundùm nõ determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti: sed virtutem cognoscitiuam, quæ conuenit Angelo secundùm suam naturam.

ADsecundum dicendũ, quòd sicut sensus in actu, est sensibile in actu, vt dicitur in 2. de Anima, non ita quòd ipsa vis sensitiua fit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex vtroque fit vnum, sicut ex actu & potentia: ita & intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu: non quòd substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur, ac si diceretur, quòd intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est immateriale.

ADtertium dicẽdum, quòd ea quæ sunt infra Angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius: non quidẽ perfectè, neque secũdum propriam rationem, cùm Angeli essentia finita existẽs secũdum propriam rationem ab alijs distinguatur, sed secundùm quãdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè & secũdum propriam rationem, sicut in prima & vniuersali virtute operatiua, à qua procedit quicquid est in quacũque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus: non autem Angelus, sed solam communem.

COMMENTARIVM.

Conclusio est. Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Ratio est. Quia sola essentia diuina in se simpliciter omnia perfectè comprehendit: essentia autem Angeli non comprehendit omnia, quia est determinata ad certum genus & speciem, ergo.

Secunda conclusio ad tertium. Angelus per suam essentiam cognoscit omnia imperfectè secundum rationem communem. Ratio est. Quia omnia quæ sunt supra & infra Angelum sunt in substantia Angeli non secundùm proprias rationes, sed secundùm rationem communem.

SVMMA ARTICVLI.

DE materia huius quæstionis disputat schola cũ Magistro in 2. distinct. 3. Ante omnia in hoc articulo supponendum est tanquam certissimũ inueniri species intentionales sensibiles, & intelligibiles, quæ sunt principia cognitionis sensitiuæ & intellectiuæ. Oppositum docuerunt quidam Theologi Gregorius, Gabriel, Durandus & alij in distinctione citata. De qua re infra in quæst. 84. Nota secundò. Primam conclusionem articuli esse intelligendam de cognitione perfecta & distincta, vt patet ex secunda conclusione ad tertium. Sed est argumentum contra rationem primæ conclusionis. Essentia Angeli cõtinet perfectè in esse intelligibili omnia quæ possunt cadere in eius cognitionem, ergo per suam essentiam omnia perfectè cognoscit. Probatur antecedens. Ex ipsa essentia Angeli tanquam ex radice dimanant quasi propriæ passiones naturali resultantia species intelligibiles omnium creaturarum pertinentium ad naturæ ordinem, ergo essentia Angeli in sua virtute eminenti continet omnes creaturas in esse intelligibili. Patet consequẽtia. Quia nihil potest contineri in propria passione, quod non contineatur eminentius in ipsa substantia. Confirmatur. Diuina essentia eò quòd est forma eminenter continens in esse intelligibili omnes creaturas possibiles, est adæquata forma diuini intellectus ad cognoscẽdum omnia, ergo si essentia Angeli continet eminẽter in esse intelligibili omnes creaturas, erit forma adæquata Angelici intellectus. Respondetur, quòd difficultas huius argumenti explicanda est articulo sequenti. Sed quod attinet ad præsens dicimus, non satis esse, vt Angelus intelligat omnia per suam essentiam, quòd sua essentia contineat eminenter omnia in esse intelligibili, sed necessarium erat, vt contineret formaliter omnia in esse intelligibili. Id est, quòd esset similitudo formalis rerum cognoscibilium ita vt seipsa & non alia specie mediante esset principium formale cognitionis. Vnde negatur consequentia, si consequens intelligatur in prima acceptione. Quia deberent cõtineri formaliter. Ad confirmationem negatur antecedens,

Universidad de Deusto
Biblioteca

imò Diuina essentia licet in esse entitatiuo non formaliter contineat omnia, sed eminenter; tamen in esse intelligibili omnia continet formaliter eminenter, eò q ipsa Diuina essentia est similitudo exactissima repræsentans omnia formaliter: atq; ita non solum habet esse principium productiuum rerum omnium & ipsarum specierum intelligibilium, sed etiam ipsamet essentia est species intelligibilis formalis rerum omnium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angeli intelligant per species à rebus acceptas.

281 Inf.q6.89. art.1. 2. & 3.Et 2. di. 3.q.3.ar.1 Etver.q.8. art.9.Et 2. cont.c.92. fi. & 94. & opusc. 3.c. 224.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur per aliquam sui similitudinem, in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita q illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re: oportet igitur quòd omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentiũ in natura, sed sola diuina scientia. Ergo oportet quòd omnes species, per quas intelligit intellectus Angelicus, sint à rebus acceptæ.

¶ 2 Præterea. Lumen Angelicũ est fortius quàm lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus: ergo lumen intellectus Angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quòd Angelus intelligat per species à rebus acceptas.

¶ 3 Præterea. Species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens & distans nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species à rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua & distantia. Et ita frustra secundum locum moueretur.

ca. 7. Inter principiũ & mediũ.

SED contra est quod Dion. dicit † 7. cap. de diui. nom. quòd Angeli non cõgregant diuinam cognitionem à rebus diuisibilibus aut à sensibilibus.

RESPONDEO dicendum, q species per quas Angeli intelligunt, nõ sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem spiritualium substantiarum & ordinem, sicut est distinctio & ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formã, sed accipit nunc vnam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter & inferiores substantiæ intellectiuæ, scilicet animæ humanæ habent potentiam intellectiuam non cõpletam naturaliter: sed completur in eis successiuè, per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiua in substantijs spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarũ apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori inquantum sunt corporum formæ, & ideo ex ipso modo essendi competit eis vt à corporibus & per corpora suam perfectionem intelligibilem cõsequantur, alioquin frustra corporibus vnirentur. Substantiæ verò superiores, id est, Angeli sunt à corporibus totaliter absolutæ immaterialiter, & in esse intelligibili subsistentes: & ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxũ, quo à Deo species rerum cognitarum acceperũt simul cum intellectuali natura. Vnde August. dicit * 2. super Genesim ad literam, quòd cætera quæ infra Angelos sunt, ita causantur, vt prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

Li.2. Gen. ci.ca. cip.to.

AD primum ergo dicendũ, q in mẽte Angeli sunt similitudines creaturarũ, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo qui est creaturarum causa, & in quo primo similitudines rerũ existunt. Vnde August. dicit in eodem † lib. quòd sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei, quàm ipsa creatura quæ conditur, sic & eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali: ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Li.2. Gen. ci.ca tomo

AD secundum dicẽdum, quòd de extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium. Esse autẽ formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, nõ tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, & esse formæ quę est in intellectu per abstractionem à materia & à cõditionibus materialibus. Vnde quantumcunque sit potens intellectus Angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile: nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum: quod est impossibile, cum careat imaginatione, vt dictum * est. Dato etiam q posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus: non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Q. pr. artic.

AD tertium dicendum, quòd cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans & propinquũ secũdum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra. Non enim mouetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Angelus intelligit per species sibi cõnaturales, neque à rebus acceptas. Hanc probat duplici ratione. Vide literam.

COMMENTARIVM.

CONtra conclusionem articuli tenẽt multi Theologi. Durandus in 2. sent. d. 3. q. 6. docet Angelũ non intelligere per species intelligibiles sibi connaturales, neque acceptas à rebus. Existimat enim merum esse figmentum ponere intentionales species, siue in nobis siue in Angelis. Vnde inquit, quòd cognitio tam nostra quàm Angelica fit per præsentialitatẽ obiecti, siue in se ipso, siue in sua causa. Hanc sententiam docuit Henricus quodlib. 5. artic. 13. sed nos infra q. 84. ostendemus esse maius figmentum negare huiusmodi species intentionales esse principium cognitionis. Hæc sententia Durandi multum deficit in eo quod non explicat, quomodo obiectum sua præsentialitate concurrat ad Angelicam cognitionem. ¶ Scotus in 2. dist. 3. quæstione. 10. dicit tria. Primum est, quòd Angelus recipit species sibi cõcreatas à Deo, repræsentãtes substantias spirituales & quidditates rerum materialium genericas & specificas. Probatur. Nam pertinebat ad primariam

primariam Angeli perfectionem, harum rerum cognitio, ergo ad autorem naturæ Angelicæ spectabat, quòd conferret Angelo has species, quæ essent principia huiusmodi cognitionis. Dicit secundò, quòd si in Angelo non essent concreatæ huiusmodi species, poterat ipse virtute naturali à rebus colligere. Et probat. Quia quælibet natura quando est extra suam perfectionem, potest proprijs viribus se reducere ad suam perfectionem, ergo si Angelus careret speciebus intelligibilibus, poterat eas propria virtute acquirere. Confirmatur. Si Deus modo crearet aliquam nouam creaturam, cuius Angelus non accepit species in sui creatione, nihilominus Angelus poterat illam cognoscere, ergo posset colligere speciem intelligibilem ab ipsamet creatura. In his duobus dictis conuenit etiam D. Bonauentura, eadem dist. q. 2. Dicit tertiò Scotus. Angelus à principio suæ productionis non accepit species repræsentantes indiuidua materialia, & ea quæ contingenter eueniunt vt futura contingentia, & ea quæ pendent ex libero arbitrio; sed omnium horum species intelligibiles colligit ab ipsis rebus. In hoc tertio dicto conuenit Richardus in eadẽ distinctione q. 6. Aureolus apud Capreolum in eadem distinct. q. 2. & alij nonnulli ibi.

ET probatur hæc sententia. Primò. Quia si Angelus accepit omnium rerum singulariũ species sibi congenitas: sequitur, q huiusmodi species intelligibiles sint infinitæ. Consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Singularia & indiuidua materialia nullam habent determinationem in aliquo numero determinato, ergo species intelligibiles, quæ deberent esse in Angelo paratæ ad cognitionem singulariũ, necessariò essent infinitæ. ¶ Secundò. Intellectus Angelicus ad cognitionem intuitiuã habendam cuiusuis rei singularis, pendet necessario ex præsentialitate rei, ergo accipit aliquam immutationem à re singulari præsenti: sed hæc immutatio non potest aliter fieri, quàm per speciem causatam ab ipsa re in intellectu Angelico, ergo. ¶ Tertiò. Quia ex opposita sententia sequitur, quod Angelus virtute naturali potest cognoscere futura contingentia. Consequens est falsum: quia eiusmodi cognitio est propria Deo, vt docet Damascenus lib. 2. de Fide. Probatur sequela. Quia Angelus iuxta oppositam sententiam habet species sibi connaturales, quæ repræsentant futura contingentia. v. g. habet speciem Antichristi, qui est futurus, ergo per illam speciem poterit Angelus iam nunc cognoscere Antichristum futurum. ¶ Quartò. Quando aliquis effectus naturalis est producibilis per aliquam causam medijam non consuet Deus illum se solo producere, quia in hoc voluit Deus dignificare creaturas, vt mediãte illarum operatione producat tales effectus: sed species intelligibiles repræsentantes res singulares sunt producibiles mediantibus ipsis rebus singularibus, ergo non est credibile, quòd à solo Deo sint creatæ & productæ in intellectu Angelico. Confirmatur & simul impugnatur prima ratio D. Thomæ. Complementum corporum cœlestium non est causabile mediante actione alicuius inferioris creaturæ, quia talia corpora non recipiunt impressionem inferioris causæ: at vero complementum potentiæ intellectiuæ Angelicæ cõmunicabile est ab inferiori causa, quoniam species intelligibiles communicabiles sunt à proprijs obiectis, ergo non est æqua ratio de complemento Angeli & cœlestis corporis.

¶ Quintò arguitur argumẽto Durandi. Nam D. Tho. vel loquitur in illa ratione de cõplemento substantiali, vel accidentali; si primum, nõ est ad propositũ, quoniã complementum substantiale nõ fit in Angelis per species intelligibiles, sed per substantiã suam: si secundum tunc sic argumentor. Primo. Nam D. Tho. assumit falsum, quoniã corpora cœlestia nõ habent in prima suã creatione totum accidentarium complementũ: etenim luna & stellæ varijs modis illuminantur à Sole accidentarie secũdum diuersos aspectus ad Solem. Item ex ista ratione probaret D. Tho. Angelum simul cum natura recepisse omnem perfectionem accidentariam quam potest habere. v. g. actualem cognitionem omnium rerum ab ipso cognoscibilium, hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur. Quia hæc cognitio est complementum accidentarium Angelicæ naturæ. ¶ Sextò arguitur ex D. August. lib. 12. de Trinit. cap. 7. vbi ait, q ex nouitate rerũ, quæ tẽpore contingunt, afficiũtur carnales sensus hominũ & reliquorum animalium, & etiã cœlestes sensus Angelorum: sed eiusmodi affectio ex illis rebus prouenies in sensibus Angelicis nõ fit aliter quàm per nouam receptionẽ specierũ, ergo. ¶ Denique arguitur. Si omnes species rerũ cognoscibiliũ sunt Angelo connaturales & congenitæ, sequitur, q tot essent propriæ passiones illius quot sunt species: quod videtur repugnare simplicitati Angelicæ naturæ.

HIS non obstantibus sit conclusio. Sententia D. Tho. est multò probabilior, in qua conueniunt plurimi Theologi, scilicet, Albertus Magnus in 2. dist. 3. artic. 15. Marsilius in 2. quæstione. 7. articulo. 1. conclusione 6. Maioris in 2. Sententiarum dist. 3. quæst. 3. D. Bonauentura vbi supra, qui licet de possibili putet Angelum posse colligere species à rebus, tamen de facto ait accepisse simul cum natura omnium rerum intelligibiles species. Denique tota schola discipulorum D. Tho. sequitur hanc sententiã. Et probatur primo ex Dion. Augustino lib. 2. super Genes. ad literam cap. 8. cuius verba referuntur in corpore articuli, & in solutione ad primum. Item ex D. Dionys. citato in argumẽto. Sed contra. Secundò probatur. Quia ex opposita sentẽtia sequitur, quòd Angelus in primo instanti suæ creationis non fuerit perfectè sapiens, nisi quod habuerit ignorantiam congenitam. Probatur sequela, maximè si dicatur Angelum nullam accepisse intelligibilem speciem simul cũ natura, sed omnes acquisiuisse propria operatione, vt putat Alexander Alens. in 2. parte quæst. 24. memb. 2. & 3. Falsitas vero consequentis probatur ex illo Ezech. 28. vbi dicitur in figura regis Babylonis supremo Angelo, Tu Cherub signaculum similitudinis plenus sapientia & c. vsque ad illud, Perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, hęc autem perfectio in Angelo nõ est alia quã cognitionis & voluntatis. Tertiò probatur. Res corporales nõ possunt propria virtute agere in spiritum, ex multò minus qualitate aliquam spiritualem producere, ergo nõ possunt producere specie intelligibile in intellectu Angelico. Confirmatur. Species producta à corpore necessario debet esse extensa, ita vt vna pars respondeat parti corporis producentis illa, & alia aliæ: sed huiusmodi species repugnat intellectui Angelico immediatè producta à corpore, [illegible] in intellectus Angelicus est omnino indiuisibilis, ergo. Quod si quis dicat hoc argumentum cõuincere quòd res corporea non possit producere speciem

Universidad de Deusto
Biblioteca

intelligibilem in intellectu Angelico propria virtute, tamen non probat, quòd intellectus Angelicus non posit propria virtute colligere species à rebus corporalibus, quemadmodum nos virtute intellectus agentis colligimus species intelligibiles à phantasmatibus. Tũc probatur. Quartò. Si Angelus non habet species rerum naturalium sibi concreatas, non poterit applicare suam virtutem ad ipsas res materiales, ergo neque etiam poterit actione propria abstrahere species ab ipsis rebus. Consequentia probatur. Quoniam Angelus non poterit operari circa illud obiectum, cui non habet applicatam suam virtutem. Antecedẽs probatur. Quia Angelus non potest applicare suam virtutem applicatione voluntaria ad subiectum incognitum, quoniam voluntas non operatur nisi præsuppolita cognitione rei circa quam homo vult operari; ergo Angelus ad singularia sibi omnino incognita nõ poterit applicare suam virtutem vt inde abstrahat species intelligibiles. Confirmatur. Quoniam sequeretur Angelum non posse cognoscere singularia distantia secundùm locum. Consequens videtur falsum, licet concedatur ab Scoto, quia multum derogat perfectioni Angelicæ cognitionis. Sequela probatur. Quoniam Angelus non potest operari circa rem distantem secundum locum, ergo non poterit operari operatione realiter abstractiua specierum à singularibus distantibus secundùm locum. Et denique conclusio D. Tho. probatur ratione quæ colligitur in solutione ad secũdum. Non potest fieri transitus ab extremo ad extremum nisi per mediũ: sed esse quod habet forma in re pure materiali, & esse quod habet in intellectu sunt duo extrema, quorum medium est esse quod habet in imaginatiua & phantasia, ergo cum intellectus Angeli formam pure materialem non posit deducere per hoc medium, quia non habet imaginatiuam potentiam, non poterit eam perducere ad esse immateriale quod habet in intellectu. ¶ Sed arguit Scotus contra hanc rationem. Esse quod habet forma in imaginatione, vel est medium ex parte obiecti cognoscibilis, vel ex parte potentiæ cognoscitiuæ: primũ dici non potest, quia aliàs nullus intellectus etiam diuinus posset cognoscere rem singularem, nisi prius illam deduceret ad hoc medium: secũdum vero siue verum sit siue falsum, est impertinens, quoniam id quod est medium respectu debilioris potentiæ, non est necessarium respectu potentiæ superioris & efficatioris. v. g. Calor vt quatuor est medium ad calorem vt octo respectu potentiæ calefactiuæ imperfectę, quæ non potest subitò, sed paulatim perducere passum ad calorem vt octo; at vero respectu potentiæ calefactiuæ perfectæ independentis à tempore nõ est medium necessarium calor vt quatuor ad calorem vt octo, sed subitò simul talis potentia producit calorem vt octo, ergo proportionabiliter quanuis esse in imaginatione sit medium respectu intellectiuæ potentiæ imperfectæ qualis est noster intellectus, non tamen inde colligitur quod sit medium necessariũ respectu Angelici intellectus. Respondetur cum Caietano, quòd esse in imaginatione est medium necessarium non solum ex parte obiecti sed ex parte potentiæ, non quidem obiecti terminatiui, quod conuincit argumentũ Scoti, sed ex parte obiecti motiui vbi opus fuerit, quòd obiectum materiale sit obiectum motiuum intellectus. Quapropter ratio D. Tho. ad hoc reducitur, quòd res purè materialis non potest mouere immediatè potẽtiam intellectiuam, sed necessarium est, vt prius sit in imaginatione. Ratio est, quia iuxta sententiam Dionysij cap. 7. de diuin. nomi. supremum infimi attingit infimum supremi, hinc ergo prouenit, quòd iste ordo præfixus sit à natura, vt res inferioris ordinis non attingat rem superioris ordinis, nisi prius constituatur in supremo gradu sui ordinis; tunc enim habet aliqualem proportionem cum re superioris ordinis. Et ita videmus, quòd natura elementalis non attingit corpora cœlestia nisi secundum partem supremam sui ordinis, quæ est ignis. Ita in præsenti res materialis nequit mouere potentiam intellectiuam ad cognitionem sui, nisi prius fuerit constituta in imaginatiua, quod est supremum esse in ordine naturæ materialis. Hæc ratio sic explicata sufficienter probat rationem D. Tho. Quòd si quis obijciat, satis esse vt Angelus posit colligere species à rebus materialibus, quòd res materialis habeat esse eleuatum in suo ordine in imaginatiua hominis. Respondetur, quòd intellectus Angeli nõ habet vnionem cum imaginatiua hominis in illo ordine naturæ intellectualis cum natura materiali, quia Angelus non est infimum supremi, sed anima rationalis est infimum naturæ intellectualis, & ita habet naturalem vnionẽ cum organo corporeo, in quo natura corporalis est in supremo sui ordinis.

Ad argumentum pro secundo dicto Scoti in principio dubij, negatur antecedens. Instantia est manifesta in motu corporum cœlestium, qui pertinet ad eorum naturalem perfectionem, & tamen si cœlum quiesceret non poterit propria virtute seipsum reducere ad motum. Item, si Deus crearet hominem sine oculis, non poterit ille propria virtute acquirere potentiam videndi. Ad confirmationem dicitur, quòd in illo casu Angelus non posset cognoscere illam substantiam nisi noua species illi infunderetur à Deo: tunc vero pertineret ad ipsum Deum conferre Angelo nouam speciem. An vero illa species esset debita ab ipso Deo vt autore naturæ, an potius esset infusio supernaturalis supra ordinem naturæ, dubitari meritò potest. Nam videtur, quòd esset debita Angelicæ naturæ huiusmodi species, quia quanuis productio illius nouæ substantiæ, esset supra ordinem naturæ iam constitutũ à Deo, tamen creatura producta pertinebat ad ordinem vniuersi (esset enim ens limitatum ad genus & speciem substantiæ, & haberet realem habitudinem ad alias creaturas) ergo ad autorem vniuersi pertinebat, vt huiusmodi creatura nõ esset incognita Angelo iam creato, quoniam haberet ignorantiam vniuersi non cognoscens optimam partem illius. Nihilominus pro altera parte est argumentũ. Quoniã natura supremi Angeli, qui creatus est à Deo, finita est non solum in sua quidditate & esse, sed etiã in propria operatione, quæ proficiscitur ex principijs & potentijs operatiuis naturaliter sibi debitis, ergo autor naturæ vt sic non confert maiorem aliam perfectionẽ quàm sit illa quæ ex proprijs & ex quidditate proficiscitur: sed illa species quæ infunderetur à Deo de nouo nõ esset propria passio Angeli, aliàs modo deficeret ei aliqua propria passio: ergo. ¶ Propter hæc argumenta problematicè vtraqi pars poterit sustineri. Ad argumentum prioris partis dicitur, quòd illa creatura de nouo creata à Deo est supra ordinem istius Vniuersi, neque haberet commercium cum isto Vniuerso in sua operatione. Neque obstat,

obstat, metaphysicè loquendo, quòd conueniret cum hoc Vniuerso in genere substantiæ, & cum Angelis in genere substantiæ intellectualis: quoniam hoc Vniuersum perfectissimum est in ordine ad finem naturalem, vnde quidquid superaddatur supra naturam est. Ad argumentum vero pro altera parte potest dici, q̃ quemadmodum aquæ vel lapis ascẽdit sursum quanuis secundum propriam speciem non habeat principiũ naturale ad talem motum, & nihilominus ille motus nõ dicitur supernaturalis, quando est necessarius ad supplendum vacuum, imò simpliciter est naturalissimus, quia conuenit aquæ inquãtum est pars vniuersi, vt moueatur sursum quando opus fuerit propter bonũ Vniuersi: ita in illo casu potest dici, q̃ pertinebat ad ipsum Deũ vt autorem totius naturæ aliquam speciem cõferre Angelis olim creatis, qua possent cognoscere nouam illam substantiam; & quanuis illa species intelligibilis non pertineret ad propriam naturam singulorum Angelorum, pertinebat tamen quatenus erãt partes totius vniuersi, in quo iam includebatur noua & suprema creatura.

Ad argumẽta facta pro tertio dicto Scoti respondetur ad tria priora, q̃ vt infra quæst. 56. ostendemus ex D. Tho. Angelus non cognoscit singularia per proprias species adæquatas singularibus, sed per species vniuersales, quæ inadæquatè repræsentant ipsa singularia, quare non egent infinitis speciebus singularium. ¶ Ad quartum respondetur, quod cõplementum intellectus Angeli non est causabile ab aliqua creatura. Ad probationem dicitur, q̃ species intelligibiles in abstractione ab hoc vel illo obiecto singulari, cauſantur quidem in intellectu humano ab obiecto & lumine intellectus agentis illustrante: cæterum huiusmodi species non sunt causabiles in intellectu Angeli propter improportionem, quam habẽt res inferiores cum intellectu Angeli, & propter magnam Angeli perfectionem, ratione cuius species intelligibiles omnium rerum sunt connaturales intellectui Angelico. ¶ Ad quintum argumentum Durandi respondet Caiet. hic, quòd D. Tho. loquitur de complemento essentiali: vocat autem Caietanus complementum essentiale omnẽ illam perfectionem, per quam potentia constituitur in actu primo, cuius virtute se potest reducere ad actum secundum. Vnde dicit, quòd cum res caret actu primo, dicitur esse in potentia essentiali. v. g. cum intellectus caret habitu scientifico dicitur esse in potẽtia essentiali ad sciendum, quando verò habet habitum & non vtitur illo dicitur esse in potentia accidentali ad actum secundum. Hæc doctrina Caietani vera est & consentanea modo loquendi Philosophorum, & ratio eius consistit in hoc, quoniã actus primus est essentialiter prærequisitus ad actum secundum, qui est vltima perfectio potentiæ. Vnde potentia carens actu primo dicitur carere complemento essentiali: constituta vero in actu primo, per accidens est quòd non reducatur ad actum secundum, cum habeat sufficiens principium ad illum actum. Vnde cum caret actu secundo, meritò dicitur esse in potentia accidentali. Sed hæc doctrina Caietani fortasis non est ad mentem Durandi, cuius erat argumentum: nam nomine complementi substantialis intelligit complementũ intrinsecum substantiæ Angeli, prout distinguitur ab accidẽti. Et in hoc sensu ad argumentum respondetur, q̃ D. Tho. iuxta subiectã materiam loquitur de complemento accidentali, sed non de quolibet, sed de illo qui est actus primus, cuius virtute, potentia seipsam potest reducere ad actum secundum. Vnde non sequitur ex ratione D. Tho. quòd Angelus acceperit simul cum natura actualem cognitionẽ rerũ omnium, quam potest habere, sed quòd acceperit omnes species intelligibiles, quæ sunt principia sufficientia ad cognoscendum omnia, quæ naturaliter potest cognoscere. Imò vero non loquitur D. Tho. de omni complemento accidentali, qui est actus primus, sed de illo tantum qui est connaturale & propriũ per se conueniens subiecto, vt sunt species intelligibiles Angelicæ. Vnde ad illud de lumine stellarum & lunæ respondetur, quòd lumen illud non est perfectio connaturalis per se cõueniens subiecto, & ita potest illis aduenire ab extrinseco. Multa alia dicit Caietanus, quæ vide in eius commentario. ¶ Ad sextum respõdetur, q̃ ex nouitate rerum quæ apud nos generantur, mentes Angelicæ dicuntur affici, nõ quia recipiant nouas species, sed quia habent nouas intellectiones. Angelus enim rem quæ de nouo efficitur de nouo cognoscit, in quo D. August. loco citato discernit intellectum diuinum ab Angelico vbi supra; nam Deus multa cognoscit antequam fiant. ¶ Ad vltimum dicitur, q̃ species intelligibiles Angelicæ sunt propriæ passiones ipsorũ, sed non opus est vt sint totidem species, quot sunt singularia cognoscibilia, quia per speciem intelligibilem vnius naturæ cognoscit omnia singularia ipsius, vt postea explicabimus.

Dubitatur secundò: occasione præcedẽtis argumenti & solutionis eius, Vtrum reuera species intelligibiles sint propriæ passiones dimanãtes ab essentia Angeli? Ad hoc Ferrariensis lib. 2. cont. gent. cap. 98. arbitratur species intelligibiles nõ fluere ab essentia Angeli vt fluit ipse intellectus, sed noua quadam actione produci in intellectu Angelico ab ipso Deo autore naturæ. Hæc sententia placet quibusdam Theologis etiam Thomistis nostri tẽporis. ¶ Et argumentor primo pro hac sententia. Natura quæ determinata est per certum genus & certã differentiã, per quam distinguitur ab alijs naturis, nõ potest esse similitudo perfecta neq; formaliter neque radicaliter aliarũ substantiarum: sed natura Angeli est determinata per certã differentiã, per quam essentialiter distinguitur ab alijs naturis, ergo. Maior probatur. Quia repugnat q̃ aliqua natura sit similitudo alterius etiam radicaliter in eo per quod essentialiter distinguitur ab alia. Confirmatur ex oppolita sentẽtia sequitur q̃ essentia Angeli virtualiter & eminẽter cõtineat omnes substãtias creatas tam in esse intelligibili, quàm in esse entitatiuo; cõsequẽs nõ est admittendũ, quia hęc videtur propria perfectio esse diuinæ essentiæ, continere omnia in se eminenter. Probatur sequela, primò in esse intelligibili. Totũ quod in effectu formaliter reperitur, necesse est vt præhabeatur in causa, vel formaliter, vel virtualiter eminenter; sed species intelligibiles, quæ sunt in intellectu Angelico, sunt formaliter omnis substantia creata in esse intelligibili: ergo si istæ species fluunt ab essentia Angeli, bene sequitur, q̃ omnis substantia creata præhabeatur in illa essentia Angeli saltem virtualiter eminenter in esse intelligibili. Cõfirmatur secundò. Nã estò aliqua ratione posit defendi, substantiã Angeli continere virtualiter in esse intelligibili omnes substantias creatas inferiores sibi, tamen non est verosimile, quòd contineat

Universidad de Deusto
Biblioteca

eminenter in esse intelligibili substantias sibi superiores, ergo saltem Angelus inferior non præhabet in sua virtute species intelligibiles superiorum Angelorum: sed opus est, vt ab extrinseco sibi conferantur à Deo. ¶ Tertiò, & probatur, quòd idem inconueniens sequatur in esse entitatiuo. Nam esse intelligibile concomitatur esse entitatiuum, ergo si in esse intelligibili substantia Angelica continet alias omnes substantias creatas, continebit etiam in esse entitatiuo. ¶ Quartò. Si Deus ab æterno decreuisset nō producere creaturas quas de facto produxit, sed alias, tunc non fluerent ab essentia istius Angeli in intellectu illius species intelligibiles, quas modo habet, sed aliæ quæ repræsentarent illas creaturas, ergo istæ species, quibus modo perficitur intellectus Angelicus, non sunt propriæ passiones dimanantes ab eius essentia. Consequentia videtur bona, quoniam propriæ passiones semper fluunt ab essentia quandiu permanet essentia. Antecedēs probatur. Angelo non debentur species aliarum rerum quæ nō pertinent ad ordinem vniuersi: sed facta hypotesi plurimæ substantiæ, quæ modo sunt, nō pertinent ad ordinem vniuersi, ergo Angelus non haberet earū species. Confirmatur. Illa perfectio, quæ procedit per modum naturæ ab aliquo subiecto, est determinata ad aliquid vnū; sed species intelligibiles Angeli simpliciter loquendo non sunt determinatæ ad vnum, nec ad certum numerum, ergo. Maior probatur. Si Deus modo decreuisset producere aliam nouam creaturam in vniuerso, infunderet Angelo nouam speciem intelligibilem, vt docet D.Tho. quæst. sequenti artic. 2. ad quartum, ergo species intelligibiles Angeli non sunt determinatæ ex natura sua, sed determinantur à Deo in ordine ad vniuersum plures vel pauciores. Confirmatur secundò. Quia si Deus à principio mundi plures, vel pauciores rerum naturas produceret, plures etiam, vel pauciores species Angelis imprimeret, ergo species intelligibiles Angeli nō sunt determinatæ ex natura sua & subiecti. ¶ Quintò. Ex oppositā sententia sequitur, quòd essentia Angeli habet virtutem simpliciter infinitam categorematice. Probatur sequela. Tot species intelligibiles possunt dimanare ab essentia Angeli, iuxta oppositam sententiā, quot Deus substantias rerum potest producere: sed Deus potest producere infinitas substantias, ergo possunt dimanare infinitæ species intelligibiles ab essentia Angeli, ac per consequens, habet virtutem infinitam. Nec valet respondere, quòd non sunt producibiles infinitæ substantiæ in actu, quanuis possint produci plures & plures in infinitum sincategorematicè, atque ita in intellectu Angelico nunquam erunt infinitæ species Angelicæ in actu, & ad hoc non requiritur infinita virtus essentiæ. Contra, Ad hoc quod producantur in infinitum effectus distincti essentialiter, requiritur infinita virtus simpliciter ipsius causæ, ergo si essentia Angeli potest producere in infinitum plures species intelligibiles distinctas essentialiter, necesse est, quòd in ipsa sit infinita virtus simpliciter. Antecedens probatur. Quia inde colligimus virtutē infinitam diuinæ essentiæ, quia potest in infinitum plures rerum substantias essentialiter distinctas producere, ¶ Denique arguitur. Nam D. Tho. vbicunque loquitur de hac re, quanuis dicat species intelligibiles rerum esse connaturales Angelo, nusquam tamē dicit illas dimanare ab essentia Angeli, sed potius quòd Deus imprimit illas in Angelo, vt patet loco supra citato ad quartum argumētum, & in 2. dist. 3. quæstione. 2. articulo. 1.

His ita suppositis, qui ita opinantur, vt respondeant ad argumenta contrariæ sententiæ, notant ex D. Tho. 1.2.q.6.artic.5. ad 2. & q. 5. de Potentia artic. 5. quòd dupliciter aliquid potest esse connaturale alicui. Vno modo ex parte principij actiui, vt calefacere dicitur igni connaturale: alio modo ex parte principij passiui vt calefieri dicitur connaturale ligno vel aquæ, & motus circularis dicitur connaturalis cœlo, quanuis prouenit ab extrinseco motore. Tunc dicūt, q cum D. Tho. & reliqui Theologi aiunt, species intelligibiles esse connaturales Angelo, intelligunt de connaturalitate secundo modo ex parte principij passiui. Vnde non colligitur, quòd sint propriæ passiones Angeli, quoniam propriæ passiones dimanant à subiecto quodammodo in ratione principij actiui, vt docet D.Tho. infra q.77. Dicunt ergo summatim, quòd tripliciter species intelligibiles sunt connaturales Angelis. Primò quia receperunt illas simul cum esse naturæ, quanuis per aliam actionem distinctam à creatione, qua creatus est Angelus in esse naturali, iuxta quem modum iustitia originalis esset connaturalis hominibus, si Adam non peccasset. Secundo dicuntur connaturales propter potentiam & aptitudinem passiuam, quam habet Angelus ad recipiendas has species, per quas perficitur, sicut diaphanum perficitur per lucis receptionem à Sole. Tertiò dicūtur connaturales, propterea quòd Angelus est in summo gradu creaturæ spiritualis, & idcirco debitæ sunt illi species intelligibiles, per quas possit cognoscere potentia proxima vniuersas rerum naturas & ordinem vniuersi.

Sed nihilominus oppositā sententia quam tenet Capreolus vbi supra ad octauum argumentum contra secundam cōclusionem magis nobis placet. Et probatur primò ex D. Tho. supra q. 54. artic. 4. ad 1. vbi ait, q in Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest. Et ideo non oportet, quòd habeat intellectum agētem & possibilem. At vero si speciali actione, quæ non est ipsa creatio Angeli, imprimit Deus in intellectu Angeli species intelligibiles, non verificabitur, quòd non generatur scientia in Angelo, & quod naturaliter adest illi: ergo. Confirmatur. Ex eodem D. Tho. in articulo sequenti huius quæst. ad primum, vbi ait, q prius ordine naturæ vniuersales rerū rationes sunt in intellectu Angelico, quàm in ipsis rebus: at vero si species intelligibiles, quæ dicuntur vniuersales rerum rationes, non sunt propriæ passiones ab intrinseco dimanantes in intellectu Angeli, non erunt prius ordine naturæ, quàm rationes aliarum rerum in ipsis rebus. v.g. species intelligibilis, per quam repræsentatur ratio hominis aut cœli, non erit prius ordine naturæ in intellectu Angelico, quàm ratio hominis in ipso homine. Probatur. Quia ordine naturæ prius est quod alicui conuenit ex proprijs principijs, quàm quod alteri cōuenit omnino ab extrinseco & per accidens: sed si species intelligibilis Angeli non dimanat ex proprijs principijs, non poterit habere prioritatem ordine naturæ respectu rationis hominis & proprietatum eius, ergo. Confirmatur. Quia secundùm contrariam opinionem species intelligibilis datur Angelo nō propter seipsum, sed in ordine ad Vniuersum, vt cognoscat res alias creatas, ita q si res aliæ nō essent futuræ, nō darentur Angelo illæ species, ergo

ergo prius est ordine naturæ, quòd res aliæ habeāt suas proprietates & rationales reales, quàm quòd Angelus habeat species intelligibiles. Si autem sequamur sententiam Capreoli, prius ordine naturæ habent Angeli suas proprietates, cum sint entia perfectissima, quàm aliæ res inferiores habeant suas proprietates. ¶ Secundò. Quia ex oppositā sententia sequitur, quòd per se loquendo homo est perfectioris naturæ intellectualis quàm Angelus. Sequela probatur. Quia iam conuenirent homo & Angelus in hoc quòd species intelligibiles non dimanant à propria essentia in intellectu, sed vterque est in potentia ad illas recipiendas: sed differrent in hoc, quòd actus ille primus intellectus, scilicet, species inteligibilis respectu angeli esset omnino ab extrinseco, ipso merè passiuè se habente in acquisitione specierum, at vero homo propia virtute actiua intellectus agetis seipsum reducit in actum primum acquirendo species intelligibiles; ergo homo perse loquendo ex proprijs est magis in potentia proxima ad intelligendas alias res, quàm angelus. Cōfirmatur & explicatur hæc ratio. Si Deus crearet vnum Angelum in puris naturalibus, scilicet, cum propria essentia & proprietatibus quæ ab illa dimanant, sequitur, quòd Angelus erit ineptior ad cognitionem rerum, quàm homo creatus in puris naturalibus. Sequela probatur. Quia homo per suas vires naturales posset acquirere scientiam, Angelus vero relictus suæ naturæ, nequaquam, nisi fortè sequamur sententiam Scoti iam reiectam. ¶ Tertiò. Si quis cognosceret distinctè quidditatē Angeli, cognosceret consequenter quod est naturæ intellectiuæ aliarum rerum in potentia proxima, ergo ex natura sua habet principia necessaria & sufficientia ad cognitionem rerum, aliàs esset in potentia remota, quod est falsum. ¶ Quartò. Ex duobus corporibus diaphanis illud est perfectius, quod habuerit à seipso lucem, quàm alterum quod mendicat lucem ab extrinseco, sicut Sol est perfectior omnibus stellis & cœlestibus corporibus, quoniam à semetipso habet lucem tanquàm proprietatem, ergo cùm Angeli sint naturæ spiritualis & lucidæ, ita vt quādo Deus dixit, Fiat lux, intelligantur Angeli creati, videtur absurdum negare eas proprietates Angelicas ab intrinseco cōuenire, quæ necessariæ sunt, vt spiritualiter luceant, intelligendo vniuersitatē rerū. ¶ Arguitur quintò. Quia sequitur ex oppositā sententia q si Deus crearet vnicum Angelum, & nihil aliud, non ei imprimeret aliquam speciē intelligibilem. Probatur sequela. Quia secundùm oppositam sententiam non dantur Angelo species, nisi ad cognitionem aliarū rerum, quæ sunt in vniuerso. ¶ Denique arguitur. Quia ratio D. Tho. qua probat conclusionem primam multum deficeret, nam tunc non verificaretur, q sicut suprema corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, ita potentia intellectiua in substātijs intellectualibus superioribus naturaliter cōpleta est per species intelligibiles connaturales ad intelligenda omnia quæ naturaliter cognoscere possunt. Hæc D. Tho. Tunc est argumentum. Si potētia intellectiua Angeli de se non est cōpleta per istas species magis quā per alias, nec de se habet maiorē vnionē cū istis, quā cum alijs, ergo eius naturalis potentialitas non est cōpleta per istas species, quas modò habet. Confirmatur. Quia aliàs non poterit bene dissolui argumentum quintū Durandi in dubio præcedēti positum: in cuius solutione dictum est q lux quæ recipitur in stellis, & luna nō erat complementū, de quo loquebatur Diuus Thomas, quoniam non erat proprietas dimanans ab ipsis stellis, sed ab extrinseco.

AD argumenta primæ sententiæ respōdetur. Ad primum dicitur, q quanuis natura Angelica sit determinata per certā differentiā, per quā essentialiter differt ab omnibus alijs naturis, nō tamen repugnat q cōtineat radicaliter similitudines aliarū rerū in esse intelligibili. Non enim dicimus, q essentia vnius Angeli sit formaliter similitudo alterius in esse intelligibili, sed q sit radix vnde oritur species intelligibilis repræsentatiua alterius. Et ita intelligitur, quod D. Tho. docet art. 1. huius quæst. arg. 3. q inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter: superiora verò sunt in inferioribus participatiuè. In cuius solutione dixit D. Tho. q ea quæ sunt supra & infra Angelos, sunt quodammodo in substātia Angelorū nō perfectè, sed secū dum quandā rationē cōmunē. Cum hac tamē doctrina bene stat in veritate, q ipsa essentia Angeli sit naturalis radix quarūdam intelligibiliū specierū, quibus formaliter repræsententur aliæ quædā creaturæ à quibus differt essentialiter. ¶ Ad secundum respondetur, negādo sequelam, si fiat sermo de cōtinentia formali, qua ipsamet essentia continet alia. Sic enim nec in esse intelligibili, neq; in esse entitatiuo essentia Angeli cōtinet alias creaturas distinctè. Et ad probationē conceditur, quòd quidquid perfectionis est in speciebus intelligibilibus formaliter præhabetur in Angeli essentia virtualiter & radicaliter. Neque hoc reputamus inconueniens. Nam etiā risibile. v.g. quod importat potentiā ad actū ridēdi radicaliter est in essentia hominis, & tamen homo non potest exercere actum ridendi, nisi perficiatur per illā potentiam superadditā essentiæ ab autore naturæ, qui simul cum forma dat consequētia ad formā. Cæterum essentia ipsa non est proprie causa efficiens suarū passionum, sed solum per quandam naturalem resultantiam sequuntur propriæ passiones ab essentia, quæ constituitur in esse ab autore naturæ, vel à generante. Ita etiam oportet intelligere, quòd sicut homo in sua essentia habet radicaliter, quatenus ab illa dimanat intellectus agens, omnes substantias materiales in esse intelligibili, quatenus ipse potest per species abstractas à rebus, vel à phantasmatibus, tales substantias cognoscere (sic enim verificatur commune proloquium Philosophorum, quòd anima nostra per intellectum possibilē potest omnia fieri, & median te intellectu agente omnia facere, scilicet in esse intelligibili) sic etiam & multò magis debemus intelligere quòd Angelus in sua substantia continet radicaliter omnes alias creaturas huius vniuersi in esse intelligibili, quatenus ab ipsa essentia dimanat intellectus multò perfectior quàm humanus, quia naturaliter est præditus speciebus intelligibilibus: atque ita poterit procedere ad actum secundum intelligendi omnia ad quæ se extendunt suę species intelligibiles. Ad confirmationē dicitur, q non solum est verosimile, sed etiam verum, quòd Angelus inferior cōtinet radicaliter in esse intelligibili in sua propria substantia Angelos superiores, quāuis nō ita perfectè sicut superiores cōtinet inferiores, quos illuminat & perficiūt ad intelligētiā superiorū magis distinctā. ¶ Ad tertiū respōdetur, q esse intelligibile comitatur esse entitatiuū nō quantū ad omnem

Universidad de Deusto
Biblioteca

modum essendi & intelligendi. Potest enim aliquid A
contineri in alio formaliter in esse intelligibili, & non
in esse entitatiuo, sicut lapis continetur in hominis in-
tellectu. Item supra docuit D.Tho.quæst.54.artic.2.
quòd intelligere habet se ad omnia, esse autem cuiusli-
bet creaturæ est determinatum ad vnum genus & spe-
ciem vnam. Ecce quomodo esse intelligibile non con-
comitatur esse entitatiuum quãtum ad omnia: sed hoc
verificatur quantum ad distinctionem graduum essen
di & intelligendi. Nam quod est intellectiuum & ex
propria essentia est compositum ex materia nõ potest
se extendere ad cognoscendum distinctè, nisi quidda-
tatem rei materialis qualis est homo. Intellectiuum au-
tem separatum à materia corporea, cuius tamen esse est B
receptum & limitatum in essentia finita, potest natura-
liter intelligere omnia quæ habent istum gradũ essẽ-
dii: & ita quilibet Angelus potest naturaliter & distin-
ctè cognoscere quemlibet Angelũ creatum eorum qui
pertinẽt ad ordinem huius vniuersi, ipsum autem Deũ
cuius esse non est receptum nec limitatum, nulla crea-
tura, etiam posibilis creari, potest distinctè cognoscere
naturaliter, sed solus ipse naturaliter se videt. Et ita veri-
ficatur illud Apostoli 1.ad Timoth. 6. Lucem habitat
inaccesibilem, quem nullus hominum vidit, sed neque
videre potest. Et profectò idem dixisset Apostolus de
Angelis, nullus Angelus vidit neque videre potest, sci- C
licet, viribus naturæ. Aliàs si aliquis Angelus posset
creari qui per suam naturam posset Deum videre, non
diceretur ipse Deus simpliciter loquendo habitare lu-
cem inaccesibilẽ, sed secundum quid respectu istorum
Angelorum creatorum. ¶ Ad quartum respondetur
quod iuxta sententiam quam defendimus dicendum
est, quòd etiam si Deus non produceret creaturas quas
modo produxit in hoc vniuerso, dimanarent nihilo-
minus eædem species intelligibiles in intellectu istius
Angeli, si esset creatus tunc, & per illas species poterat
cognoscere cognitione quadam confusa gradus essẽ-
di. Potuisset etiam cognoscere cognitione distincta D
quasdam creaturas, quæ continentur in eodem genere
subalterno, cuius generis Angelus modo habet cogni-
tionem distinctam etiam comprehensiuam. v.g. si con
tinerentur sub genere animalis aut plantæ. Cæterum si
Deus vellet etiam modo creare aliquam creaturam spi-
ritualem tam supereminentem, vt excederet rationem
similitudinis specierum intelligibliũ quę modo insunt
Angelis, tunc Angeli de facto non possent distinctè
cognoscere nouam illam creaturam, nisi daretur sibi
noua species intelligibilis. Bene tamen possent cogno-
scere cognitione confusa secundùm quandam rationẽ
communem per propriam essentiam tanquã per spe- E
ciem intelligibilem. Et ratio est, quia illa noua creatura
quantumlibet excellens contineretur in illo gradu es-
sendi secundùm quem esse recipitur in essentia mate-
riali, sed limitata à certo genere & specie. De huiusmo-
di creatura est intelligendum quod D.Tho. dicit in so-
lutione ad quartum in quæstione sequente arti. 2. dum
inquit, quòd si Deus aliquam nouã creaturam produ-
ceret, impresisset etiam in Angelico intellectu nouam
speciem intelligibilem, scilicet, ad distinctã illius cogni
tionem necessariam. Nos ergo negamus illas species su
peradditas istis Angelis esse naturales, sed ab extrinse-
co prouenientes à Deo vt operãte supra ordinem vni-
uersi istius. Et per hoc patet ad confirmationes quarti
argumenti. Dicimus enim q̃ species intelligibiles quæ
sunt propriæ passiones ab essentia Angeli dimanantes,
finitæ sunt & numero & perfectione repræsentatiua.
Alię verò species intelligibiles quas Deus potest super-
addere ad intelligentiam nouarum creaturarum distin
ctam, quas ipsemet supra ordinẽ istius vniuersi potest
producere, fatemur quòd non sunt determinatæ in nu
mero aut in potentia repræsentatiua, sed sequũtur om-
nipotentiam Dei infinitam, quæ potest non tot quin
plures perfectiores creaturas producere, & cõsequẽter
species intelligibiles illarũ. ¶ Et per hoc patet ad quin-
tum argumentum cum replica, procedit enim contra
nostram sententiam quasi nos affirmaremus ab essẽ-
tia Angeli dimanare species intelligibiles tot, quot po-
test Deus creaturas producere. ¶ Ad sextum respon-
detur, quòd D.Tho. nusquam dixit species intelligibi-
les speciali actione præter creationem collatas fuisse
Angelis à Deo. Nos autem dicimus, quòd sicut risibile
est propria passio quæ fluit ab essentia hominis, quæ
non est simpliciter principium actiuum, sed quodam-
modo per quandam simplicem dimanationem: sic etiã
dimanat ab essentia Angeli principium intellectiuum
perfectum in actu primo, quod quidem essẽ nõ potest
nisi per species intelligibiles naturaliter sibi vnitas, vel
actuantes intellectum Angelicum.

Circa secũdam rationẽ articuli & solutionẽ ad secun
dum argumentũ multa dicit Caietanus quæ pertinent
ad quæstionẽ 76. & 84. vbi nos dicemus latè de illis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm superiores Angeli intelligant per species magis vniuersales, quàm inferiores.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd superiores Angeli nõ intelligãt per species magis vniuersales, quàm inferiores. Vniuersale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. Ergo non potest dici quòd species intellectus Angelici sint magis vel minus vniuersales.

¶ 2 Præterea. Quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quàm quod cognoscitur in vniuersali: quia cognoscere aliquid in vniuersali, est quodammodo medium inter potentiam & actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis vniuersales, quàm inferiores: sequitur quòd Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam, quàm inferiores. Quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea. Idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per vnã formam vniuersalem diuersa quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd Angelus superior vtitur vna forma vniuersali ad cognoscenda diuersa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de vtroque. Quod videtur inconueniens.

SED cõtra est quod dicit Dion. † 12.c. Angelicæ hierar. quòd superiores Angeli participant scientiam magis in vniuersali, quàm inferiores. Et in libro † de causis dicitur, quòd Angeli superiores habent formas magis vniuersales.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd ex hoc sunt A
in rebus aliqua superiora, quòd sunt vni primo, quod
est Deus, propinquiora & similiora. In Deo autem to-
ta plenitudo intellectualis cognitionis continetur in
vno, scilicet in essentia diuina, per quam Deus omnia
cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in in-
telligibilibus creaturis inferiori modo & minus simpli
citer inuenitur. Vnde oportet, quòd ea quæ Deus co-
gnoscit per vnum, inferiores intellectus cognoscãt per
multa: & tantò amplius per plura, quantò amplius in-
tellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò Angelus fue-
rit superior, tantò per pauciores species vniuersitatem
intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet B
quòd eius formæ sint vniuersaliores, quasi ad plura se
extendentes vnaquæque earum. Et de hoc exemplum
aliqualiter in nobis perspici potest: sunt enim quidam
qui veritatem intelligibilem capere non possunt: nisi
eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem
ex debilitate intellectus eorum contingit. Alij verò qui
sunt fortioris intellect⁹ ex paucis multa capere possũt.

AD primum ergo dicendum, quòd accidit vniuer-
sali vt à singularibus abstrahatur: inquantum intelle-
ctus ille cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si ve
rò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non acci-
piens, vniuersale ab eo cognitum non erit abstractum C
à rebus, sed quodammodo ante res præexistens: vel se-
cundùm ordinem causæ, sicut vniuersales rerum ratio-
nes sunt in verbo Dei: vel saltem ordine naturæ, sicut
vniuersales rerum rationes sunt in intellectu Angelico.

AD secundum dicẽdum, quòd cognoscere aliquid
in vniuersali, dicitur dupliciter. Vno modo ex parte rei
cognitæ, vt scilicet cognoscatur solum vniuersalis natu
ra rei. Et sic cognoscere aliquid in vniuersali est imper-
fectius. Imperfectè enim cognosceret hominem qui co
gnosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex
parte medij cognoscendi. Et sic perfectius est cogno-
scere aliquid in vniuersali. Perfectior enim est intelle- D
ctus qui per vnum vniuersale medium potest singula
propria cognoscere, quàm qui non potest.

AD tertium dicendum, quòd idem non potest esse
plurium propria ratio adæquata. Sed si sit excellens, po
test idem accipi vt propria ratio & similitudo diuerso-
rum. Sicut in homine est vniuersalis prudentia quantũ
ad omnes actus virtutum: & potest accipi vt propria ra
tio & similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leo-
ne ad actus magnanimitatis; & eius quæ est in vulpe,
ad actus cautelæ, & sic de alijs. Similiter essentia diuina
accipitur propter sui excellentiam, propria ratio singu
lorum quæ sunt in ea. Vnde sibi singula similantur se- E
cundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum
est de ratione vniuersali, quæ est in mẽte Angeli, quòd
per eam propter eius excellẽtiam multa cognosci pos-
sunt propria cognitione.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. Quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species & vniuersaliores intelliget. Ratio est. Quia quantò Angelus est superior, tanto est similior & propinquior Deo, in cuius vnica & simplicissima essentia omnis plenitudo cognitionis continetur.

Secunda conclusio ad primum. Vniuersales rerũ rationes, quæ sunt in Angelis, sunt præexistentes ante res, saltem ordine naturæ.

Tertia conclusio ad secundum. Cognoscere aliquid in vniuersali ex parte rei cognitæ est imperfectè cognoscere, sed cognoscere in vniuersali ex parte medij cognoscendi est perfectiùs cognoscere, & sic cognoscunt Angeli per species vniuersales.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo graue dubium est de veritate con-
clusionis principalis. Arguitur contra illam. Primò.
Cuicunque speciei intelligibili respondet ex parte B
obiecti vnica ratio formalis & adæquata illi: sed speciei
vniuersali quæ est in Angelo repræsentanti multas spe-
cificas creaturas. v.g. hominem & equum &c. non po-
test respondere vnica ratio formalis adæquata ex par-
te obiecti; ergo non datur huiusmodi species vniuersa-
lis in Angelo. Maior probatur. Tum quia vnitas spe-
ciei intelligibilis ex vnitate formali obiecti desumitur,
tùm etiam, quia aliàs species esset similitudo plurium vt
plura sunt, & ex consequenti similitudo formalis esset
æquiuoca. Minor probatur. Quoniam si illi speciei vni
uersali responderet vnica ratio formalis adæquata ex
parte obiecti, illa esset generica. v. g. ratio animalis, si- C
quidem alia non est assignanda, hoc autem falsum est,
quia sic species Angelica repræsentaret hominem &
leonem prout conueniunt in ratione communi anima-
lis, quæ repræsentatio esset confusa & indistincta, quod
in Angelis non est admittendum, quia species Angeli-
ca repræsentat hominem & leonem, non solum prout
conueniunt in genere animalis, sed prout differũt pro-
prijs differentijs essentialibus. Ad hoc argumentum so
let respõderi, quòd species vniuersales Angeli sunt par-
ticipationes dimanantes ab essentia diuina, quę est simi
litudo explicita rerum omnium, & ita licet immediatè
repræsentet vnicam rationem communem animalis, D
mediatè tamẽ repræsentat distinctè hominem & equũ
cum suis proprietatibus & differentijs specificis. ¶ Con
tra hanc solutionem arguitur secundò. Essentia di-
uina idcirco repræsentat mediatè, explicitè tamen &
distinctè, omnes creaturas, quia immediatè & primariò
repræsentat seipsam, in qua distinctissimè continentur
omnes creaturæ tanquam in causa & exemplari emi-
nentissimo; at vero non est assignabilis aliqua ratio im-
mediatè repræsentata per speciem Angelicam quę ex-
plicitè & distinctè contineat eminenter plures naturas
specificas, sed in potentia tantùm, sicut animal continet E
species animalis; ergo ex eo quòd species Angelica sit
participatio diuinæ essentiæ, non potest colligi quòd
detur vna species ita vniuersalis quòd repræsentet per-
fectè & distinctè plura essentialiter differẽtia. ¶ Tertiò.
Nõ est dabilis aliqua quidditas naturalis & creata, quæ
in esse naturali sit plures quidditates formaliter, vel emi
nenter, ergo neque dabilis est aliqua vna quidditas in-
telligibilis, quæ in esse intelligibili sit plures quiddita-
tes. Ac per consequens non erit dabilis aliqua species
intelligibilis, quæ formaliter, vel eminenter sit plures
species repræsentatiæ diuersarum rerum. Et enim spe-
cies intelligibilis nihil aliud est, quàm ipsa quidditas rei
repræsentatæ in esse intelligibili constituta. Antecedẽs
patet. Quia omnis quidditas naturalis est determinata
ad certum genus & certam speciem. Consequentia pa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tet ex paritate rationis, quoniam tam determinata est A quidditas intelligibilis in esse intelligibili, quàm quidditas naturalis in esse entitatiuo. ¶ Quarto. Si daretur species vniuersalis in intellectu Angeli, quæ distinctè repræsentaret plura quantum ad omnia, in quibus conueniunt & differunt, sequitur, quòd daretur vnus conceptus in intellectu Angeli, qui illa plura distinctè repræsentaret, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Quoniam Angelus vnico conceptu potest omnia cognoscere, quæ illi repræsentantur per vnicam speciem. Minor probatur. Quia ille conceptus repræsentaret plura per modum plurium, scilicet, vnumquodq; secundùm differentiam qua differt ab alio, & sic daretur æquiuocatio in mente. ¶ Quintò. Si Angelus quò superior est, eò paucioribus speciebus intelligit, sequitur, quòd Angelus primus & supremus cognoscat omnia, saltem per vnicam simplicissimam speciem vniuersalissimam, & quòd infimus intelligat per infinitas ferè species intelligibiles. Sequela patet. Quoniam supremus Angelus non potest per essentiam suam alia cognoscere. Et rursus numerus Angelorum est immensus, ergo supremus debet habere saltem vnam speciem intelligibilem, & infimus tãtam multitudinem specierum, quanta est multitudo Angelorum, & rursus quanta est multitudo specierum inferiorum rerum corporalium. Confirmatur. Quia sequitur, quòd Deus possit creare Angelum, qui cognosceret omnia per suam essentiam. Probatur sequela. Angelus qui modo est superior cognoscit omnia per vnam speciem, vel per duas, vel tres: sed potest Deus creare alios Angelos superiores in multo maiori numero, quàm sit numerus istarũ specierum intelligibilium, ergo supremus ex illis nouiter creatis intelliget sine specie intelligibili.

Hæc difficultas satis implexa est, tum propter difficultatem rei, tum etiam propter varietatem opinionũ. Nam Scotus vbi supra quæst. 10. & Aureolus apud Capreolum loco citato supra, & omnes Theologi, qui tenent Angelos cognoscere per species acceptas à rebus, consequenter dicunt, esse impossibile, quod detur species intelligibilis vniuersalis distinctè repræsentans plures quidditates rerum: vnde colligunt, quòd Angelus quantũlibet perfectus nõ cognoscit per vnã speciẽ vniuersalẽ plures naturas rerũ distinctè repræsentantẽ, sed per singulas species adæquatas singulis quidditatibus rerum. Inter Thomistas etiam est magna differentia. Nam quidam grauissimi nostri temporis doctrinam D. Thom. esse inexplicabilem asserebant, si dicamus, quòd est formaliter repræsentatiua species intelligibilis. Vnde dicunt, quòd propterea potest dari species vniuersalis plurium quidditatum substantialium, quoniam species intelligibilis non repræsentat formaliter sicut conceptus, sed causaliter tãtum, quatenus est principium effectiuum cognitionis rei & ipsius conceptus mentalis, qui est expressa similitudo rei. Afferunt exẽplum, sicut semen dicitur similitudo fœtus generandi, non formalis similitudo, sed causaliter; ita species intelligibilis dicitur similitudo obiecti nõ formaliter, sed causaliter, quia est seminale principiũ conceptus & verbi, in quo est expressa similitudo rei. Hoc suppositio, dicunt, q̃ sicut non inconuenit dari in esse naturali aliquam vnam causam æquiuocam, quæ sit productiua plurium rerum vt plura sunt, vt patet in luce Solis, cuius virtute producantur vniuersa hæc inferiora quæ B generantur, ita in esse intelligibili detur vna species æquiuoca, quæ ad modum explicatũ repræsentet plura vt plura sunt, non concurrendo simul vnica actione ad intelligendũ plura vt plura sunt, sed sigillatim nunc ad intelligendam istam quidditatem, nunc ad illam, & hoc præsertim in intellectu Angelico propter suã eminẽtiã. Ita aiebãt sapiẽtissimi Patres Cano, Soto, & Soto maior. Cæterum alijs Thomistis visum est statuere species intelligibiles esse formales similitudines obiectorum, & ita docent in Angelis reperiri species vniuersales, quæ formaliter repræsentẽt plures quidditates substantiales distinctè & perfectè. Ita tenet Caietanus hìc Ferrar. 2. contra gentes. cap. 98. & quidam alij ex iunioribus, & certè loquuntur magis ad mentem D. Thom. qui vt videbimus quæst. 58. dicit, conceptum vniuersalem in ipsis Angelis repræsentare formaliter & distinctè plures quidditates quantum ad omnia, in quibus conueniunt & differunt. Et certum est, quod in conceptu non oportet recurrere ad repræsentationem effectiuam, quia conceptus in omni opinione repræsentat tat formaliter, ergo eadem est ratio de repræsentatione speciei intelligibilis, quæ quanuis sit alioquin principium effectiuum intellectionis, sanè formaliter se habet ad faciendam vnionem obiecti cum potentia in ratione intelligibilis, quod est potissimum officium speciei intelligibilis, vt per eam qui intelligit, fiat formaliter res intellecta in esse intelligibili.

PRO decisione sit prima conclusio. Nulla species intelligibilis à rebus abstracta esse potest ita vniuersalis, vt repræsentet plures quidditates rerum, sed de necessitate debet esse repræsentatiua determinatè illius quidditatis à cuius indiuiduis est abstracta. Probatur. Effectus nõ potest excedere virtutem causæ, sed huiusmodi species effectus particularis quidditatis est, ergo. Cõfirmatur. Species ita se habet in esse intelligibili, sicut semen in esse naturali: sed semen ab animali decisum tãtum est productiuum similis animalis ei à quo decisum est, ergo species accepta à particulari quiddita te tantùm repræsentabit illam quidditatem, atq; ita in humano intellectu præcipuè verificatur hæc cõclusio quantum ad species acceptas à rebus. Et secundùm Scotum & alios, qui tenent, quòd Angeli accipiunt species à rebus, consequenter dicẽdum est, quòd non possunt esse species vniuersales. Hanc conclusionem tenet D. Tho. de Veritate. q. 8. art. 10. ad tertium.

Secunda conclusio. Possibile est, quòd detur species vniuersalis, non quidem à rebus accepta, sed à Deo causata immediatè, vel creatione simul cum natura intellectuali, vel ab extrinseca omnino speciali actione. Hæc conclusio videtur expressa Diui Thomæ hìc, quam sequuntur ferè omnes Thomistæ, & Ægidius Romanus tractatu de Angelis quæst. 10. Et probatur primò, quia vt constabit ex solutionibus argumentorum nulla est repugnantia, propter quam negetur huiusmodi species possibilis. Secundò probatur. Possibile est, quòd virtutes diuersæ inferiorum causarum vniantur in vna virtute causæ superioris, sed species sunt quædam virtutes & principia quæ complent actiuitatem potentiæ intellectiuæ; ergo possibile est quòd inferiores species vniantur in vna specie superiori habente perfectiùs esse & perfectiorem modum repræsentandi, ita vt ea omnia, quæ per inferiores species repræsentantur distinctè, repræsententur per illam. Exemplum est in sensibus.

Nam

Nam exteriores sensus per proprias species distinctas cognoscunt propria obiecta distincta, & nihilominus hæc omnia obiecta sensus communis potest cognoscere per vnicam speciem perfectiùs repræsentatiuam, quã species sensuum exteriorum. Hæc ratio colligitur ex D. Tho. in solutione ad tertium, quam explicat Caietanus hìc & Ferrariensis vbi supra. Probatur tertiò. Diuina essentia simplicissima cum sit, repræsentat distinctè & expressè omnes res creabiles per modum speciei intelligibilis & exemplaris, ergo nihil vetat, quòd aliqua species intelligibilis creata prout est participatio diuinæ essentiæ participet hanc eminentiam, quòd vna eũ sit, repræsentet distinctè aliquas quidditates. Sed ad B hoc argumentum aliqui dicunt, quod species intelligibiles creatæ procedunt à diuina essentia, quatenus diuina essentia habet rationem plurium idearum. Et ita sicut ponimus in diuina essentia distinctam ideam respectu cuiuslibet distinctæ quidditatis; ita oportet ponere distinctam speciem creatam respectu cuiuslibet quiddi tatis repræsentandæ. Sed profectò hæc solutio non placet: quia sicut causa æquiuoca, quæ simplicior est, & productiua plurium effectuum. v. g. Sol, habet vnicã ideam in mente diuina, per quam cognoscitur & producitur: ita species vniuersalis plurium quidditatum repræsentatiua habebit vnicam ideam in mente diuina C sibi adæquata, per quam cognoscitur & producitur. Atque ita huiusmodi species intelligibilis non correspondet ideæ alicuius quidditatis particularis, sed ideæ propriæ ipsius speciei intelligibilis.

Tertia conclusio. De facto in Angelis reperiuntur species vniuersales, & quò Angelus est superior, eò per vniuersaliores species intelligit. Prima pars probatur. In potentia intellectiua perfectiori constituendæ sunt species perfectiores ex illis quæ pertinent ad ordinem naturæ, sed potentia intellectiua Angeli est valde perfecta, & ex alia parte species vniuersales sunt possibiles D secundùm ordinem naturæ, ergo in Angelis reperiuntur. Probatur secundò. Angelus cognoscit omnes species figurarum & numerorum possibilium, vt colligitur ex D. Tho. in disp. q. de Anima. artic. 18. ad. 3. & q. 20. de Veritate. art. 4. ad. 1. & 2. sed non cognoscit singulas illas differentias singulis speciebus intelligibilibus, aliàs essent in Angelo infinitæ in actu, ergo cognoscit per species vniuersales, per quas cõprehendit quidquid continetur in genere numeri. Confirmatur. Angelus cognoscit per vnam speciem naturam humanã, & omnia indiuidua, vt probat D. Tho. quæst. 57. art. 2. ad quartum, ergo saltem species intelligibilis Angeli E est vniuersalis respectu indiuiduorum, & sufficiens ad distinctam singulorum cognitionem. Secunda pars conclusionis probatur primò autoritate D. Dionysij citata in argumento Sed contra. Probatur secundò. Quia ea quæ sunt diuisa in inferioribus, adunantur in superioribus, ergo illa omnia, quæ inferior Angelus cognoscit pluribus & limitatioribus speciebus, cognoscet superior paucioribus & vniuersalioribus. Antecedens patet inductiuè: primò in exemplo suprà posito, nam omnia obiecta sensibilia, quæ faciunt differentiam specificam in quinque sensibus exterioribus & inferioribus, percipiuntur ab vno sensu communi sub vna ratione specifica obiecti. Item omnia quæ percipiunt diuisim plures sensus interiores, cognoscit vnicus intellectus, multo perfectiùs sub ratione vniuersaliori entis. Præterea in causis naturalibus hoc ipsum patet: Nam quantò causa est superior, tantò simpliciori virtute operatur omnes illos effectus, quos causæ inferiores plures producunt, vt patet in Sole, qui per simplicem lucem multifarios producit effectus. Item, in artificialibus superior ars architectonica attingit perfectius omnia illa, quæ artes inferiores minus perfectè attingunt sub quadam limitata ratione. Confirmatur. Nam superior artifex format in mente sua vnicam ideam vniuersaliter repræsentantem totum ædificium; inferiores verò artifices particulares concipiunt ideas & magis limitatas, in quibus singulæ partes repræsententur, ergo intellectus superior poterit per simplicem speciem & vniuersaliorem cognoscere distinctè omnia illa, quę inferior intellectus per plures species minus vniuersales intelligit. ¶ Probatur tertiò. Angelus quò superior est, eò est simplicior & actualior, & ex cõsequenti minorem admittit compositionem, ergo paucioribus speciebus intelligit. Antecedens patet. Quia simplicitas & actualitas sunt perfectiones potiores, in quibus substantiæ superiores excedunt inferiores. Probatur consequẽtia. Quia species intelligibilis compositionem facit cum intellectu, ergo intellectus naturæ minorem compositionem admittentis, paucioribus speciebus debet intelligere. C Confirmatur. Nam virtus vnita fortior est se ipsa dispersa, ergo intellectus, qui est maioris virtutis, magis habet vnitam facultatem intelligendi, & ex consequenti paucioribus speciẽbus intelliget. Et denique probatur ratione D. Tho. in art. quæ ratio non placet Scoto. Dicit enim vbi suprà, quòd vt Angelus superior imitetur perfectionem diuinæ cognitionis, non est necesse quòd imitetur simplicitatem, quia nõ potest conuenire creaturæ: sed sufficit quod imitetur diuinam cognitionem ih claritate cognitionis, ita vt Angelus superior clarius & penetrabilius intelligat omnia, quæ inferior intelligit. Et hoc probat D. Tho. exemplo de homine ibi adducto, qui perfectiùs intelligit aliquid quàm alius, & tamen constat quòd per easdem species intelligit. ¶ Ad obiectionem Scoti respondetur cum Caieta. in hoc loco, quòd cùm in Deo sit non solum clarissima rerum omnium cognitio, sed etiam in ipsa cognitione summa simplicitas, irrationabiliter Scotus asserit Angelum assimilari Deo quantum ad claritatem, non autem quantum ad simplicitatem cognitionis: siquidem vtraq; assimilatio possibilis est, vt patet ex inductione facta, vbi ostendimus, quòd superiora in vnoquoque genere simpliciùs operantur. Cæterùm exemplum quod affert D. Tho. de homine, non oportet, q̃ verificetur quantum ad omnia. Sed similitudo consistit in hoc; quòd sicut homo acutioris ingenij per vnum vniuersale principium plura cognoscit, quàm homo tardioris ingenij, qui indiget pluribus principijs particularibus: sic Angelus quanto perfectior fuerit, tantò paucioribus speciebus intelligit.

Sed pro maiori huius sententiæ intelligentia & argumentorum solutione oportet explicare, quomodo species Angelicæ intelligibiles sint vniuersales. Nunquid quia plura indiuidua repræsentãt eiusdem naturæ? An verò, quia repræsentant plures quidditates specie differentes? De qua re sunt variæ sententiæ. Prima est Ægidij Romani vbi suprà asserentis, nullam speciem esse in Angelis, quæ non repræsentet saltẽ duas, vel tres quidditates rerum. Probatur. Quia species Angeli etiam infimi vni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

fimi vniuersalior est quàm species humani intellectus, A sed species humani intellectus repræsentat vnam quidditatem, ergo Angeli species repræsentabit duas. Minor probatur. Quia humanus intellectus intelligit omnia singularia naturæ specificæ per speciem intelligibilem illius naturæ, & conuersionem ad phantasma singulare. Et hoc argumẽtum habet maiores vires, si procedat de speciebus intelligibilibus, quæ infunduntur animæ separatæ alicuius infantis, quæ quidem species repræsentant saltem vnam quidditatem, ergo species Angeli plures debent repræsentare. Alij Theologi sunt in alio extremo asserentes, quòd omnes species quę reperiuntur in Angelis infimæ hierarchiæ repræsentant B vnam naturam. Sed attenditur maior vel minor vniuersalitas illarum specierum, ex eo quod species, quæ sunt in Angelis superioribus infimæ hierarchiæ repræsentant plura individua. Hæc sententia non aliter probatur, nisi quia per hanc viam satis exponitur maior vniuersalitas, quæ reperitur in speciebus intelligibilibus Angelorum superiorum. Alij Theologi dicunt, quòd ad maiorem vniuersalitatem specierum in Angelis superioribus non est necesse, quòd species Angeli superioris repræsentet plura individua, vel plures quidditates, sed satis est, quòd repræsentet plures rationes, vel plures modos intelligibiles circa eandem rem, v.g. bene potest esse, quòd species Angeli superioris vel inferioris repræsentet tantum vnam naturam, & nihilominus species Angeli superioris sit vniuersalior, quia repræsentabit circa illam naturam plures modos vel plures rationes intelligibiles. Hæc sententia videtur colligi ex D.Tho.q.8.de Veritate,ar.10.ad.2.vbi ait, quòd species Angeli superioris præter quàm quòd repræsentat plures quidditates, repræsentat etiam plures rationes intelligibiles de eisdem rebus. Hanc sententiam sequitur Capreol.vbi suprà, in solutione ad quartum Aureoli contra septimam conclusionem. Quarta & vltima sententia est quorundam asserentium, quòd maior D vniuersalitas potest attendi ex eo, quòd species superioris Angeli nõ solum repræsentat quidditates, quæ sunt in rerum naturâ de facto (quas etiam repræsentat species inferioris Angeli) sed etiam repræsentat aliquas possibiles quidditates, quæ nunquam erunt: & quantò species fuerit vniuersalior, eò plures quidditates possibiles repræsentabit. De hac difficultate & opinionum varietate quid nobis probabilius videatur, sequentibus conclusionibus explicandum est.

Quarta conclusio sit in ordine decisionis quæstionis. Species infimi Angeli, nõ repræsentat duas vel plures quidditates, sed singulæ species eius repræsentãt singulas naturas & quidditates cum omnibus suis individuis. Hæc conclusio est contra Ægidium, sed est valde communis inter Theologos, tametsi infra in solutione ad quintum argumentum ostendemus sententiã Ægidij, tortasis pensatis omnibus, esse probabiliorem. Et probatur. Cognitio infimi Angeli habet infimum gradum vniuersalitatis, qui potest competere Angelis, ergo fit per species quæ sunt in infimo gradu vniuersalitatis, qui potest competere Angelis; sed huiusmodi species sunt illæ quæ adæquatè repræsentant naturam specificam & omnia illius individua, ergo. Diximus autẽ, quòd habent infimum gradum vniuersalitatis, qui potest competere Angelicæ naturæ, quia alius est gradus vniuersalitatis inferior, qui est proprius humanæ cognitionis, vt statim dicemus contra Ægidium. Ad cuius argumentum obiter respondetur, quòd species intellectus humani habet modum quendam confusum repræsentandi vniuersaliter: & hoc quidem in speciebus abstractis à rebus ipsis clarissimum est, quia non possunt repræsentare individua, à quibus sunt abstractæ, nisi per conuersionem & determinationem ad phantasmata. At vero in speciebus infusis animæ separatæ ab autore naturæ, nõ ita apparet manifestum, eò quòd non habet phantasmata, ad quæ conuertatur. Sed nihilominus dicendum est cum D.Tho.infra.q.89.art.6. quòd illæ species non repræsentant aliquod individuũ B determinatum nisi suppositâ aliqua determinatione, vel in ipsis speciebus vel in subiecto illarum. Cæterùm species Angeli etiam infimi ex sua natura determinatæ sunt ad repræsentandum distinctè & quidditatem & omnia eius individua existentia. Hinc ergo sumitur argumentum ad confirmandum nostram conclusionẽ. Quia in Angelis inferioribus etiam in infimo satis fuerit ponere species, quæ sua natura sint vniuersaliores speciebus intelligibilibus, quæ sunt in humano intellectu: sed species quæ repræsentant adæquatè aliquam naturam specificam & omnia eius individua existentia distinctè, ex sua natura sunt vniuersaliores speciC bus humanis intelligibilibus, ergo sufficit eas tales species in infimo Angelo ponere, atque ita supremum infimi attinget infimum supremi.

Quinta conclusio. Vniuersalitas specierum, quę sunt in Angelis infimæ hierarchiæ non attenditur ex repræsentatione plurium vel pauciorum singularium. Hæc est contra secundam sententiam, sed probatur. Omnes Angeli etiam infimi per species repræsentantes quidditates rerum specificas cognoscũt omnia singularia existentia cuiuscunque naturæ, nullus autem Angelus cognoscit aliqua singularia quæ nunquam extiterunt, ergo omnes species Angelorum æqualem habent vniuersalitatem, quantum attinet ad repræsentandum singularia, & ex consequenti maior & minor vniuersalitas illarum aliundè cõsiderãda est. Minor patet infra.q.58. art.2. Maior probatur. Nam quicunq; Angelus etiam minimus potest naturaliter cognoscere quodlibet individuum existens cuiuslibet naturæ, sed non cognoscit per speciem adæquatam ipsi singulari, ergo per speciẽ repræsentantem naturam specificam.

Sexta conclusio. Maior vel minor vniuersalitas speciei Angelicæ non est attendenda penes hoc quòd plures vel pauciores rationes de eadem re repræsentet. Hęc conclusio probabilis est & contra Capreol. Sed probaE tur, quia vel istæ rationes sunt ordinis naturalis, vel supernaturalis: si detur secundùm, non repræsentantur per aliquam speciem Angeli naturalem: si autem detur primum, tunc si tales rationes de facto conueniãt quidditatibus naturalibus existentibus, citra dubium repræsentantur omnes per quamcunque speciem Angeli repræsentatiuam quidditatis. Si vero istæ rationes tantũ conueniant de possibili, certè repræsentantur per quãlibet speciem eò modo, quo possunt naturaliter repræsentari, ergo omnes species Angelorum easdem rationes repræsentant in qualibet quidditate repræsentata. Confirmatur. Nam D.Tho.infra.q.109.ar.3.ad.2.ait, quòd Angeli superiores non illuminant inferiores de his quæ pertinent ad ordinem naturæ, quia omnes Angeli à principio suæ creationis acceperunt cognitionẽ rerum

rerum omnium, quæ spectant ad naturæ ordinem, ergo iuxta mentem D.Thom. omnes Angeli naturaliter cognoscunt omnes rationes intelligibiles rerum pertinentes ad ordinem vniuersi, alias Angeli superiores de eiusmodi rationibus illuminarent inferiores. Nihilominus potest sustineri contraria sententia de speciebus intelligibilibus inferiorum Angelorum repræsentãtibus Angelos superiores. Et ratio est. Quoniam probabile est, quòd Angelus inferior non comprehendit Angelos superiores, quanuis cognoscat illorum quidditates, præsertim si fuerit superioris hierarchiæ. Vnde consequenter dici potest, quòd species superioris Angeli infimæ hierarchiæ plures rationes intelligibiles repræB sentat in Angelo superioris hierarchiæ, quàm species inferioris infimæ hierarchiæ: quia supposito quòd Angelus infimæ hierarchiæ nõ comprehendat Angelum superioris hierarchiæ, satis verò similiter dicitur, quòd inter Angelos infimæ hierarchiæ ille qui superior est, perfectius cognoscit Angelos superioris hierarchiæ, atque adeo plures rationes intelligibilitatis in illis considerat. Cæterùm ad testimonium Capreoli ex D.Tho. respondetur, quòd D.Tho. ibi apertè docet quòd species Angeli superioris & inferioris non habent maiorẽ, vel minorem vniuersalitatem ex eo solum, quod speC cies superioris Angeli repræsentant plures rationes intelligibiles de eadem re, nam dicit, quòd debẽt repræsentare plures quidditates. Præterea D.Tho. non dicit, quòd species Angeli superioris debet repræsentare plures rationes de eisdem rebus, sed quòd Angelus cognoscit plures rationes de eisdem rebus. Et potest hoc explicari de rationibus supernaturalibus, de quibus superiores Angeli maiorem habent notitiam & inferiores illuminant.

Vltima conclusio. Maior vel minor vniuersalitas in speciebus Angelicis, non est attendenda de facto penes repræsentationem plurium vel pauciorum quidditatũ D possibilium. Probatur, quia nulli Angelo creato debentur naturaliter species repræsentantes quidditates possibiles: nam tota perfectio naturæ Angelicæ & cognitionis illius consummatur in intelligentia quidditatum pertinentium ad ordinem huius vniuersi, ergo maior, vel minor vniuersalitas cum sit naturalis perfectio specierum intelligibilium, tantum est pensanda penes repræsentationem quidditatum creatarum, & non possibilium. Hactenus dictum est in quo non consistit vniuersalitas specierum intelligibilium intellectus Angelici, reliquum est explicare in quo consistat. Hoc autem commodius fiet in solutionibus argumentorum, quæ E à principio sunt posita.

AD primum ergo argumentum multiplex modus dicendi est. Quidam enim dicunt, quod species vniuersalis Angelica quæcunque repræsentans plures quidditates, repræsentat immediatè & primariò vnam rationem genericam communem illis quidditatibus. Huic sententiæ fauet Caietanus hic in solutione ad primum Scoti & Ferrarienſis vbi supra. Et probatur, quia vnitas speciei intelligibilis requirit vnitatem formalem obiecti saltem immediati & primarij. Alij dicunt in alio extremo quòd nulla species Angelica repræsentat immediatè & primario aliquam vnam rationem genericam. Probatur, quia talis species repræsentaret infinitas naturas specificas sub illo genere, ergo non datur talis species intelligibilis. Probatur anteA cedens. Quia sub quacunq; ratione generica continentur infinitæ species possibiles; sed species quæ repręsentaret immediatè naturam genericam necessium erat vt repræsentaret mediatè omnes specificas naturas sub illa ratione generica contentas, ergo. Confirmatur. Si illa species repræsentaret duas vel tres naturas specificas ex eo quòd continerentur sub illa ratione generica, ergo pari ratione repræsentaret omnes naturas sub illa ratione contentas, quæ quidem infinitæ sunt. ¶ Aliorum sententia est, quod huiusmodi species vniuersalis Angelica potest quidem repræsentare rationem aliquã communem pluribus quidditatibus, tamen non est necessarium quod semper isto modo repræsentet quidditates specificas: poterit enim species vniuersalis repræsentare immediatè singulas naturas specificas. v.g. humanam, æquinam &c. Hanc sententiam docet Capreolus vbi supra in solutione ad.2. Aureoli contra septimam conclusionem, & Soncl.lib.12.Metaph.q.60.in solutione ad.3. Et ratio huius sententiæ est, quia nulla est implicatio, quòd Deus accommodet & appropriet speciem intelligibilem Angeli immediatè ad singulas quidditates, nulla præsupposita ratione communi ad quam immediatius accommodetur. Explicatur quòd hoc non sit impossibile. Quoniam species vniuersalis Angeli C non habet quòd distinctè repræsentet hominem vel equum ex eo quod immediatè repræsentet animal siquidem homo & equus non continentur distinctè in ratione animalis, ergo ex sola accommodatione ab ipso Deo facta habet quòd distinctè repræsentet hominem & equum. ¶ Quarta denique sententia est, Necessarium esse vt species vniuersalis repræsentans plures quidditates rerum respiciat immediatè vnam rationem communem illis quidditatibus, sed tamen non est necessarium quòd illa ratio communis quam respicit species intelligibilis immediatè sit ratio quæ scilicet attingitur, sed sat est quòd sit ratio sub qua attinguntur plures quidditates. Quemadmodum vnica scientia specifica considerat plures res diuersarum specierum & generum prout conueniunt in vnica ratione scibilis, quę est ratio sub qua attingitur obiectum, quanuis non conueniant in aliqua ratione specifica aut generica quæ sit ratio quam scientia immediatè considerat in ipsis rebus. Ex quo sequitur primò, quòd si duæ quidditates specificæ conueniant in aliqua ratione, vel immaterialitatis, vel repræsentabilitatis, vel in qualibet alia, possunt repræsentari distinctè per speciem Angeli vniuersalem, licet ipsa species non repræsentet immediatè rationem E genericam in esse rei, in qua illæ quidditates conueniant. Secundò sequitur, quòd species vniuersalis Angeli potest immediatè repræsentare plures quidditates vt plures sunt, si attendamus ad rationes repræsentatas & cognitas, dum tamen repræsentet illas prout conueniunt in aliqua ratione communi sub qua repræsentantur.

De his opinionibus ita videtur nobis censendum, q prima opinio est valde probabilis quam communiter sequuntur iuniores Thomistæ. Quarta etiam opinio videtur etiam multò probabilior, quia propter eminentiam specierum vniuersalium angelorum non requiritur vna ratio quæ ex parte obiecti quod attingatur, sed satis fuerit vna ratio sub qua. Et per hoc soluitur argumentum primæ sententiæ. At verò secunda sententia falsa est & contra communem opinionem Theologorum

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum omnes enim docent quòd vnica species vniuersalis Angeli superioris immediatè repræsentat naturam genericam animalis, mediatè verò quidditates specificas sub animali contentas. De quo vide D.Tho. de Veritate. quæst. 8. art. 1. ad. 2. Cæterum ad argumentum illius secundæ sententiæ respondetur primo, quòd illud vt plurimùm probat speciem immediatè repræsentantem naturam animalis repræsentare mediatè omnes quidditates specificas quæ actualiter reperiùtur in vniuerso, quæ quidem finitæ sunt. Nam de possibilibus creaturis, quas potest Deus facere sub illo genere, nihil probat argumentum: est enim conditio necessaria ad obiectum repræsentatum per speciem Angelicam, vt actu pertineat ad ordinem vniuersi, saltem in suis causis naturalibus & necessarijs. Sed respondetur secundò vt species vniuersalis immediatè repræsentans naturam animalis ex se ipsa est repræsentatiua omnium quidditatum possibilium sub genere animalis: & quidem si actu extiterint repræsentat illas in actu. Et ad illud, quòd esset infinita virtus talis speciei, respondetur primò, quòd fortasis non est ita certum quod infinitæ species contineantur sub genere animalis: posset enim quis asserere, quòd homo est perfectissima species animalis possibilis inter omnes, & quòd ita potest dari infima species, & fortasis data est. Secundò respondetur, quòd quamuis in aliquo genere contineantur infinitæ species in potentia, non sequitur quòd species in potentia, non sequitur quòd species intelligibilis repræsentatiua illarum sit infinitæ virtutis simpliciter, sed solum secundùm quid. Numquam enim actu repræsentabit infinitas species ipsi Angelo, sicut essentia diuina actua liter repræsentat infinitas species & quidditates rerum possibilium. Potest etiam dici, quòd illa species est infinita in ratione repræsentandi sub aliquo genere determinatè & non simpliciter, scilicet sub genere animalis, & hoc non est inconueniens. Imò vero neque hoc ipsum sequitur, sed solùm sequitur, quòd illa species sit altioris ordinis quàm totum genus animalis. Et ita res superioris ordinis finita potest continere eminenter in esse intelligibili omnem perfectionem quæ reperitur in infinitis rebus inferioris ordinis dispersa. Hæc est solutio Caiet. infra. q. 57. art. 1. & in. 3. parte. q. 10. art. 3. in solutione secundi.

Tandem dicimus tertiam sententiam esse falsam & improbabilem, præsertim si teneamus quòd species est formalis similitudo sui obiecti, tunc enim sequitur vt talis species esset æquiuoca, quia repræsentaret plura per modum plurium sine aliqua ratione vnitatis, & cõsequenter daretur etiam conceptus Angeli qui est finilitudo expressa, æquiuocus. Probatur sequela. Quoniã, vt infra dicemus, omnia quæ Angelo per vnicam speciem repræsentantur, potest simul vnico conceptu cognoscere, ergo si species est æquiuoca, necesse erat quòd etiam conceptus esset æquiuocus. Neque ratio tertiæ sententiæ aliquid valet. Respondetur enim quòd signo formali repugnat esse immediatè repræsentatiuum plurium per modum plurium. Et ex cõsequenti repugnat quòd accommodetur ad repræsentandum immediatè & figillatim plures quidditates, sed necessario requiritur quòd si debet repræsentare plures quidditates, repræsentet illas sub aliqua ratione formali vnitatis & conuenientiæ. Ad primum igitur principale ex dictis potest solutio colligi. Concedimus enim quòd species vniuersalis per se primo respicit aliquam vnam rationẽ communem siue sit ratio quæ, siue sub qua, non tamen est necesse quòd illa ratio sit generica formaliter loquẽdo, nisi forte vt materialiter cognita, sed satis fuerit q̃ sit quæcunque ratio specifica conuenientiæ in ratione repræsentabilis, eò quod species repræsentans per se primo naturam animalis ipsi Angelo, neque repræsentat illam vt abstrahit à quidditatibus specificis, neque vt est determinata in ipsis quidditatibus per vltimas differentias specificas, sed absolutè vt est natura animalis. Quemadmodum D.Tho. opusculo de ente & essentia dicit, quòd animal secundùm se neque est vnum, neq; plura: sed est viuens sensibile. Et vt ibidem exponit Caietanus, est vnum formaliter, id est, indiuisum per principia formalia & essentialia animalis. Tunc ergo dicimus, quòd species vniuersalis repræsentans immediatè naturam animalis, repræsentat mediatè & explicitè omnes differentias formaliter constituentes quidditates animalium, eò quòd huiusmodi differentiæ pertinent ad naturalem perfectionem totius naturæ animalis secundum totam suam latitudinem; scilicet prout est totum diuisibile & participabile in multis, & ex consequenti species Angeli vt perfectè repræsentet naturam animalis; necesse est vt explicitè repræsentet huiusmodi differentias sub vna ratione specifica repræsentabilis obiecti. ¶ Ad secundum dicitur quòd solutio ibi assignata bona est, & tunc dicimus quòd licet essentia diuina nostro modo intelligendi habeat quòd sit repræsentatiua distinctè omnium rerum possibilium, tamẽ nulla est repugnantia quòd speciei intelligibili creatæ cõmunicetur perfectio repræsentatiua, ita vt possit plures quidditates repræsentare, licet non communicetur illi perfectio entitatiua vt eminenter cõtineat easdẽ quidditates. Nam cum intelligamus in diuina essentia duas perfectiones, alteram in esse entitatiuo quatenus omnia continet in se formaliter vel eminenter, alteram in esse intelligibili vel repræsentatiuo quatenus in illo continentur omnia formaliter, nihil vetat quominus altera perfectio cõmunicetur finito modo alicui speciei creatæ, & non comunicetur altera. ¶ Ad tertium respondetur nego consequentiam. Et ratio discriminis est, quia non potest dari vna quidditas naturalis & entitatiua quæ sit altioris ordinis quã aliæ quidditates naturales, potest autem dari vna quidditas in esse intelligibili seu repræsentatiuo, quæ sit altioris ordinis quã aliæ quidditates intelligibiles inferiores, & huiusmodi est species intelligibilis Angeli, quæ non accipitur à rebus, sed est quædam impressio & participatio diuinæ speciei. ¶ Ad quartum conceditur quòd speciei vniuersali Angelicæ correspondet conceptus vniuersalis adæquatus illi, & similiter correspondet adæquata cognitio omniũ quæ repræsentantur per illam speciem: neque ideo est æquiuocatio in mente Angelica: quia illa plura conueniunt in ratione obiecti repræsentabilis respectu cognitionis Angelicę, siue illa ratio sit ratio quæ, siue ratio sub qua. De quo amplius in. q. 57. & 58. ¶ Ad vltimum argumentum in quo quærebatur explicatio conclusionis D.Tho. multi sunt modi dicendi inter Thomistas. Caietanus, quem sequũtur multi iuniores, ita intelligit conclusionem D.Thom. scilicet quòd Angelus quo superior est secundùm perfectionem specificam & quidditatiuam, eò vniuersalioribus & paucioribus perficitur speciebus intelligibilibus. Ferrar. vbi supra, cuius sententia placet

tia placet Ægidio Romano vbi supra & Magistro Cano, dicit quòd non satis est maior perfectio quidditatiua in Angelo vt in illo collocemus vniuersaliores & perfectiores species & pauciores, sed requiritur superioritas in Angelo secundùm hierarchiam, (sunt enim tres hierarchiæ & nouem ordines Angelorum) arbitratur enim ille quòd omnes Angeli eiusdẽ hierarchiæ intelligunt per species æquè vniuersales, & in numero æquales. At verò alij dicunt, quòd sufficit superioritas in Angelo secundùm ordinem vt in illo constituamus species vniuersaliores, ita sanè quòd omnes Angeli eiusdẽ ordinis sint prædíti speciebus intelligibilibus æquè vniuersalibus: veruntamen quò Angelus superior est in sua quidditate specifica, eò distinctius & clariùs per eandem speciem cognoscit eadem obiecta, quæ inferior Angelus eiusdem ordinis cognoscit. Explicat autem suam doctrinam his exemplis. Nam omnia animalia quanuis differant specie, cognoscunt per easdem potẽtias & virtutes, & non constituimus vniuersaliores species sensitiuas in animali perfectiori, quàm in animali imperfectiori, quanuis concedamus q̃ differant quidditatiue & specificè: ita nõ reputabitur inconueniens q̃ in Angelis distinctarum quidditatum sint species eiusdẽ rationis, & cognitio eiusdem rationis, quanuis in superioribus Angelis magis distincta cognitio sit: sicut etiã in perfectiori animali est sensatio magis distincta. Nobis verò non satisfacit sententia Ferrar. quantũ ad hoc quòd in Angelis eiusdem ordinis vel hierarchiæ non constituit species intelligibiles differentes specificè. Et ratio quæ me mouet ea est, quia est impossibile quòd duæ substantiæ differant specie, & quod non habeant proprias operationes distinctas specie. Id quod verificamus nos in exemplo adducto à Ferrara. Nam equus & leo differunt specie quidditatiuè, differunt etiam specificè in operatione propria & specifica, scilicet in operatione extimatiuæ naturalis, alia est enim specie extimatiua leonis, & alia equi, & similiter habent species sensitiuas eiusmodi potentiæ differentes quidditatiuè: ita etiam in Angelis eiusdem ordinis differentibus specie quidditatiue oportet constituere proprias operationes & propria principia ipsarum quæ differãt specie quidditatiua, quoniam vnumquodq; ex propria operatione cognoscitur & diffinitur. Sententia item Caiet. non etiam placet, neque enim soluit argumentum vltimo loco à nobis positum, sed euidenter concluditur, quòd infimus Angelus infinitis ferè speciebus sit exornatus, quod videtur repugnare perfectioni & simplicitati naturæ Angelicæ. Qua propter videtur nobis verosimiliter asserendum esse partim cum Caietan. partim cum Ferrar. cum Caiet. quidem dicimus, quòd quantò Angelus est superior, tantò species intelligibilis est in illo vniuersalior, non tamen necesse est, quòd quanto est superior secundùm rationem quidditatis specificæ, tantò paucioribus speciebus intelligat: sed bene potest esse cũ speciebus numero æqualibus quòd superior Angelus intelligat perfectiùs perfectione vniuersalitatis sub ratione simpliciori easdem res quas intelligit Angelus inferior. Sicut sensus communis per vnam speciem sentit albedinem, & visus etiam per vnicam speciem sentit albedinem: & tamen species sensus communis simplicior est & vniuersalior specie visus. Cæterùm de sententia Ferrar. eligamus illud, quòd sententia D.Thom. quãtũ ad hoc quod dicit, quò Angelus est superior, eò paucioribus speciebus intelligit, explicãda sit de superioritate saltim secundùm ordinem, vel hierarchiam. Et per hoc respondetur facilè ad vltimum argumentum: non enim oportet esse tantam multitudinem specierũ intelligibilium in infimo Angelo, quanta est multitudo Angelorum. Sed obserua, quòd si modus hic dicendi placet, probabilior erit, imò & sustinenda, sententia Ægidij Romani, quam improbauimus in. 4. conclusione. Tamen adhuc potest aliquis instare contra nostrũ modum procedendi, & dicere, quòd sufficit ad distinctionem specificam vnius Angeli ab alio, quòd propria & prima operatio, quæ est cognitio sui ipsius naturalis & necessaria differat specie à cognitione alterius Angeli, atque ita verificatur, quòd vnumquodq; ex propria operatione cognoscitur. Respondetur, quod nos non putamus demonstrare quòd diximus, & ita fatemur quod hæc est bona ratio pro contraria sententia, præsertim si quis sequatur sententiã Ferrar. asserentis, quòd species intelligibiles inditæ Angelis non dimanant à propria essentia, sed omnino ab extrinseco sibi sunt collatæ tot & tales, quot & quales oportebat Angelos habere ad cognitionem huius vniuersi. Sed tamen nos asserimus nostram sententiam esse probabiliorem, præsertim quia sequuti sumus sententiam Capreoli asserentis, quod species intelligibiles sunt propriæ passiones dimanantes ab essentia Angelica. Hinc ergo sumimus nos argumentum. Quando aliquæ duę substantiæ differunt specie, necesse est, vt habeant proprias passiones & potentias differentes specie, & proprias operationes differentes specie, quæ sequũtur ipsas passiones, idq; inductiuè facile probabitur, ergo si quilibet Angelus specie differt ab alio, necesse est, vt præter essentiã, quæ se habet in ratione speciei intelligibilis ad cognitionẽ sui, dimanẽt ab Angelo aliquæ alię species intelligibiles ad cognitionem aliarũ rerũ sibi proportionatã cõformiter ad suam naturam specificam. Confirmatur. Nam si cognitio naturalis suiipsius differt specie à cognitione sui, quam habet alius Angelus, ergo etiã cognitio aliarum rerum differt specie à cognitione, quã habet alius Angelus. Probatur consequentia. Nam cognitio sui se habet vt radix cognitionis aliarum rerum, si ergo radix differt specie à radice, consequens est, vt fructus à fructu differat etiam specie. Sicut esset impossibile, q̃ si cognitio principiorum differret specie, assensus conclusionum esset eiusdem speciei. Ad confirmationem argumenti respondetur, quòd iuxta sententiam Caietani concludit argumentum. Nam Angelus modo supremus si habet duas vel tres species, & Deus creet cẽtum Angelos superiores illo, quomodo verificabitur, quòd quantò Angelus est superior in quidditate, tanto paucioribus speciebus intelligit? nisi fortè aliquis dicat, quòd Deus supplebit quòd Angeli superiores intelligerent alias res per aliquam speciem infusam, nam se ipsos per proprias essentias cognoscerent. Sed sequendo nostram sententiam facilè respõdetur, quòd ille Angelus de nouo creatus intelligeret per speciem vniuersaliorem, quàm modo intelligat supremus Angelus. Existimo enim, quòd ille Angelus de nouo creatus quantumlibet esset excellens non pertineret ad nouã hierarchiam. Etenim (quod satis verò simile est) sicut in genere substantiæ corporeæ viuentis creauit Deus omnes gradus vitæ possibiles in substantia corporea: animirum sensitiuum, vegetatiuum, rationale, ita etiam in genere

Universidad de Deusto
Biblioteca

nere substantiæ incorporeæ viuentis creauit omnes gradus vitæ possibiles in illo genere, quanuis possit adhuc creare multò plures Angelos specie differentes.

QVÆSTIO LVI.

De cognitione Angelorũ ex parte rerum immaterialium.

DEinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primò de cognitione rerum immaterialium. Secundò de cognitione rerum materialium.

CIRCA primum quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angelus cognoscat seipsum.

283 1.q.87.ar.1.Et.2.cót.c.96.Et li.4.c.11.co.1.&.2. Et ver.q.8.ar.6.Et causis lect.13.fin. †Ca.6.eccles.hierar. nó procul à fine.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Diony. † 6.c.Eccleiast. hierarch. q; Angeli ignorant proprias virtutes. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

¶ 2 Præterea. Angelus est quædam substantia singularis, alioquin nõ ageret, cùm actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita cum Angelo non adsit nisi intellectiua cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

Libr. 3. de Anima. texcu. 12. fomo. 2.

¶ 3 Præterea. Intellectus mouetur ab intelligibili: quia intelligere est quoddam pati, vt dicitur in † 3. de Anima. Sed nihil mouetur: aut patitur à seipso, vt in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

Li.2. super Gen. ca.8. in princip. ferè: to. 3. †q.54. artic.2.

SED contra est quod August. dicit super Gen. ad lit.* lib. 2. q; Angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognouit seipsum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex suprà dictis † patet, obiectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, & in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, obiectum siue materia, in quam transit actus, est separata ab agente: sicut calefactum à calefaciente, & ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agẽte, oportet ad hoc quòd procedat actio, quòd obiectum vniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile vniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu: & ita se habet obiectum vnitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in alijs agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visę est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est, quòd huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiua virtute: & tunc est cognoscens in potentia tantum. Et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiua reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet, quod moueri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquãtum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscẽs. Nihil autem differt ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit aliquando inhærens & q; sit per se subsistens. Non enim minùs calor calefaceret si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat vt forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens: & per hoc intelligibilis actu. Vnde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

B AD primum ergo dicendũ, q; litera illa est antiquæ translationis, quę corrigitur per nouam, in qua dicitur. Præterea, & ipsos, scilicet Angelos cognouisse proprias virtutes. Loco cuius habebatur in alia translatione, & adhuc eos ignorare proprias virtutes. Quanuis etiam litera antiquæ translationis saluari possit quantum ad hoc, quòd Angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem secundum quod procedit ab ordine diuinæ sapientiæ: qui est Angelis incomprehensibilis.

C AD secundum dicendum, quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, nõ est intellectus apud nos; non ratione singularitatis, sed ratione materiæ quæ est in eis indiuiduationis principium. Vnde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

AD tertium dicendum, quòd moueri & pati conuenit intellectui secundùm quòd est in potentia. Vnde non habet locũ in intellectu Angelico, maximè quantum ad hoc q; intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quæ in corporalibus inuenitur in aliam materiam transeunte.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Angelus seipsum per suam formam, quæ est substantia, intelligit. Ratio in summa est. Quia Angelus cum sit immaterialis, est quædã forma subsistẽs & per hoc intelligibilis actu.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd D.Tho. supponit tanquam rem certam in processu articuli Angelum cognoscere seipsum, quę quidem suppositio valde rationabilis est. Nam ex eo quòd Angelus est immaterialis substantiæ, planè colligitur, & quod est intellectiuus, & intelligibilis in actu, ac proinde seipsum intelligit. Et quidem vulgatissima fuit sententia apud priscos philosophos maximè apud Platonicos, quòd res immaterialis est conuersiua in seipsam, quo fit vt Angelus sua potentia intellectiua in seipsum conuertatur, cognoscatq; seipsum. Hoc supposito D.Tho. intendit exponere modum, quo se ipsum Angelus cognoscat, & definit, quod seipsum cognoscit per suam essentiam. Nota secundò, quòd D. Tho. non ita docet Angelum cognoscere seipsum per suam essentiam, vt ipsa cognitio sui sit sua essentia, quem sensum falsò colligit ex D. Tho. Marsil. in. 2. q. 7. art. 1. concluf. 2. quem etiam approbat Aureolus apud Capreol. vbi supra in argumento contra quintam conclusionem. Sed hæc sententia contraria est doctrinæ D. Tho. supra. q. 54. vbi expressè docuit, quòd neq; intellectus Angeli, neque eius intellectio est sua essentia. Est ergo accipienda conclusio D. Thom. in hoc sensu, quòd Angelus non intelligit se ipsum

ipsum per aliquam speciem intelligibilem superadditam, sed per suam essentiam habentem rationem speciei intelligibilis & principij formalis ad intellectionẽ, eo modo quo supra diximus. q. 12. quòd Diuina essentia vnitur intellectui beati per seipsam in ratione speciei intelligibilis ad visionem Dei.

DVbitatur primò, An vera sit conclusio D. Tho. & ratio eius sit bona? Et videtur quod non. Primò, si Angelus se intelligit per suam essentiam tanquam per speciem intelligibilem, sequitur, quòd essentia Angeli sit principium formale quo intellectionis qua seipsum intelligit, hoc autem falsum est, ergo. Probatur sequela. D. Tho. hic docet, quòd species intelligibilis est principium formale intellectionis, sed omne principium formale actionis est quo agens operatur, ergo. Minor probatur. Illud quod est formale principium, quo potentia operatur, informat ipsam potentiam, quia necesse est, quòd ipsam cõstituat in actu primo: sed essentia Angeli non informat proprium intellectum Angeli, quin potius ècontra intellectus informat ipsam essentiam, ergo. ¶ Secundò. Si essentia Angeli est principium formale quo ipsius cognitionis, sequitur, quòd Angelus operetur immediatè per suam essentiam, cuius oppositum definitum est supra à S. Thom. in quæst. 54. ¶ Tertiò. Anima nostra non intelligit se per suam essentiam, & tamen est immaterialis & per se potens subsistere independenter à materia, & est immediatè vnita suo intellectui, ergo neque Angelus se cognoscit per suam essentiam propter rationem D. Thomæ. ¶ Quartò arguitur ex eodem exẽplo caloris, quo D. Thom. vtitur. Si daretur calor per se subsistens, esset quidem principium calefactionis, sed non esset principium formale quo calefaceret ignis, ex eo quod forma, quæ est principium quo, debet inhærere ipsi agenti, ergo ex eo quòd forma Angeli est per se subsistens, non colligitur, quòd sit principium formale quo intellectus Angeli intelligit. Probatur consequentia. Quia non magis inhæret intellectui, neque informat ipsum essentia Angeli, quàm calor subsistens respectu ipsius ignis.

Respondetur ad hanc dubitationem, quòd conclusio D. Tho. verissima est & ratio eius optima. Et probatur præterea. Primò. Essentia Angeli cum sit immaterialis ex natura sua est intelligibilis, & insuper intimè vnitur cum ipso intellectu Angelico, ergo quilibet Angelus intelligit se per suam essentiam, neque eget specie intelligibili superaddita. Probatur consequentia. Quia species intelligibilis ad hoc requiritur, vt rem intelligendam faciat intelligibilem in actu per hoc quòd facit vnionem obiecti cum potentia: quòd si essentia Angeli habet ista duo, erit sufficiens principium in ratione speciei intelligibilis ipsi Angelo ad cognitionem sui. Confirmatur. Quia pluralitas specierum intelligibilium non est asserenda absque necessitate, ergo si ipsa essentia per semetipsam potest supplere officium speciei intelligibilis, frustra ponitur species superaddita. Confirmatur secundò. Quia Diuina essentia eò quòd est actu intelligibilis & potest vniri intellectui creato beati, habet rationem speciei intelligibilis, ergo essentia Angeli proportionabiliter propter easdem causas poterit habere rationem speciei intelligibilis. Probatur secundò. Si daretur lux per se subsistens posset videri absque specie visibili per semetipsam, imo probabile est, quòd de facto lux corporalis videtur per semetipsam absq; aliqua specie, ergo essentia Angeli cùm sit lux quædam intelligibilis actu & perse subsistens, per semetipsam poterit intelligi, si tamen sit vnita cum intelligente. Cõfirmatur. Essentia Angeli est tã intelligibilis in actu, quàm lux subsistens esset actu visibilis: sed ista poterat videri absque specie, propterea quod vniretur potentiæ visiuæ, ergo multò magis essentia Angeli poterit videri ab ipso absque specie superaddita. Hæc ratio desumitur ex D. Thom. quodlibeto. 7. articulo. 1.

Sed pro solutione argumentorum & maiori intelligentia difficultatis, aduertendum est, varias esse huius rei sententias. Marsilius vbi supra, & quidam alij tenent contra D. Tho. Negant enim Angelum cognoscere se per suam essentiam. Et quidam illorum, vt est Marsilius, aiunt se cognoscere per speciem intelligibilem superadditam. Alij verò dicunt, quòd se cognoscit per quendam habitum scientialem superadditum Angelico intellectui, per quem se & omnia alia cognoscit. Ita dicit Henricus Ganda. quodlib. 5. artic. 14. putat enim nullas esse species intelligibiles, quapropter de eius opinione in præsentia non erimus soliciti; supponimus enim veram philosophiam Peripateticorum, q; omnis cognitio fit per assimilationem potentiæ cum obiecto. Inter discipulos D. Tho. non est dissentio de conclusione articuli, sed dissentiunt in explicatione huius quod est, essentiam Angeli supplere rationem speciei intelligibilis. Quamplurimi enim aiunt ex Thomistis, Angeli essentiam non solum vniri intellectui Angelico in ratione speciei & principij formalis, sed etiam concurrere vt principium efficiens ad ipsam intellectionem tanquàm principium formale quo seipsum Angelus intelligit. Ita videtur sentire Ferrar. vbi suprà, & Ægidius Roman. tractatu de Angelis, quæst. 1. de cognitione Angelorum. Plurimi etiam ex Thomistis communiter sequuntur hunc modum dicendi. Et est expressa sententia Capreoli vbi supra, ad primum argumentum Scoti contra quintam conclusionem. Et explicãt hunc modum dicendi hoc pacto. Essentia Angeli & intellectus eius sunt in duplici genere, & in genere entis, & in genere intelligibilis: in priori genere essentia Angeli habet rationem subiecti, & intellectus habet rationem formæ accidentalis actuantis subiectum, sicut omnia accidentia actuant substantiam in qua sunt: in secundò verò genere essentia Angeli habet rationem formæ & actus intelligibilis actuantis intellectum, atq; ita comparatur essentia ad intellectum, sicut species ad potentiam cognoscitiuam, non quidem quantum ad hoc quod species inhæret potentiæ cognoscitiuæ, est enim essentia Angeli per se subsistens: sed nihilominus facit vnum cum intellectu in esse intelligibili ad actionem intelligendi, & hoc modo (asserunt) essentiam esse principium formale quo ipsius cognitionis, & explicant hanc doctrinam bonis exemplis. Lux non inhæret colori, si quidem subiectatur in diaphano, & tamen constituit colores visibiles actu, & iuxta probabilẽ sententiam, ipsa lux est principium formale quo ipsi colores emittunt seu producunt species visibiles in potentia visiua. Similiter etiam lumen intellectus agentis non inhæret phantasmati, & tamen iuxta communem sententiam & valde probabilem est principium formale quo phantasma speciem intelligibilem producit

Universidad de Deusto
Biblioteca

in intellectu possibili. Denique, bonum apprehensum non inhæret voluntati, & tamen iuxta probabilem sententiam concurrit ad actum voluntatis vt principium formale, quo voluntas producit volitionem. Et quemadmodum potest intelligi commodè in exemplis suprapositis, quòd aliqua forma non inhæret potentiæ, & tamen sit principium formale quo ipsius operationis: ita etiam potest intelligi, quòd essentia Angeli quamuis non inhæreat intellectui, tamen habet aliam vnionem cum illo sufficientem vt ipsa essentia sit principium formale quo intellectus efficit intellectionem sui. Hæc doctrina videtur cõfirmari ex D.Tho. quæst. 8. de veritate, art. 4. ad. 2. & 6. & quæst. 10. art. 8. ad 13. Imò & in hoc articulo manifestè docet essentiam Angeli esse principium formale cognitionis suiipsius. Nã statim à principio articuli præsupponit, quòd sicut calor ignis est principium formale calefactionis, ita species intelligibilis est principium formale intellectionis, & postea ostendit quòd essentia Angeli est forma subsistens, & non inhærens, & tamen hoc non impedit, quo minus sit principium formale cognitionis, sicut calor subsistens, si daretur, esset nihilominus principium formale calefactionis, non minus quàm calor inhærens illi. Secundùm istum modum procedendi respondent ad argumenta, quæ obiecimus pro parte negatiua. Ad primum respondent, concedo sequelam, & negatur minor. Ad probationem dicitur, quòd ad hoc quòd aliqua forma sit principium formale quo potentia operatur, non requiritur, quòd illa forma subordinetur potentiæ & inhæreat illi, satis est si habeat aliam vnionem cum ipsis agentibus & potentijs ipsorum. Et quidem vt bene aduertit Caietanus, autores impugnantes doctrinam Diui Thomæ in hoc articulo in eo decepti sunt, quòd putauerunt Diuum Thomam docere essentiam Angeli esse formam intelligibilem separatam ab intellectu Angelico, quod tamen Diuus Thomas non somniauit, imò conclusionem suam in eo fundauit, quòd intellectus Angeli & eius essentia habẽt inter se intimam vnionem, & maiorem quàm esse possit inter intellectum & quamcunque speciem intelligibilem superadditam. Secundò respondetur, & fortasis melius, distinguendo maiorem. Nam si intelligatur de informatione in esse entitatiuo præcisè, negatur maior. Si verò intelligatur de informatione abstrahendo ab esse entitatiuo & intelligibili conceditur, & negatur minor. Nam essentia Angeli eò quòd propter sui immaterialitatem est actu intelligibilis, potest informare in esse intelligibili, & de facto informat proprium intellectum, cui vnitur. ¶ Ad secundum respondent, quòd cùm Diuus Thomas supra quæst. 54. art. 3. negat Angelum intelligere immediate per suam essentiam, intelligit tanquàm per principium immediatum habens rationem potentiæ intellectiuæ, non autem negat, quòd Angelus intelligit per suam essentiam tanquàm per formam habentem rationem speciei intelligibilis. ¶ Ad tertium respondetur, quòd anima rationalis, quandiu est in statu præsentis vitæ non cognoscit se per suam essentiam tanquàm per speciem intelligibilem, quia quamuis ex natura sua non pendeat à corpore in ratione existendi: tamen dum est forma corporis non potest operari sine organo corporeo. Cæterum iam separata à corpore poterit seipsam cognoscere per suam essentiam tanquàm per speciem intelligibilem. De quo vide Ferrar. vbi suprà. ¶ Ad quartum dicunt, quòd si calor per se subsistens haberet realem vnionem cum ipso igne, sicut habet essentia Angeli cum intellectu proprio, licet non inhæreret, esset nihilominus principium formale quo ignis calefaceret: si autem supponatur calorem illum esse subsistentem & realiter separatum ab igne, tunc illud exemplum non quadrat per omnia cum nostra conclusione, sed duntaxat quantum ad hoc quòd ille calor esset principium formale calefaciendi, non tamen ipsi igni, per quod ipse ignis calefaceret. At verò essentia Angeli, quæ per se subsistens est, & simul etiam vnita intellectui proprio, potest esse principium formale, per quod intellectus intelligat. Ita respondendum est ad prædicta argumenta secundùm communem opinionem Thomistarum, quæ valde probabilis est.

Sed est vnum argumentum aduersus hanc opinionem satis difficile. Quia principium formale quo aliqua potentia operatur, necesse est, quòd sit subordinatum ipsi potentiæ, & aliquid inferius ipsi potentia & ab illa dependens: sed essentia Angeli nequit esse principium subordinatum proprio intellectui, neque ab illo per se dependens in operatione, ergo non potest esse principium formale, quo intellectus intelligit. Maior videtur manifesta, quia tale principium est forma, per quam potentia operatur: sed forma alicuius potentiæ subordinatur ipsi potentiæ in ratione operandi, ergo. Minor probatur. Quia sicut res se habet ad esse, ita ad operari: sed intellectus Angeli in suo esse intellectuali pendet à propria essentia, tum quia est propria passio ab ipsa dimanans, tum etiam quia recipitur in illa tanquam in proprio subiecto, ergo in operatione intellectuali intellectus subordinatur essentiæ, & ab illa dependet, & non vice versa. Confirmatur. Quia cognitio per se primò competit intellectiuæ potentiæ, eò quod est actio vitalis, quæ tribuenda est potentiæ vitali, ergo quodlibet formale principium cognitionis, quod superuenerit potentiæ, siue illud sit inhærens, siue per se subsistens, habebit dependentiam & subordinationem respectu potentiæ, quantum ad operationem vitalem. Ad hoc argumentum potest aliquis respondere, primò ex Caietano quæstione. 12. artic. 2. prope finem, vbi ait, quòd cognoscere ita comparatur ad speciem intelligibilem, sicut esse ad formam substantialem, ita vt cognitio habeat se vt effectus formalis, & non procedat ab specie intelligibili in rigore loquendo, tanquàm à principio effectiuo, sed tanquam à principio formali, vt sic. Vnde colligitur quòd cùm species intelligibilis non sit principium effectiuum cognitionis, non habet necessariam subordinationem ad potentiam cognoscitiuam, sed solum se habet vt forma constituens potentiam formaliter in suo complemento in esse intelligibili, nimirùm in actuali cognitione. Hoc autem potius importat superioritatem in ipsa specie intelligibili respectu potentiæ, quàm subordinationem respectu illius. Cæterum hæc sententia Caietani suam habet difficultatem. Et ante omnia videtur esse contra Diuum Thomam, tum alijs locis, tum etiam in hoc articulo, vbi inquit, quòd sicut calor in igne est calefactionis principium, ita species in intellectu est principium cognitionis, ergo videtur secundùm sententiam D. Thomæ, quòd cognitio procedat

cedat ab specie tanquam à principio effectiuo, sicut calefactio procedit à calore ignis. Alij verò aliter respondent ad prædictum argumentum. Dicunt enim, quòd quando potentia operatur per formam sibi inhærentem, proculdubio illa forma est subordinata potentiæ, & inferior illa, quando verò forma quæ non actuat potentiam in esse entitatiuo, neque illi inhæret, concurrit cum potentia, tunc non concurrit cum potentia vt principium effectiuum, sed vt principium formale, & ita non est necessarium, quòd talis forma subordinetur potentiæ, quin potius habet supereminentiam respectu potentiæ, hoc patet in exemplis adductis. Lux enim in ratione visibilis habet excellentiam supra colorem, & non subordinatur illi, neque dependet ab illo, sed potiùs è contrario colores in ratione visibilis dependent à luce, & lux est ratio formalis sub qua videntur. Similiter etiam bonum apprehensum per potentiam cognoscitiuam habet excellentiam supra voluntatem, & lumen intellectus agentis habet excellentiam supra phantasmata, nec subordinatur illis, sed potius vice versa. Ratio huius est. Quoniam eiusmodi formæ extrinsecæ præsupponunt potentiam iam actuatam per intrinsecam formam, quæ sit principium effectiuum simul cum potentia. At vero forma extrinseca superueniens complet & determinat potentiam & formam illi intrinsecam ad operationem perfectam talis speciei. Nunc ergo in nostro proposito explicatur quod dicimus. Species intelligibilis non est instituta à natura, vt sit virtus & forma intrinseca, per quam potẽtia operetur. Etenim ipsamet potentia est virtus intellectiua, vel habet virtutem intellectiuam intrinsecam, sed instituta est ad officia duo: primò quidem & principaliter vt faciat vnionem obiecti cum potentia in esse intelligibili: secundò & consequenter vt potentiam intellectiuam compleat & determinet ad talem vel talem cognitionem: & hoc officium ad excellentiam pertinet ipsius speciei. Vnde tale officium potest exequi, quamuis non inhæreat potentiæ, neque ab illa dependeat, sed potius se habeat vt forma per se subsistens. Et propter hanc rationem docti quidam Theologi sequẽtes Diuum Thomam hic, dicunt non esse de ratione speciei intelligibilis, quòd inhæreat intellectui, quamuis species intelligibilis, quæ est accidens de facto inhæreat intellectui. Hoc tamen non competit ei inquantum est species intelligibilis, sed inquantum pertinet ad genus qualitatis. Ex quo tamen sequitur, quòd potest essentia Angeli esse principium formale intellectionis ipsiusmet Angeli absque inferioritate & subordinatione ad potentiam, quia non concurrit vt sic vt principium effectiuum: & per hoc patet ad argumentum. Ad confirmationem respondetur, & est notanda solutio, quòd quando potentia vitalis operatur per formam extrinsecam, talis forma non elicit vitaliter operationem vitalem, sed sola potentia per suam virtutem intrinsecam elicit vitaliter operationem, determinata tamen & completa per illam formam extrinsecam. Vnde forma extrinseca eò tantum dicitur esse formale principium, quia determinat & complet formaliter potentiam ad talem operationem: cum in illa operatione duo reperiantur, alterum quòd sit vitalis, alterum quòd sit talis speciei & naturæ, hoc secundùm habet operatio non solum à potentia, vnde proficiscitur, sed potissimùm ab illa forma extrinseca complente & determinante potentiam ad operationem talis speciei. Primum verò non habet operatio à forma illa extrinseca, sed ab ipsa potentia, & à virtute vitali ipsius: non enim recipit vitalitatem ab ipsa forma extrinseca. Ex hac doctrina sequitur primò, quòd illa forma extrinseca, in rigore loquendo, nõ est dicenda principium vitale operationis, neque vitaliter elicere operationem. Probatur. Quia principium vitale & vitaliter eliciens operationem non solum est actiuum, sed etiam quodam modo passiuum recipiens in se ipso operationem quam elicit: est enim de ratione intrinseca operationis vitalis vt sic, quòd maneat subiectiuè intra principium à quo proficiscitur, sed huiusmodi operatio de qua loquimur nullo modo subiectatur in illa forma extrinseca & subsistente, ergo nec vitaliter elicitur ab illa. Confirmatur. Nam in cognitione beatifica, satis probabiliter asseritur, quòd Diuina essentia in ratione speciei intelligibilis est principium quo formale visionis, & tamen improbabiliter diceretur, quòd Diuina essentia est principium vitale ipsius visionis, & quòd illam elicit vitaliter, ergo essentia Angeli in ratione speciei intelligibilis non est principium vitale intellectionis Angeli respectu suiipsius, siquidem est etiam subsistens forma, nec immediatè est principium operandi, ac per consequens nec recipiendi rationem in seipsa. Secundò sequitur, quòd simpliciter loquendo asserendum est, essentiam Angeli in ratione speciei intelligibilis habere superioritatem & eminentiam supra suum intellectum & nullam subordinationem, nec in esse entitatiuo, nec in esse intelligibili. Tertiò sequitur, quòd hac via qua procedimus in intellectione Angeli respectu suiipsius, possumus valde probabiliter procedere in visione beatifica ad explicandum quo pacto diuina essentia concurrat in ratione speciei intelligibilis ad visionem beatorum.

Iam vero ad confirmationem argumenti facti concedo antecedens. Ad consequentiam dicimus, quòd quæcunque forma, quæ concurrit eliciendo vitaliter cognitionem, debet esse principium subordinatum potentiæ cognoscitiuæ: tamen negamus, quòd essentia Angeli in ratione speciei intelligibilis concurrat vitaliter eliciendo ipsam cognitionem suiipsius. Et quidem prædictus modus dicendi satis probabilis est. Alius modus dicendi est subtilior & magis metaphysicus, quem insinuat Caietanus in hoc articulo, & supra quæstione. 54. articulo. 3. prope finem, vbi ait, quòd in cognitione qua Angelus seipsum cognoscit, sola potentia intellectiua est principium proximum formale cognitionis. Hoc tamen intelligitur, quatenus potentia intellectiua fluit à sua essentia cum plena determinatione ad talem cognitionem. Atque ita iuxta mentem Caietani, si essentia Angeli consideretur in esse entitatiuo, fluit ab illa intellectus absolutè prout est potentia intellectiua, absque aliqua speciali determinatione ad cognoscendum hoc vel illud obiectum. At verò si eadem essentia consideretur vt est forma actu intelligibilis, vt reuera est, fluit ab illa intellectus plenè & completè determinatus ad cognitionem sui ipsius & etiam diuinæ naturæ, eo modo quo ab Angelo naturaliter cognoscibilis est tanquam autor naturæ Angelicæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nec eget Angelus ad habendam hanc cognitionem aliqua determinatione vel aliqua informatione superaddita intellectui, quoniam totam hanc determinationem quam illi præstaret forma superueniens, præstat illi multò melius sua propria essentia, prout est actu intelligibilis tanquàm radix & origo à qua fluit intellectus cum totali complemento ad illam cognitionem habendam respectu sui ipsius. Ex hoc sequitur, q iuxta mentem Caiet. essentia Angeli prout est actu intelligibilis, complet & determinat intellectum ad sui cognitionem, sed hoc non facit per modum formæ actuãdo intellectum ad eum modum quo species intelligibilis actuat potentiã intellectiuam, sed potius hoc facit tanquàm radix & fons à quo fluit intellectus completè determinatus ad actum cognitionis ipsiusmet Angeli. Hæc sententia est nobis probabilissima inter omnes.

SED pro maiori huius sententiæ explicatione arguitur primò contra illam. Nam sequitur ex illa, quòd essentia Angeli in propria sui cognitione non concurrat per modum speciei intelligibilis. Consequens est contra Diuum Thomam in hoc articulo, ergo. Sequela probatur. Species intelligibilis concurrit tanquàm forma actuans & informans intellectum in esse intelligibili constituens illum in actu primo: sed iuxta prædictum modum dicendi essentia Angeli nõ concurrit per modum formæ actuando, sed potius tanquàm radix & subiectum, vnde fluit intellectus, ergo. ¶ Arguitur secundò. Determinare potentiam ad specificam rationem operationis est proprium officium formæ: est enim forma quæ dat speciem rei, ergo essentia Angeli prout determinat intellectum ad talem cognitionem sui concurrit per modum formæ intelligibilis actuantis, & determinantis intellectum, & non solum vt radix vnde oritur intellectus determinatus. Confirmatur. Determinare intellectum ad speciem cognitionis pertinet ad obiectum cognoscibile, quia cognitio specificatur ab obiecto: sed species intelligibilis supplet vicem obiecti, ergo determinare intellectum ad specificam rationem cognitionis proprium officium est speciei intelligibilis: & ex cõsequenti essentia Angeli quatenus determinat intellectum ad sui cognitionem exercet officium formæ intelligibilis, & non solum radicis, vnde oritur intellectus determinatus. ¶ Tertiò. Nam D. Tho. hîc nititur ostendere, quòd essentia Angeli est principium formale cognitionis sui, sicut in alijs cognitionibus species intelligibilis superaddita habet rationem principij formalis cognitionis: sed nequit esse tale principium nisi determinet intellectum formaliter ad illam cognitionem, & non solum radicaliter, ergo.

Ad hæc argumenta dicimus, quòd Caietanus verũ dicit, sed diminutè loquitur & breuissimè. Quia nõ explicat quo pacto essentia Angeli concurrit per modũ formæ & speciei intelligibilis. Quapropter nos pro solutione argumentorum notamus quod iam supra dictum est, scilicet quòd species accidentalis & superaddita potentiæ, duo facit in ordine ad cognitionem. Primum, quòd vnit intimè obiectum cum potentia, & ex consequenti constituit obiectum intra potentiam in esse intelligibili. Alterum est, quòd determinat & perficit virtutem potentiæ cognoscitiuæ respectu talis vel talis cognitionis. Primum quidem officium proculdubio est proprijssimum speciei intelligibilis, inquantum species intelligibilis est, ita vt ab illa non possit separari.

A Secundum autem officium non cõuenit perse speciei intelligibili, inquantum species intelligibilis est, sed cõuenit alicui speciei intelligibili, vel propter imperfectionem potentiæ in qua recipitur, vel propter imperfectionem ipsius speciei, quæ est accidens inhærens. Ad hoc enim natura instituit speciẽ intelligibilem superadditam potentiæ, quòd ipsa potentia cognoscitiua nõ erat vndequaque perfecta & determinata ad omnem intellectionem, vnde oportuit, vt sibi superadderetur aliqua qualitas, quæ determinaret illam ad obiectum, ad quod intelligendum non erat per se determinata. Hanc doctrinam colligo ex D. Tho. supra quæst. 12.
B art. 2. vbi ait, quòd species intelligibilis tantum se tenet ex parte obiecti, & non ex parte potentiæ: at verò si de ratione speciei esset non solum facere vnionem intimã inter obiectum & potentiam, sed etiam perficere virtutem cognoscitiuam, & determinare ad actionem, tunc non solum se teneret ex parte obiecti, sed etiam parte potentiæ, siquidem perfectio & complementum virtutis cognoscitiuæ ad ipsam pertinet. Ex hoc sequitur, quòd quanuis essentia Angeli in cognitione sui non determinet intellectum per modum formæ informantis & speciei intelligibilis actuantis, sed per modum radicis & fontis à quo fluit intellectus determinatus, con
C currit nihilominus ad cognitionem talem per modum speciei intelligibilis & formę, quatenus intimè vnit Angelum ipsum cum proprio intellectu in esse intelligibili: in hoc enim saluatur proprium officium speciei intelligibilis.

Hinc ergo ad primum argumentum respondetur, negatur sequela, & ad probationem dicitur, quòd essentia Angeli quatenus facit illam intimam vnionem obiecti cum potentia, quodam modo actuat & informat intellectum in esse intelligibili, quia cum sit proprius modus operandi potentiæ intellectiuæ, quòd cognoscat rem intra se, quantumlibet aliàs habeat determina
D tionem ad aliquam cognitionem in ratione potentiæ cognoscitiuæ, hinc est, quòd quodam modo illa forma quæ facit vnionem obiecti cum potentia, constituat illam etiam quodam modo in actu primo. Sicut intellectus creatus quantumlibet illustratus lumine gloriæ, quòd est sufficientissimum principium effectiuum ex parte potentiæ, non videbit Deum nisi essentia diuina vniatur illi intimè in ratione cuiusdam formæ intelligibilis subsistentis, non informantis. Verum est tamen, quòd species quatenus facit hanc vnionem obiecti cũ potentia, quia nullam addit actiuitatem ipsi potentiæ, dicitur habere diminutam rationem formæ actuantis
E potentiam, hæc autem sufficit ad rationem speciei intelligibilis. Et hæc est ratio propter quam diuina essentia potest supplere vicem speciei intelligibilis. Nam si ex propria ratione species intelligibilis esset, in rigore loquendo, forma intelligibilis informans, non posset suppleri per diuinam essentiam. Nõ enim potest Deus per se ipsum supplere vicem causæ formalis, suppletur autem species intelligibilis per diuinam essentiam, ex eo quod non tam est forma intellecta species intelligibilis, quàm habeat quendam modum formæ intelligibilis, de cuius propria ratione nõ est quod informet inhærendo. Quemadmodũ personalitas diuina ex eo potest supplere personalitatem propriam naturæ creatæ, ex eo quod personalitas creata ex ratione propria personalitatis non est forma naturæ, propriè loquẽdo, sed est

sed est terminus naturæ, sicut punctus terminans lineam, quæ quidem ratio est diminuta in ratione formæ, ita Deus non supplet vicem causæ formalis, dum communicat suam personalitatem humanæ naturæ. ¶ Ad secundum respondetur, nego antecedens, si intelligatur cum præcisione. Nam potentia potest determinari ad speciem actionis dupliciter, primo modo à propria sua natura & à radice à qua dimanat, secundo modo potest determinari à forma superaddita. Exemplũ primi. Calor qui est potentia ignis ad calefaciendum à sua propria ratione habet determinari ad illam actionẽ specificam: similiter potentia visiua ex seipsa determinata est ad videndum lucem, secundùm probabilem
B sententiam, & ita si daretur lux per se subsistens, absq; aliqua specie videretur, vt ait D. Tho. quodlib. 7. art. 1. Exemplum secundi. Potentia visiua determinatur ad videndum album per speciem visibilem albedinis sibi superadditam, tanquam complementum potẽtiæ, quæ non est determinata ad omnem operationem videndi. Nunc ergo dicimus in præsentia, quòd intellectus Angeli non habet consummatam & perfectam operationem ad cognoscendas res alias à se ipso, eò q essentia à qua procedit neque formaliter, neque eminenter continet perfectè res alias à se ipsa, vnde intellectus indiget superadditis speciebus aliarum rerum. At vero ad perfectam cognitionem sui habet determinationem, quàm
C illi tribuit propria essentia Angeli, à qua dimanat non solum in esse entitatiuo, sed in esse intelligibili quãtum ad istam operationem. Ad confirmationem dicitur q complementum & determinatio virtutis cognoscitiuæ ad cognitionem talem sumitur quidem ex obiecto, sed tamen iuxta modum expositum in præcedenti solutione. Nihilominus cum hoc stat in veritate, quòd per se loquendo, huiusmodi complementum se tenet ex parte potentiæ operantis. Et quando obijcitur, etiam speciem actionis desumi ab obiecto, respondetur, quòd
D obiectum specificat intellectionem per modum termini quem respicit intellectio, & non per modum principij actiui determinantis potentiam. ¶ Sed contra hoc replicatur. Actio in quantum actio non specificatur à termino, sed à principio actiuo, vt videtur dicere D. Tho. 1.2.q.1.art.3. ergo intellectio prout est actio non specificatur ab obiecto prout est terminus, sed potius prout est principium actiuum ipsius intellectionis determinans potentiam ad talem operationem. Ad hanc replicam dicũt aliqui, quòd intellectio prout actio est, specificatur ab obiecto prout habet rationem principij actiui, hanc autem rationem habet quatenus est intra
E potentiam per suam similitudinem, qua mediante concurrit cum illa potentia ad actionem. Sed aiunt duplicitèr contingere obiectum esse intra potentiam. Primò modò per formam superadditam potentiæ, sicut lapis qui videtur esse in potentia visiua per speciẽ superadditam. Altero modo per inclinationem & proportionẽ naturalem quam habet potentia cum obiecto, vt centrum terræ dicitur esse in graui, & locus sursum dicitur esse in igne ratione leuitatis & proportionis, quã habet cum loco superiori, ita docet D. Tho. 4. cont. gen. c. 19. Hinc ergo dicũt, q cognitio qua Angelus se cognoscit, procedit ab essentia Angeli, vt à principio actiuo proximo, quatenus essentia Angeli in ratione obiecti continetur intra ipsum intellectum propter naturalẽ inclinationem & proportionem, quã habet intellectus cum

A essentia Angeli tanquam cum proprio & connaturali proportionato sibi obiecto. Atq; ita essentia Angeli in esse intelligibili in duplici ratione continetur intra ipsum intellectum. Primò ratione proportionis naturalis, quã modo explicabamus. Secundò, quatenus essentia vnitur intellectui intimè in ratione speciei intelligibilis, vt explicatum est. Tunc ergo dicunt, quòd secundùm priorem rationem essentia concurrit effectiuè ad cognitionem sui, & illam specificat tanquam principiũ actiuum illius, prout est actio. At verò secundùm posteriorem rationem ipsa essentia non est actiuum principiũ illius cognitionis propriè loquendo. Sed hæc solutio mihi non placet, quia duo falsa continet. Primum
B est, q essentia Angeli est principium actiuum proximum ipsius intellectionis, hoc enim esse nõ potest, nec in esse entitatiuo, neq; in esse intelligibili. Probatur. In esse quidem entitatiuo, quia nulla substantia immediatè operatur per suam essentiam, præter diuinam. In esse vero intelligibili probatur, quia principium proximũ intellectionis est intellectus determinatus per speciem intelligibilem ad actionem, & quidem si species intelligibilis fuerit superaddita potentiæ tanquam forma informans ipsam, manifestum est, quòd concurret effectus simul cum intellectu: at vero si species intelligibilis
C fuerit forma subsistens neque actuans neq; informans ipsum intellectum, non poterit concurrere effectiuè saltem proximè & immediatè ad ipsam intellectionẽ, quanuis possit concurrere radicaliter. Alterũ est, quia illa solutio dicit, quòd solum ratione similitudinis & proportionis, quam habet intellectus ad obiectum, potest dici quòd obiectum est principium effectiuum & proximum intellectionis, hoc autem falsum est, quia pari ratione diceretur locus sursum esse principium effectiuum motus ignis. Patet sequela. Quia etiam ignis habet in se similitudinem & proportionem cum illo loco: & etiam sequitur, quòd motus ignis specificaretur
D ab illo loco non tanquam à termino, sed tanquam à principio actiuo. Respondetur ergo ad replicam factã ex D. Tho. 1.2.q.1.art.3. & etiam hic quæst. 14. art. 5. ad. 3. & 3. parte. q. 19. Aduertendum itaque est, quòd obiectum intellectionis potest illam specificare & in ratione principij & in ratione termini secundùm quod intellectio consideratur vt motus quidam spiritualis, diuersis tamen rationibus in ratione principij specificat intellectionem, non tamen ita vt sit principium immediatum actiuum, sed mediante, scilicet specie superaddita potentiæ, ratione cuius dicitur obiectũ esse intra potentiam in esse intelligibili. Aut etiam mediante
E virtute & complemento potentiæ, quod oritur ab eodem obiecto vnito in ratione speciei intelligibilis, vt iam explicatum est: & isto modo dicitur obiectum esse principium intellectionis & specificationis illius radicaliter, & non vt principium formale effectiuum: erit autem principium formale effectiuum & proximum ipsa potentia intellectiua, quæ oritur perfecta & completè determinata ad talem cognitionem sui ipsius. ¶ Ad vltimum respondetur, quod D. Thom. hoc tantum intendit in articulo, scilicet, quòd ex eo quòd Angeli essentia est species intelligibilis per se subsistens, non statim sequitur eam non esse principium effectiuum cognitionis sui, vel principium formale, vel radicale, vel etiam ratione suæ similitudinis existentis in intellectu. Vtrùm verò necessariò sit principium

Universidad de Deusto
Biblioteca

effectiuum formale,non determinat D. Thom. Vnde vtraque sententia suprà explicata poterit sustineri in doctrina D.Tho.

DVbitatur secundò circa eandem conclusionem. Vtrùm Angelus ita se intelligat per suam essentiam, quòd illa suppleat vicem non solum speciei intelligibilis, sed etiam verbi? Quod est quærere, Vtrum Angelus in cognitione sui formet verbum? Pro parte negatiua arguitur primò. Essentia Angeli est omnino proportionata cum suo intellectu in ratione obiecti intelligibilis, ergo non est necessarium verbum ad quod immediatè terminetur intellectio. Probatur consequentia. Quia ratio ponēdi verbum productum per B intellectionem desumitur ex eo quòd obiectum non est proportionatum,vt sit intra intellectum,sicut contingit in rebus materialibus, vel ex eo quòd est absens obiectum:sed ipsa essentia Angeli habet omnimodam perfectionem,& est intimè præsens,ergo non opus est verbo. ¶ Secundò. Beati in visione beata propterea nō formant verbum,secundùm probabiliorem sententiā, quoniam Diuina essentia, quæ est obiectum illius visionis, est debitè proportionata in esse intelligibili cum intellectu beati illustrato lumine gloriæ, ergo propter eandem rationem Angelus non formatverbum in cognitione sui. Confirmatur. Quia non est de intrinseca C ratione intellectionis,q̄ per illam producatur verbum, aliàs beati producerent verbum, ergo nulla potest esse ratio sufficiens ad ponendum verbum in cognitione Angeli respectu sui.

Hęc difficultas insinuata est à nobis supra quęst.27. art.1.de qua est duplex opinio. Altera Caiet.in loco citato,dubio.3.qui sequitur partem negatiuam. Altera est Ferrar.lib.4.cont.gent.c.11. & vtraque opinio circumfertur vt probabilis.Ferrar. tenet partem affirmatiuam. Nobis tamen probabilior est sententia Ferrar. & existimo illam esse D. Tho. & probatur ex D. Thom. D cap.11.citato, vbi loquens de cognitione, qua Angelus se cognoscit,ita inquit: In Angelis licet intentio intellecta sit eis intrinseca,non tamen est eorum substantia:quoniam in eis non est idem esse & intelligere. Et statim explicat,quid sit intentio intellecta, dico intentionem id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta.Et subiungit,hanc intentionem intellectam in nobis appellari verbum interius. Et hanc esse mentem D.Tho.ostenditur ex discursu quem facit ibidem. Intendit enim explicare, quomodo intellectus diuinus excedit omnem intellectum humanum & Angelicum in cognitione propriæ essentiæ,& inquit,intellectus ita E cognoscit propriam essentiam, quòd intentio intellecta,scilicet verbum, & prouenit ab extrinseco, scilicet ab speciebus desumptis ex phantasmatibus, & insuper realiter distinguitur ab essentia nostra: in Deo autem intentio intellecta,neque distinguitur ab essentia diuina,neque prouenit ab aliquo extrinseco, quia ipsamet essentia & habet rationem verbi & speciei intelligibilis (loquitur autem D.Tho.de cognitione essentiali).Cæterū Angelus medio modo se habet inter nos & Deū, scilicet quia intentio intellecta non sumitur ab aliquo exteriori principio in cognitione sui,quoniam ipsamet Angeli essentia habet rationem speciei intelligibilis: & est principium ipsius intentionis intellectæ: sed tamen intentio intellecta non est eius Essentia. Et ratio quam assignat D. Tho. ea est, Quia in Angelo non est idem A esse & intelligere. Circa quam rationem, nota quòd verbum habet se respectu intellectionis sicut eius terminus intrinsecus,quemadmodum se habet personalitas ad naturam rationalem.Secundò aduerte, q̄ quælibet res & eius terminus intrinsecus debent esse eiusdem ordinis & naturæ, ita vt vtrumq; debeat esse substantia,vel vtrumque accidens.Est ergo ratio D.Tho. eiusmodi in æquiualentia. Intentio intellecta & intellectio in Angelo sunt eiusdem generis & naturæ: sed intellectio non est ipsa substantia Angeli,sed potius quidam actus accidentarius,ergo neque intentio intellecta est eius substantia. Probatur secundò. De intrinseca ratione intellectionis est,quòd producat verbum quod sit expressa similitudo rei cognitę, ergo dum angelus se intelligit, producit verbum distinctum à sua essentia, aliàs suam essentiam produceret.Antecedens expresè asseritur à D. Tho. supra quæst.27.art.1.& de potentia,quæst.9.art,5.& quæst.8.art.1.Vbietiam inquit,q̄ ipse intellectus cognoscens seipsum format verbum. Quapropter opinio Caietani licet sit probabilis,non tamen potest sustineri cum doctrina D.Tho.Tertiò probatur.Propria ratio verbi consistit in hoc,quòd sit actu intellectum:sed Angeli essentia licet sit actu intelligibilis secundùm se propter suam immaterialitatem,non tamen secundùm se est actu intellecta ex propria ratione,eò quòd proprium est solius diuinæ essentiæ, quod sit intellecta in actu,quoniam soli naturæ diuinæ est essentiale & intelligere & intelligi; ergo essentia Angeli licet possit supplere vicem speciei intelligibilis,quia ipsa est actu intelligibilis, non tamen potest supplere vicem verbi.Hæc ratio colligitur ex D.Tho. de potentia vbi supra.Probatur vltimo.Intellectus non potest rem aliquam intelligere,nisi habeat illam intra semetipsum in esse intelligibili tanquam obiectum actu cognitum & intellectum: sed essentia Angeli non potest esse hoc modo intra ipsum intellectum nisi ipse intellectus formet verbum illius,quod est expressa eius similitudo,ergo. Probatur maior. Quia vt inquit Arist.3.de anima. & citat D.Tho. vbi supra, intellectus in actu est res intellecta in actu.Cuius sententiæ sensus est,quòd intelligens inquantum intelligens habet intra se rem intellectam in esse intelligibili, non enim opus est vt habeat illam in esse entitatiuo vt sæpè diximus, constituentē vnum cum ipso intellectu. Et si quidem est intelligens in actu primo,erit vnum cum re intellecta in actu primo,scilicet per speciem intelligibilem sibi vnitam intimè:si vero sit intelligens in actu secundo, erit vnum cū re intellecta in actu secundo, hoc est, habebit illam intra se prout est actu intellecta. Et hoc modo res est in intellectu per proprium verbum & expressam similitudinem sui,ergo vera est illa maior. Minor probatur. Essentia Angeli ex propria ratione essentiali non est actu intellecta,sed hoc illi conuenit accidentaliter,quatenus terminat cognitionem quæ est accidens,ergo ex sua propria ratione non habet,quòd sit intra proprium intellectum tanquam obiectum actu cognitum, ac per consequens habebit hoc quatenus intellectus trahit illam ad semetipsum per intellectionem formando expressam similitudinem ipsius, quod est verbum. Quòd si quis respondeat, quòd essentia Angeli ex propria ratione est intra proprium intellectum in ratione formæ actu intelligibilis, & hoc sufficit, vt possit immediatè terminare actionem intellectus, quoniam

quoniam nihil aliud est terminare illam actionem quā quædam denominatio extrinseca,quæ consequitur ex eo quòd intellectus intelligit,quemadmodum coloratum dicitur terminare visionem,& tamen cōstat,quòd non est in oculo coloratum nisi per speciem visibilem, non per aliquam similitudinem expressam ad quam immediatè terminetur visio. Contra hanc solutionem arguitur.Esse hoc modo intra intellectum non sufficit vt immediatè res ipsa terminet intellectionem,ergo necesse est, quòd sit intra intellectum in ratione obiecti actu intellecti.Probatur antecedens. Quia in cognitione quæ fit per speciem superadditam, licet species ipsa sit formalis similitudo rei impressa, tamen res cognita non potest intellectionem terminare per hoc solum, q̄ est in intellectu per suam speciem intelligibilem,sed requiritur vltra, quòd sit in intellectu per expressam sui similitudinem,quæ vocatur verbum,ergo essentia Angeli non poterit immediatè terminare intellectionem sui,ex eo solum quòd est in intellectu per modum speciei intelligibilis.Nec est eadem ratio de visione colorati, quia visio propter sui materialitatem eò quòd est actus organi corporalis,potest immediatè terminari ad obiectum materiale extrinsecum, quod sufficienter proportionatur per speciem visibilem & illuminationem diaphani.

AD primum argumentum in oppositum respondetur,quod essentia Angeli secundùm se non habet sufficientem proportionem cum intellectione actuali ipsius Angeli. Quoniam actualis cognitio requirit obiectum intellectum in actu, & non sufficit, q̄ sit actu intelligibile.Et ratio est. Quia intellectus respectu obiecti immediati & actualiter intellecti non est potentia passiua,sed purè actiua,atque ita intelligendo producit suum obiectum immediatum. Sicut obiectū formale & proprium potentiæ calefacientis vt sic, non est calefactibile, sed quod calefit, quanuis hoc ipsum efficiatur per calefactionem:ita etiam in actione immanente intellectus,ad rationem intellectus intelligentis in actu pertinet, quòd habeat obiectum actualiter intellectum & à se productum. Præterea essentia Angeli non est præsens in actu suo intellectui, nisi illic formetur expressa imago essentiæ. ¶ Ad secundum concedo antecedens,& negatur consequentia.Et ratio est. Quia diuina essentia proportionata est intellectui illuminato lumine gloriæ, & est illi intimè præsens non solum in ratione speciei intelligibilis, sed etiam vt actualiter intellecta,quia diuina essentia intrinsecè & essentialiter habet omnia quę pertinent ad esse intelligibile, ita sanè quòd essentialiter est intelligens & intellecta, & est essentialiter suum intelligere, & suum intelligi. Sed contra.Licet diuina essentia comparatione ad diuinum intellectum sit actu intellecta per se & essentialiter, at vero respectu intellectus creati quantumlibet illuminati lumine gloriæ, non videtur quòd sit essentialiter actu intellecta Diuina essentia. Hoc enim ab extrinseco & ex parte conuenit illi,quatenus terminat cognitionem accidentalem intellectus beati.Respondetur,quòd diuina intellectio sicut continet eminenter omnem cognitionē,ita Essentia diuina quatenus est terminus immediatus ipsius cognitionis diuinæ, continet eminenter omnem rationem termini & verbi cuiuscunque intellectionis,atque adeo habet omnem actualitatem in esse intelligibili, & ex consequenti potest intimè vniri in- A tellectui creato non solum in ratione speciei intelligibilis,sed etiam verbi & termini immediati ipsius intellectionis. Vnde ad argumentum dico, quòd Diuina essentia licet ex propria ratione nō sit actu intellecta per intellectum beati,est tamen illi essentiale, quòd sit intellecta per intellectum diuinum,& intellectionem ipsius eminenter continentem intellectionem beati, & ex consequenti nullam potentialitatem potest habere in ordine ad intellectionem intellectus beati. Ex quo sequitur,quòd per se ipsam potest esse immediatū principium actualis intellectionis beati. Quemadmodum diuina personalitas,eò quòd eminenter continet omnē B rationem personalitatis; potest per se ipsam supplere vicem personalitatis creatæ,vt patet in incarnationis mysterio, vbi personalitas Verbi diuini terminat dependentiam humanitatis à propria personalitate.Et ex hoc patet ad confirmationem.Respondetur enim,quòd sicut si attendamus ad ordinem naturalem est de ratione cuiuscunque naturæ creatæ, quòd terminetur per proprium terminum personalitatis aut suppositalitatis,sed tamen iste ordo non est tam essentialis & intrinsecus,vt non possit per diuinam potentiam aliter fieri, quanuis non sit factibile,quòd detur in mundo aliqua creata substantia,quæ non terminetur aliquo termino C siue proprio siue alieno: Ita dicimus in præsentia,quòd si attendamus ad ordinem naturalem intellectionis, necesse est, quòd intellectio producat proprium terminum,ad quem immediatè terminetur, non tamen iste ordo est ita intrinsecus,vt non possit suppleri per diuinam essentiam,quæ in ratione intelligibilis habet infinitatem. Sed nihilominus absolutè loquendo fieri non potest, quòd intellectio non habeat terminum immediatū siue productum à se, siue supplens vicem illius. Cum ergo D.Tho.supra.q.27.citata ait,quòd de ratione intellectionis est,quòd ab illa procedat verbum, intelligit secundùm ordinem naturæ.

D

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm vnus Angelus alium cognoscat.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, q̄ vnus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in † 3.de anima, q̄ si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium,illa natura interius existens prohiberet apparere extranea. Sicut etiam,si pupilla esset colorata aliquo colore,non posset videre omnem colorem: sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas,ita se habet intellectus Angelicus ad cognoscendas res immateriales.Cum igitur intellectus Angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum,videtur quòd alias cognoscere non possit. 284 1.con. cap. 9o. & ver. 9.8. † Lib.3. de anima.tex. 4.tom.2. E

¶ 2 Præterea.In * libro de causis dicitur,q̄ omnis intelligentia scit quod est supra se,inquantum est causata ab eo:& quod est sub se inquantum est causa eius. Sed vnus Angelus non est causa alterius. Ergo vnus Angelus non cognoscit alium. Propos. 8. in prin. habetur hic lib. inter opera Arist. tom.3.

¶ 3 Præterea. Vnus Angelus nō potest cognoscere aliū per essentiam ipsius Angeli cognoscentis: cùm

Universidad de Deusto
Biblioteca

omnis cognitio fit secundùm rationem similitudinis. Essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiæ Angeli cogniti, nisi in genere, vt ex supradictis patet.* Vnde sequeretur, quòd vnus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tãtum. Similiter etiam non potest dici, quòd vnus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti, quia illud quo Angelus intelligit, est intrinsecum intellectui. Sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiã dici non potest, quòd vnus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differt ab Angelo intellecto: cùm vtrunque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd vnus Angelus possit intelligere alium.

¶ 4 Præterea. Si vnus Angelus intelligit alium: aut hoc esset per speciem innatam; & sic sequeretur quod si Deus nũc de nouo erearet aliquem Angelum, quòd non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam à rebus; & sic sequeretur quòd Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur, quod vnus Angelus alium cognoscat.

SED contra est quod dicitur in † lib. de causis, q omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur.

RESPONDEO dicendum, q sicut Aug. dicit 2. † super Genes. ad lit. ea quæ in verbo Dei ab æterno præexistiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Vno modo in intellectum Angelicum. Alio modo vt subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem Angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti Angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab æterno extiterunt: non solum rationes rerum corporalium, sed etiã rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur vnicuiq; spiritualium creaturarum à verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quàm spiritualium: ita tamen quòd vnicuiq; Angelo impressa est ratio suæ speciei secundùm esse naturale & intellectuale simul: ita scilicet quòd in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret. Aliarum verò naturarum tam spiritualium, quàm corporalium rationes sunt ei impressæ secundùm esse intellectuale tantum, vt videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales quàm spirituales cognosceret.

AD primum ergo dicendum, quòd naturæ spirituales Angelorum ab inuicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est *. Et sic natura vnius Angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis alijs naturis Angelorum, cùm tam superiores, quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundùm diuersos gradus perfectionis.

AD secundum dicendum, quòd ratio causæ & causati non facit ad hoc quòd vnus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa & causatum sunt similia: & ideo si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in vno cognitio alterius.

AD tertium dicendum, q vnus Angelus cognoscit aliũ per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio Angelo cuius similitudo est, nõ secundũ esse materiale & immateriale, sed secundũ esse naturale & intẽtionale. Nã ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali: non autẽ species eius quæ est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantũ, sicut etiã & forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autẽ deferente habet esse intentionale tãtum.

AD quartum dicẽdum, quòd Deus vnamquamq; creaturam fecit proportionatum vniuerso quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset. Sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Vnde eiusdem rationis est, quòd Deus adderet aliquam creaturam Vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem Angelo.

Propos. 11. in prin. habetur hic liber inter opera Arist. tom. 3.
† Lib. 2. ca. 8. per totũ. tom. 3.
q. 50. ar. 4.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua.

Secunda conclusio ad tertium. Vnus Angelus cognoscit alium per speciem intelligibilem in suo intellectu existentem, & non per essentiam illius.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio est certa secundùm fidem, & secundùm rationem naturalem. Probatur primum. Quoniam in Apocal. sæpè legimus, Angelos adinuicem colloqui, quod esse non potest absque cognitione. Et Dan. 10. legimus pugnam inter Michaelem & principem Persarum. Et Angelus Tobiæ dixit, ego sum Raphael vnus de septem qui adstamus ante Deũ. Ecce alios cognoscere se affirmat. Secundum vero, scilicet, cognosci hoc naturali ratione probatur. Nã quælibet potentia naturaliter attingit obiectum sibi proportionatũ: sed essentia cuiuslibet Angeli est obiectũ proportionatũ respectu intellectus cuiuslibet Angeli, quoniã ea, quę proportionantur in esse naturali & entitatiuo, proportionãtur etiã in esse intelligibili: siquidẽ ens est obiectũ intellectus, & sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci. Deinde, quia Angeli boni constituunt vnam superiorem rempublicam etiã naturalem: sed nõ posset constare societas absque inter se se cognitione mutua, ergo. Deniq; Dionys. lib. de cœlesti hierar. asserit, superiores Angelos illuminare inferiores. Non tamẽ desunt quidam autores putantes, quòd Arist. & Commẽtator in lib. 12. Metaph. negent prædictam veritatem, eò q Arist. dixerit, primam intelligentiam nihil aliud extra se cognoscere. Sed Arist. vt ex eodem lib. constat, non negat conclusionem nostram, quin potius asserit intelligentias seipsas cognoscere & primam causam. Commentator etiam. 3. de Anima tex. 5. ait, quòd si intellectus noster cognoscit superiores substãtias, intellectus separatus à materia multo melius illas cognoscit. Arist. quoque in illo loco tantum loquitur de Deo, qui est prima intelligentia, & inquit, illam non cognoscere aliquid extra se, hoc est, non cognoscit per aliquod medium extrinsecum accidentale, sed cognoscendo suam substantiam, in illa cognoscit omnia. Vide Soncin. lib. 12. Metaphysi. quæst. 59.

Sed contra conclusionem principalem arguitur sic, vt explicemus solutionem ad primum. Nam intellectus cuiuslibet Angeli naturaliter determinatur ad cognitionem suæ essentiæ: sed omnis potentia naturaliter determinata ad aliquid vnum non potest tendere in alia, ergo intellectus Angelicus non potest alia cognoscere à sua essentia. Respondetur primò, q intellectus Angeli determinatur ad suam essentiam, non tanquã ad obiectũ adæquatũ, sed tanquam ad obiectum maximè

maximè sibi proportionatum: vnde non limitatur ad solam cognitionem suæ essentiæ. Sicut noster intellectus naturaliter determinatur ad quidditatem rei materialis tãquam ad obiectum sibi proportionatum, & nihilominus etiam se extendit ad cognitionem rei immaterialis. Respondetur secundò & melius, quòd quando illud vnum ad quod naturaliter potẽtia determinatur ex propria natura est determinabile, ita est vnũ, quòd potest fieri alia vel esse, alia in esse intelligibili, tunc nõ impedit quominus potentia possit ferri in alia, imò adiuuat, atque ita determinatio intellectus Angelici ad cognitionem sui initium est & radix ad tendendum in alia, quorum similitudinem in seipso habet. Ex qua doctrina soluitur argumentum. Primum D. Tho. Nam illa propositio Arist. 3. de Anima tex. 4. intus existens prohibet extraneum, intelligenda est de potẽtia respectu obiecti corporalis, quoniam ipsamet potẽtia determinata est per aliquam quidditatem peculiarẽ corporaliter, atque ita non posset in alia tendere, quia non posset alia fieri. Cæterùm non habet locum in natura immateriali, quæ nullam habet dependentiam ab obiecto corporali. Aduertendum tamen est, quòd D. Tho. in solutione ad primum talem rationem videtur assignare, propter quam essentia propria ipsius Angeli nõ impedit intellectum eius, quominus cognoscat aliud, scilicet, quia Angeli habent inter se magnam affinitatem, & tamen distinguuntur secundùm gradus perfectionis, videlicet specificos, sed hæc ratio, vt aduertit Caietanus, præsupponit id quod nos modo dicebamus scilicet essentiam Angeli, quæ est primum eius intellectum, posse fieri alia in esse intelligibili propter suã immaterialitatem: quo supposito bene procedit D. Tho. quia propinquitas & affinitas quæ reperitur inter Angelos, est causa, quare essentia vnius Angeli efficiatur alius Angelus in esse intelligibili, tum per speciem inditam, tum etiam per verbum productum.

DVbitatur primò circa secundam conclusionem, An vnus Angelus aliũ cognoscat per speciem intelligibilem accidentalem, an potius alium cognoscat per essentiam propriam cognoscentis vel cogniti vnitam intellectui in ratione speciei intelligibilis. Probatur quòd Angelus cognoscat aliũ per essentiã. Essentia cuiuslibet Angeli est intelligibilis actu, ergo per se ipsam potest esse principium cognitionis sui in intellectu alterius Angeli. Consequẽtia probatur. Nam hac ratione essentia Angeli cognoscentis est principiũ cognitionis sui in proprio intellectu, ergo etiam eadem ratione essentia Angeli cognoscendi erit principium cognitionis sui in intellectu alterius Angeli. Confirmatur species intelligibilis repræsentans essentiam alicuius Angeli nõ habet maiorẽ actualitatem intelligibilitatis, quàm ipsa essentia repræsentata, ergo sicut species illa superaddita propter talem actualitatem potest esse principium intellectionis, poterit esse principium ipsamet etiam essentia Angeli cognoscendi. ¶ Secundò. Diuina essentia eò quod est actu intelligibilis potest esse principium cognitionis sui ab intellectu creato, ergo essentia vnius Angeli cum sit etiam actu intelligibilis, potest cognosci per semetipsam ab intellectu alterius Angeli. ¶ Tertiò. Lux corporea, quia est actu visibilis potest absque media specie per semetipsam videri actu, præsertim si daretur per se subsistens, ergo essentia Angeli, quæ est subsistẽs & actu intelligibilis, potest absque media specie intelligi. ¶ Quartò. Essentia Angeli superioris est immaterialior & actualior, quàm essentia inferioris, etiam in esse intelligibili, ergo potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis, & ex cõsequẽti Angelus inferior cognoscet superiorem per essentiam superioris. Confirmatur ex Diony. ca. 4. de diui. nomi. dicente, quòd superiores Angeli sunt veluti cibus inferiorum Angelorum, id est, forma intelligibilis actuans intranceè intellectum inferiorum. ¶ Quintò. Et probatur, quòd vnus Angelus cognoscat alium per propriã essentiam cognoscentis. Angelus per eandem speciem qua cognoscit aliquod genus cognoscit etiam omnes naturas specificas illius generis possibiles: sed quilibet Angelus per propriam essentiam tãquam per speciem intelligibilem cognoscit genus omnium Angelorum, ergo per eandem cognoscet omnes eorũ quidditates. Minor probatur. Quia semetipsum cognoscit per propriam essentiam, ergo cognoscit propriũ genus in quo conuenit cum cæteris Angelis. Maior potest colligi ex dictis in quæst. præced. artic. 3. Et præterea probatur. Quia species quæ repræsentat intellectui Angelico, nõ repræsentat aliquid confusè & imperfectè: sed illa species quæ repræsentaret genus, & non repræsentaret distinctè species illius generis, haberet confusionem & imperfectionẽ magnam, ergo &c. ¶ Sextò. Vnus Angelus habet proportionem sufficientem cum alio, vt possit imprimere speciem sui in intellectu illius, nõ minus quàm obiectum sensibile ad imprimendam speciẽ sui in potẽtia sensitiua, ergo de facto vnus Angelus potest alium cognoscere per speciem ab illo susceptam, quod est contra secundam conclusionem. Antecedens probatur. Quia omnes Angeli sunt eiusdem ordinis naturæ intellectualis, sicut obiectum sensibile & potentia sensitiua sunt eiusdem ordinis in ratione sensibilis. Confirmatur. Nam cum vnus Angelus alteri loquitur, imprimit aliquid in intellectum illius: mouet enim intellectum eius vt attendat, ergo vnus Angelus actione sua potest agere in intellectum alterius, ac per consequens, non repugnat quòd imprimat speciem sui.

In hoc dubio ante omnia excludẽdus est error Auicenæ & quorundam Philosophorum, qui idcirco concedebant Angelum inferiorem cognoscere superiorẽ per suam essentiam, quia superior erat creator inferioris, & ideo poterat illabi in mentem illius: quæ sententia est contra fidem, iuxta quã oportet confiteri solum Deum esse creatorem immediatum omniũ Angelorũ. De qua re supra agitur q. 45. & infra q. 65. Variæ igitur sunt sententiæ in hac re. ¶ Prima sententia est quorundam Theologorum asserentium conclusionem D. Tho. in eo quod dicit vnum Angelum nõ cognoscere alium per essentiam, intelligendam esse de facto, non tamen de possibili. Huic sententiæ videtur consentire Ferrar. vbi supra, vbi soluit rationes D. Tho. ¶ Scotus autem in 2. sent. dist. 3. q. 8. & clarius q. 10. circa finem ait, quòd Angelus eget speciebus superadditis ad cognoscendos cæteros Angelos cognitione abstractiua: at vero cognitione intuitiua potest Angelus alios cognoscere per illorum essentias præsentes sibi. Alij dicunt, quòd Angeli inferiores cognoscere possunt superiores absque specie superaddita, eò q essentia Angeli superioris est actualior & immaterialior intellectui inferioris, ac proinde potest habere rationẽ speciei intelligibilis respectu illius. At vero superiores non possunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

intelligere inferiores per illorum essentias immediatè, cò quòd essentia inferioris est minus actualis quàm intellectus superioris Angeli, & ideo necessaria est species superaddita, vt fiat debita proportio inter Angelũ inferiorem & intellectum superiorem. Sicut sit debita proportio rerum materialium per speciem intelligibilem abstractam respectu nostri intellectus. Hæc sententia tribuitur Alberto Magno lib.12.Metaphy.

PRO decisione veritatis sit prima cõclusio. Vnus Angelus non potest cognoscere alium per eius essentiam cognitione abstractiua. Hæc conclusio asseritur ab Scoto & manifestissima est, Quia essentia Angeli non potest esse intra intellectum alterius Angeli in ratione speciei intelligibilis nisi illa fiat actu præsens, ergo implicat q̃ sit cognitio abstractiua, quæ est rei absentis, & quòd cognoscatur Angelus per suã essentiam in ratione speciei intelligibilis.

Secunda conclusio. Vnus Angelus non potest alios cognoscere per essentiam ipsius cognoscentis. Hæc cõmunis est apud Theologos, & patet ex dictis articu.1. Sed probatur. Quia essentia vnius Angeli non habet rationem causæ neque effectus respectu alterius Angeli, neque habet sufficientem proportionem & similitudinem cum alio Angelo, ergo nõ potest esse principiũ cognoscendi alium Angelum. Antecedens, quantũ ad rationem causæ & effectus, manifestum est. Sed probatur quoad aliam partem. Quia omnes Angeli vt supra patuit, differũt specie & quidditate, ergo essentia vnius Angeli non habet adæquatam similitudinẽ cũ essentia alterius: imò etiã si dicamus Angelos solo numero differre, adhuc procedit ratio. Quia vnus Angelus claudet intrinsecè conditionẽ singularem qua differt à cæteris, atque adeo essentia vnius Angeli non posset repræsentare alium adæquatè, & distinctionem ab illo.

Tertia conclusio sequitur ex his. Necessariò sunt ponendæ in intellectu vnius Angeli species superadditæ repræsentantes alios Angelos. Probatur. Quia quilibet Angelus potest alios cognoscere abstractiua cognitione: sed huiusmodi cognitio fieri non potest per essentiam Angeli cogniti, ergo necesse est, q̃ fiat per similitudinem superadditam: non enim est alius modus possibilis, nisi fortè velit quis dicere cũ Durando in 2.sent. dist.3.q.6. Angelum non posse rem aliquam cognoscere siue materialem siue immaterialem, nisi illa fuerit Angelo præsens, vel in seipsa, vel in sua causa, vel in proprio effectu. Quæ sententia apparet improbabilis: nam si humanus intellectus potest habere cognitionem purè abstractiuam, ergo multò magis intellectus Angelicus.

Quarta conclusio. Nullus Angelus poterit aliũ cognoscere per essentiam illius. Hæc conclusio, quantum attinet ad ordinem naturæ & de facto, communis est Thomistis, quos etiam sequitur Ægidius Romanus tractatu de cognitione Angelorum q.3. & quidam alij Theologi. Sed tamen nos probabimus conclusionẽ de facto & de possibili necessarijs rationibus. Primò, quia essentia Angeli non est sufficienter proportionata per seipsam intellectui alterius Angeli, ergo nõ potest immediatè vniri illi in ratione formæ intelligibilis. Consequentia patet, & probatur antecedens. Nam essentia vnius Angeli cum differat essentialiter ab altero, necessariò debet esse, vel superior, vel inferior illa, ergo similiter se habet respectu intellectus alterius Angeli, quòd A erit superior vel inferior illo in ratione formæ intelligibilis, atque adeo nõ erit proportionata. Et si quis dicat, quòd hæc ratio etiam conuinceret diuinam essentiam non posse vniri intellectui beato in ratione formæ intelligibilis, respondetur, quòd nostra ratio procedit secundum ordinem naturæ etiã possibilem, at verò vnio diuinæ essentiæ cum intellectu beati est ineffabilis excedens naturæ leges possibiles propter infinitatem & eminentiam ipsius diuinæ essentiæ, tam in esse intelligibili, quàm in esse entitatiuo. Secundò probatur. Nam essentia Angeli, etiã in esse intelligibili, est forma quædam limitata & determinata, ergo non potest vniri intellectui alterius Angeli in ratione formæ intelligibilis. B Probatur consequentia. Quia omnis actus limitatus respicit certam & determinatam potẽtiam, quã actuet, & non potest quamlibet actuare. Tertiò probatur optima ratione, quæ est D. Tho. insinuata in solutione ad tertium, & explicata in lib.2.contra gent.ca.98.in fine. Est argumẽtum. Intelligibile est intra intellectũ quantum ad id quo intelligimus: sed nulla substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam & potentiam, ergo nullus Angelus potest intelligi ab alio per propriam essentiã in ratione formæ intelligibilis, alioquin illaberetur menti illius. De minori huius argumenti nõ est hic locus latiùs diC serendi, sed dicetur infra quæst.111. vide etiam Ægid. Romanum vbi supra. Sed præsertim D.Tho.in 2.sent. dist.8.q.1.art.5.ad tertium, vbi inquit, q̃ esse intra aliquid est esse intra terminos eius, corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet, quantitatis & terminum essentiæ, & ideo Angelus corpori illabitur, quando operatur intra terminos propriæ essentiæ & corporalis quantitatis, non autem est intra terminos essentiæ corporis ipsius, neque sicut pars, neq; sicut virtus dans esse, quia esse est per creationẽ à Deo. Cum igitur substantia spiritualis non habeat terminos quantitatis, sed solum essentiæ, nulla substantia potest illabi in ipsam. D Hæc D.Tho. Vbi est aduertẽdum, q̃ nõ solum ipsum esse est terminus essentiæ Angelicæ, circa quod solus Deus operatur creãdo & cõseruando ipsum esse vnica actione, sed etiam oportet intelligere, q̃ intellectus & voluntas Angeli sunt etiã termini essentiæ, qui immediatè ab ipsa proficiscuntur, & ab autore naturæ conferente ipsum esse, atque ideo pro eodẽ reputatur quòd Angelus non possit illabi in essentiam alterius Angeli, & quòd non possit illabi in ipsius intellectum. Potest etiam assignari ratio, quare non possit illabi Angelus in intellectũ alterius ex parte obiecti ipsius intellectus, quod quidem obiectum non solum est ens adæquatũ, E sed etiam immediatum & proportionatum obiectum est ipsummet esse Angeli, eo quòd est intra ipsum intellectum, & si illaberetur in intellectum alterius Angeli, illaberetur etiam intra terminũ primarũ ipsius, quod est ipsum esse in ratione intelligibilis. Et sicut hoc secundum est impossibile, ita & illud primum. ¶ Huic tamen rationi factæ respondent aliqui cum Ferrar. vbi supra, eam probare, quod vnus Angelus non potest illabi intra alium in esse naturali & entitatiuo, bene tamen, aiunt, posse illabi in intellectum alterius Angeli in esse intelligibili, scilicet, per modum formæ intelligibilis. Sed tamen hæc distinctio sufficiens quidem est, vt eximatur ab errore sententia quæ ait, vnum Angelum alium cognoscere per essentiã ipsius. In qua re dissentimus

timus à Capreolo, qui in 2.sent.dist.3.q.2.ad 8. contra secundam conclusionem ait, hanc sententiam esse errorem propter factum argumentum. Cæterùm si rationẽ naturalem consulamus, omissa interim fide catholica, illa solutio nulla est in bona metaphysica. Nam si vnus Angelus nõ potest illabi intellectui alterius in esse entitatiuo per semetipsum, ergo neque in esse intelligibili. Probatur consequentia. Quoniam omnis perfectio in esse intelligibili intima vnicuiq; rei fundatur in perfectione entitatiua, ergo nõ potest intelligi, q̃ Angelus sit intra intellectum alterius in esse intelligibili, & non sit illic in esse entitatiuo. ¶ Est altera obiectio contra eandem rationem. Quia sequeretur ex illa, q̃ nulla species superaddita posset vniri intellectui Angeli. Probatur sequela. Quia iam aliqua creatura illaberetur menti Angelicæ, scilicet, illa qualitas quæ est species intelligibilis. Sed respondetur cum D.Tho.vbi supra & q.6. de potentia artic.7. ad 14. quòd cùm Sancti & Theologi aiunt, vnam creaturam non posse illabi intra essentiam & intellectum alterius, non loquũtur de illapsu formali, quatenus qualitates siue naturales, siue supernaturales illapsæ sunt menti creaturæ intellectualis informantes ipsam mentem & inhærendo illi: imò vero & ipsam essentiam informantes sicut intellectus & voluntas illapsæ sunt in essentiam creaturæ intellectualis, ipsam qualificantes & inhærentes illi. Cuius ratio est, quia huC iusmodi inhæsio & informatio qualificatiua, est quædam extrinseca perfectio & superueniens substantiæ actu existenti, & depẽdens ab illo esse quod habet substantia. Intelligunt ergo Sancti & Theologi de illapsu vnius substantiæ subsistentis in substantiam subsistentem. Dixerim subsistentem, quoniam illapsus alicuius partis substantiæ bene potest fieri in aliquam alteram partem substantiæ compositæ ex illis, vt forma illabitur materiæ communicans illi esse quod ipsa recipit aliunde, sed ipse Deus illabitur simpliciter & perfectè omni substantię, non sicut pars aut forma, sed sicut virtus effectrix & conseruatrix ipsius esse, vtpote habens esse per essentiam. Probatur quartò nostra conclusio. Si vnus Angelus cognosceret alium per essentiã illius vnitam intellectui cognoscentis, sequitur, quòd non sit in potestate Angeli, cum voluerit, alium cognoscere. Probatur sequela. Quoniam videtur absurdum, q̃ alius Angelus etiam nolens vniatur intellectui alterius per semetipsum. Consequens autem est falsum, quoniam quilibet Angelus naturali virtute potest independẽter cognoscere omnia quæ pertinent ad ordinem naturæ. Sed dicunt aliqui quòd hæc ratio vt plurimum procedit de cognitione intuitiua, nam de abstractiua, iam diximus, quòd fit per speciem superadditam. Alij respondent, hoc argumentum id tantum probare, q̃ de facto Angelus ad cognoscendum alterum non indiget huiusmodi vnione, sed habet species superadditas, quibus possit cognoscere quemlibet Angelum, siue intuitiuè, siue abstractiuè, cæterum nõ probat esse impossibilem eiusmodi vnionem. Sed vtraque solutio est satis debilis. Nam irrationabiliter dicitur, quòd vnus Angelus non possit pro sua voluntate intuitiuè cognoscere alterum etiam si distet ab illo secundum locum. Contra secundam solũtionem etiam facit hæc replica. Quia sicut res ordinata est & determinata ad vnũ naturaliter, ita naturaliter est determinata ad vnum modum operandi naturalem, ergo si naturalis modus operandi Angeli est, A quòd cognoscat alios per species superadditas, non erit possibilis alius modus secundùm ordinem naturæ, scilicet, vt cognoscat illos per essentias illorũ immediatè sibi vnitas. Hæc doctrina colligitur ex Caietano quæst. præcedenti artic.2. ad argumenta Scoti contra secundam rationem articuli. Et hæc ipsa ratio conuincit falsitatis illam sententiam, quæ asserit, quòd etiam si Angelus seipsum naturaliter per propriam essentiã possit cognoscere, tamen potest adhuc seipsum cognoscere per speciem superadditam: argumentum enim factum conuincit, q̃ si est naturale Angelo, quòd priori modo se cognoscat, alter modus non erit naturalis. Denique probatur conclusio, quia vix possumus explicare id B quod necessariũ est asserere, quòd essentia diuina vniatur intellectui beato per modum speciei intelligibilis, cùm tamẽ ipsa Diuina essentia sit forma infinita in esse intelligibili, ergo non decet hanc dignitatem tribuere essentiæ vnius Angeli respectu intellectus alterius Angeli. Vide D.Tho.in quæst.8.de veritate artic.7.

Vltima conclusio. Vnus Angelus non cognoscit alium per species ab illo receptas, sed per species inditas ab autore naturæ, vel speciali actione præter creationẽ, vel per ipsam creationem, tanquam proprias passiones ipsius naturæ Angelicæ, quod mihi magis placet. Hæc conclusio potest habere duplicem sensum quãtum ad priorem partem. Alter est, quòd Angelus non intelligat per species quas abstrahit ab alio, & hic sensus iam patet ex dictis in quæst.præcedenti arti.2. Alter sensus est, quòd vnus Angelus non mittit species sui in intellectum alterius. Hic sensus probatur primò. Quia vnus Angelus vt producat speciem sui in intellectu alterius, requiritur, quòd sit intra intellectum eius, quoniã causa realiter debet existere vbi operatur: sed est impossibile vnum Angelum illabi in intellectũ alterius, ergo. Aliqui dicunt sufficere, vt vnus Angelus sit iuxta alium, vt speciem sui producat intra eius intellectum. Sed cõtra hoc est, q̃ non potest intelligi nec explicari, quomodo vnus Angelus sit iuxta aliũ, vt possit operari intra eius D intellectum. Nam q̃ sint simul in eodẽ loco, vel q̃ sint distantes, videtur impertinens ad huiusmodi operationem, ergo necessarium erat, q̃ vnus Angelus esset intra intellectum alterius vbi species imprimenda erat. Probatur secundò conclusio. Quia ex opposita sententia sequitur, q̃ vnus Angelus non possit pro sua voluntate alium cognoscere, sed dependẽter à voluntate alterius, si illi placuerit immittere speciem in intellectũ alterius. Sicut dicunt Theologi, q̃ homo in corpore glorioso habebit hanc facultatem, vt cum voluerit, possit suspendere immissionem specierum visibilium in potentiam visiuam præsentem. Tertiò probatur vtraq; pars cõclu E sionis. Si enim primum Deus creauit Angelos non imprẽsit illis species intelligibiles quibus se inuicẽ cognoscerent, sequitur, q̃ ipsi Angeli permanerẽt ad inuicem sibi incogniti. Probatur sequela. Quia nullus Angelorum poterat pro voluntate sua vel abstrahere species ab alio, vel immittere species in intellectum illius, siquidem huiusmodi voluntas præsupponebat cognitionẽ Angeli ad quem se conuerteret.

AD argumenta in oppositum. Ad primũ respondetur, quòd essentia Angeli est quidem actu intelligibilis, sed respectu proprij intellectus, & nõ respectu alterius Angeli, eò quòd non est illi sufficienter proportionata, neq; illi potest vniri. ¶ Ad secũdum respon-

Universidad de Deusto
Biblioteca

respondetur, quòd Diuina essentia potest vniri intellectui creato, eò quòd est actus intelligibilis infinitus & illimitatus in esse intelligibili & entitatiuo, vnde consequentia nihil valet. ¶ Ad tertium dicitur, quòd lux eò quòd est primarium obiectum potentiæ visiuæ & formale habens omnimodam proportionem cùm ipsa potentia, quę est in organo corporali potest illi immediatè vniri in ratione formæ visibilis. Cæterum essentia vnius Angeli non est primarium & formale obiectum respectu intellectus alterius Angeli. Vnde consequętia non valet. ¶ Ad quartum respõdetur, quòd inter potentiam intellectiuam & speciem intelligibilem debet esse talis proportio, vt neque potentia excedat speciem in proportione immaterialitatis, neque cognoscibilitatis, neque econtrario. Essentia autē Angeli superioris excedit intellectum Angeli inferioris in immaterialitate & actualitate, vnde secundùm ordinem naturæ nō potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis per seipsam. Et rursus, intellectus Angeli superioris excedit etiā essentiam Angeli inferioris in esse intelligibili, vnde essentia inferioris non potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis proportionabiliter, sed debet ascendere per speciem intelligibilem sui superadditam intellectui superioris iuxta modum recipientis & intelligentis. Ad confirmationem respondetur, quòd D. Dionys. propterea metaphoricè dixit, superiores Angelos esse cibum inferiorum, nō quia essentia superiorum immediatè vniretur intellectui inferiorum, sed quoniam inferiores illuminantur à superioribus & confortantur ad intelligentiam quarundam veritatum, quas superiores in maiori vnitate & simplicitate intelligunt: vnde & diuidunt artificiosè huiusmodi obiecta secūdùm captum inferiorum, vt & ipsi possint intelligere. ¶ Ad quintum respondetur, quòd quando species Angelica repræsentat immediatè aliquam rationem genericam absque limitatione, tunc ipsamet repræsentat propter sui perfectionem omnes quidditates specificas, quæ actu continentur sub illa ratione generica, vt diximus in articulo. 3. quæstione. 55. At vero quando species Angelica immediatè repræsentat aliquam quidditatem specificam, tunc non repræsentat naturam genericam vt quoddam totum cōtinens sub se species inferiores, sed repræsentat illam distinctionem vt contentam in illa quidditate specifica quantum ad omnia, quæ pertinent ad intrinsecam definitionē illius naturæ genericæ. Vnde non colligitur, quod si Angelus per propriam essentiam in ratione formæ intelligibilis cognoscit distinctissimè suam quidditatem, quòd statim cognoscet omnes species, quæ continentur in natura generica Angelorum: sed sufficit, quòd cognoscat naturam genericam Angelorum quātum ad intrinsecam definitionem, non autem quantum ad diuisionē. ¶ Ad sextū respōdetur, nego antecedens, & ratio est. Quia vt vnus Angelus producat speciem sui in intellectu alterius necessariū erat, q illaberetur intra intellectū alterius in ratione agentis intimi, quod est impossibile, vt supra dictū est. Ad cōfirmationē respōdetur, q de modo locutionis Angelorum non est in præsentia differendum. Sed nunc dicimus breuiter, quòd licet Angelus loquens alteri habeat quandam vim excitatiuam respectu intellectus Angeli, cui loquitur, tamen nullam qualitatem causat in eius intellectu. De quo infra dicendum est.

DVbitatur secundò, Vtrùm Angelus inferior comprehensiuè cognoscat superiorem, hoc est, an cognoscat illum inquantum cognoscibilis est? In hac difficultate duo certissima supponēda sunt. Primum est, q Angelus inferior quidditatiuè cognoscit superiorem: cognoscit enim rationē genericam & vltimam differentiam constitutiuam Angeli supremi. Hoc probatur. Quoniā ad eiusmodi cognitionē quidditatiuam sufficiens est illa proportio naturalis, quæ reperitur inter ipsos Angelos, partim ratione essentiæ Angelorum, partim etiam ratione specierum intelligibilium, partim denique ex parte luminis intellectualis intellectus Angelici cuiuslibet Angeli, quod est perfectum in esse intellectuali ad manifestandum rerū omnium naturalium quidditates & ordinem ipsarū. Aduertendū tamē est, q quanuis vt supra diximus, ex scriptura sit certum secundùm fidem, q Angeli se cognoscunt, tamen non inde colligitur secundum fidē, quod quidditatiuè se cognoscant; sufficit enim q se cognoscant quantum ad quæstionem an est. Nihilominus secundum rationem naturalem videtur necessario dicendum, q se inuicem cognoscant quidditatiuè: hoc enim postulat perfectio naturæ Angelicæ. Secundum est, Angelum superiorē cōprehensiuè cognoscere quemlibet inferiorem seipso. Probatur, quia lumen intellectuale Angeli superioris est etiam superius in esse intelligibili quocunque Angelo inferiori, ergo est sufficiēs ad comprehensionem inferioris. Confirmatur. Hoc lumen superioris Angeli est sufficiens, vt ipse comprehensiuè se cognoscat, supposito q ipsamet essentia Angeli sit vnita intellectui per modum speciei, ergo sufficiet, vt comprehendat inferiorem, supposito q inferior mediante specie intelligibili proportionata vniatur intellectui superioris. Patet consequentia. Quia lumen quod sufficit ad comprehensionem obiecti superioris, multò magis sufficiens erit ad comprehensionē obiecti inferioris, si illud fit sufficiēter vnitum intellectui. Tota igitur difficultas est, Vtrùm Angelus inferior non solum quidditatiuè, sed etiam comprehensiuè cognoscat superiorem?

Pro parte negatiua est primum argumentū. Angelus inferior in esse entitatiuo nō est æqualis perfectionis superiori, ergo neque in esse cognoscitiuo. Probatur consequentia. Quia perfectio cognoscitiua proportionatur entitatiuæ: rursus, ergo non cognoscit illum comprehensiuè. Probatur consequētia. Quia ad huiusmodi cognitionem necessarium est, quòd cognoscens habeat superioritatem, vel saltem æqualitatem cū obiecto cognito. ¶ Secundò arguitur & cōfirmatur. Diuina essentia licet supernaturaliter possit cognosci ab intellectu creato illustrato lumine gloriæ, non tamen cōprehensiuè cognoscitur, eò quòd intellectus creatus quantumlibet illuminatus non potest proportionari in esse cognoscitiuo cum excellentia obiecti in esse cognoscibilis, ergo ad comprehensionem requiritur æqualitas perfectionis inter cognoscētem & cognitum. ¶ Tertiò. Si Angelus inferior comprehendit superiorē, sequitur, quòd tam perfectè illum cognoscat, sicut ipse superior se cognoscit, cōsequens videtur falsum, quia obiectum excellens perfectiùs cognoscitur ab excellentiori potentia. Probatur sequela. Si enim comprehendit, ergo cognoscit illum quantum cognoscibilis est, atque adeo perfectissimo modo cognoscit. ¶ Quartò. Si inferior Angelus

Angelus comprehendit superiorem, sequitur, q etiam cognoscit Deum autorem naturæ tam perfectè sicut superior, cōsequens est falsum. Probatur sequela. Quia perfectissima Dei cognitio naturalis habetur ex cognitione perfectissima effectus ipsius Dei, qualis est supremus Angelus, ergo si omnes Angeli etiam infimi cognoscunt supremum Angelum comprehensiuè, sicut ipsemet se cognoscit, bene sequitur, quòd tam perfectè cognoscāt Deum autorem naturæ sicut supremus. Falsitas autē cōsequentis probatur. Quia isto pacto omnes Angeli essent æqualiter beati beatitudine naturali, quę consistit in cognitione naturali & dilectione Dei.

Propter hæc argumenta satis probabilis nobis videtur pars negatiua. Nihilominus opposita sententia apparet nobis probabilior, quæ placuit Victoriæ & Soto. Et probatur. Primo ex D. Tho. lib. 2. cont. gent. ca. 98. vbi ait, q aliqua substantia est intellectualis quatenus comprehēsiua est totius entis (intelligitur creati & pertinentis ad ordinem naturæ vt ibi explicat Ferrara:) ergo Angelus inferior cum sit naturæ intellectualis potest comprehendere superiorem, qui pertinet ad ordinem naturæ. Probatur consequentia. Quia substantia spiritualis Angelica est simpliciter perfecta in esse intellectuali, ergo potest cognoscere perfectè omne ens intelligibile, quod pertinet ad ordinem naturæ. Confirmatur. Quæcunq; ratio & modus qui reperitur in Angelo superiori, pertinet ad ordinem naturæ, ergo est naturaliter cognoscibilis perfectè à substātia intellectuali perfecta. Probatur secundò. Nam sequitur ex opposita sententia, q Angelus superior possit illuminare inferiorem de aliquibus rationibus pertinentibus ad ordinem naturæ: consequens est contra D. Tho. infra q. 109. artic. 3. ad 2. Sequela probatur. Quia Angelus superior cognosceret aliquas rationes in seipso, quas nō cognosceret inferior, ergo de illis posset inferiorē illuminare. Confirmatur. Nam D. Tho. vbi supra ex eo probat Angelum superiorem non illuminare inferiorē de his quæ pertinent ad naturalem cognitionem, quia omnes Angeli à principio cognouerunt omnia, quæ pertinēt ad naturalem cognitionem, sed omnis ratio & modus qui reperitur in Angelo superiori pertinet ad ordinem naturæ, ergo &c. Tertiò probatur. Omnes Angeli sunt eiusdem generis proximi, secundùm probabiliorē sententiam, quam Caiet. colligit ex D. Tho. hīc, & expressiùs D. Tho. eam tenet supra q. 50. art. 4. ad primum, & in 2. sent. dist. 3. q. 1. art. 4. Et ratio eius est, Quia natura intellectualis est perfectissima in toto ordine vniuersi, ergo sub illa omnes gradus contenti sunt specifici & non generici, quoniam diuersi gradus generici quodammodo constituunt diuersitatem naturæ, & faciunt alias naturas superiores quā natura intellectualis. Hac igitur sententia supposita colligitur, q cùm omnes Angeli conueniant in eadem natura intellectuali tāquam in immediato genere, quòd mutuò etiam se cōprehensiuè cognoscāt, cōprehendentes illud genus sibi proximum, qui est gradus omnibus æqualiter communis.

AD argumenta in oppositum. Ad primū respondetur, quòd conuenientia Angelorum in eadem natura intellectuali sufficiens est ad mutuam cognitionem comprehensiuam, eò quòd natura intellectualis est vltima & suprema in ratione entis & in esse cognoscitiuo, atque adeo propriū est illi quòd sit perfecte cognoscitiua omnium, quæ pertinent ad ordinem vniuersi. Et quanuis maior vel minor perfectio Angelorum secundum gradus specificos aliquid conferat ad cognitionis perfectionem, at vero hæc perfectio non se tenet ex parte rei cognitæ, sed ex parte cognoscentis, ita vt Angelus perfectior seu superior non cognoscat plura obiecta vel plures rationes ex parte rei cognitæ quàm inferior, sed ex parte ipsius cognoscentis, perfectiori modo cognoscit eadem, quæ inferior cōprehendit. Vnde ad argumentum distinguitur antecedens, in esse entitatiuo secundùm rationem genericam naturæ intellectualis, nego antecedens, secundùm vero gradus specificos concedo, & negatur consequentia. Quia ad comprehensionem simpliciter ex parte rei cognitæ satis fuerit æqualitas in esse intellectuali alicuius naturæ secundùm genus immediatum. Cæterùm etiam si sequamur sententiam, quæ ait in Angelis esse genera subalterna naturæ intellectualis, adhuc procedit nostra solutio, quia illi gradus constituentes naturæ genericæ diuersitatem sub natura intellectuali, non constituunt absolutè alium gradum, qui excedat naturam intellectualem, quia hæc natura suprema est, in qua creatura potest imitari diuinam perfectionem. ¶ Ad secundum respondetur, quòd omnis creatura est longè inferioris ordinis ab Essentia diuina, neque cum illa conuenit in natura generica, & hac ratione Diuina essentia est omnino incomprehensibilis ab intellectu creato, nō quia sit necessaria omnimoda æqualitas secundùm proportionem specificam in ratione entis inter cōprehendentem & comprehensum. ¶ Ad tertium negatur consequentia. Et dicimus, quòd Angelus inferior cōprehendit superiorem: ex parte quidem obiecti cogniti tam perfectè sicut superior seipsum comprehendit. Sed ex parte cognoscentis superior perfectiùs se comprehendit, quia sub ratione & lumine magis immateriali se cognoscit. Sicut licet quilibet Angelus comprehendat formicam, tamen quo quisque superior est, perfectiùs illam comprehendit, & ipse Deus incōparabiliter perfectiùs illam comprehendit. ¶ Ad quartum respondetur, quòd omnes Angeli æqualiter cognoscunt Deum cognitione naturali, quantum est ex parte obiecti cogniti: non enim plura cognoscit vnus quàm alius: at vero ex parte cognoscentis superior Angelus perfectiùs cognoscit Deum cognoscendo propriam essentiam, quæ est imago perfectior Dei quàm essentia inferioris, & hoc sufficit vt sit beatior, sicut in beatitudine supernaturali vnus est beatior alio, non quia plura cognoscat quàm alius, sed quia intensiori lumine gloriæ illustratur intellectus eius, quod quidem lumē se tenet ex parte potentiæ cognoscentis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur q Angeli per sua naturalia Deum cognoscere nō possunt. Dicit enim Dionys. † 9. ca. de diui. nomi. quòd Deus est super omnes cœlestes mentes incomprehēsibili virtute collocatus. Et postea subdit, quòd quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.

285 2. dist. 23. q. 2. arti. 1. cor. Et 4. di 49. q. 2. art. 6 & 7. Et 3. con. cap. 49. & 52. Et Ro. 1. l. 6. fi. Et verit. q. 8. arti. 3. cor. † cap. 7. inter prin. & medium.

¶ 2 Præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ 2 Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quòd Angelus per sua naturalia nō possit Deum cognoscere.

¶ 3 Præterea. 1. Corinth. 13. dicitur, Videmus nūc per speculum in ænigmate, tūc autē facie ad faciem. Ex quo videtur q̄ sit duplex Dei cognitio. Vna qua videtur per sui essentiā, secundum quam dicitur videri facie ad faciem. Alia secūdum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionē Angelus habere
Q. 12. ar. 4 non potuit per sua naturalia, vt supra ostensum † est. Visio autem specularis Angelis non conuenit: quia nō accipiunt diuinam cognitionem à rebus sensibilibus:
ca. 7. Inter principiū & mediū. vt dicit Dionys. † 7. cap. de diui. nom. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

SED contra, Angeli sunt potētiores in cognoscēdo quàm homines: Sed homines per sua naturalia Deū cognoscere possunt: secūdùm illud Rom. 1. Quod notum est Dei, manifestū est in illis. Ergo multò magis angeli.

RESPONDEO dicendū, q̄ Angeli aliquā cognitionē de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius euidentiam considerandum est q̄ aliquid tripliciter cognoscitur. Vno modo per præsentiā suæ essentiæ in cognoscente: sicut si lux videatur in oculo. Et sic
Artic. 1. huius quæst. dictū est † quòd Angelus intelligit seipsum. Alio modo per præsentiā suæ similitudinis in potētia cognoscitiua: sicut lapis videtur ab oculo per hoc q̄ similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat: sicut videmus hominē in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur diuina cognitio, qua per essentiā suā videtur. Et hęc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua
Q. 12. ar. 4 naturalia, vt supra dictū † est. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deū in via per similitudinē eius in creaturis resultantē, secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta cōspiciuntur. Vnde & dicimur Deū videre in speculo. Cognitio autē qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas: & similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciē ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suā essentiā, Angelus Deū cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Nō tū ipsam essentiā Dei videt quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandā diuinā essentiā. Vnde magis ista cognitio tenet se cū speculari, quia & ipsa natura Angelica est quoddam speculum diuinam similitudinem repræsentans.

A D primum ergo dicendum, q̄ Dion. loquitur de cognitione cōprehēsionis, vt expresè eius verba ostendunt. Et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

A D secundum dicēdum, quòd propter hoc quòd intellectus & essentia Angeli in infinitū distant à Deo, sequitur quòd non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamē sequitur quòd propter hoc nullam habeant eius cognitionem: quia sicut Deus in infinitū distat ab Angelo: ita cognitio, quam Deus habet de seipso in infinitum, distat à cognitione quam Angelus habet de eo.

A D. tertium dicendum, quòd cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter vtranque cognitionem: & tamen magis se tenet cum vna, vt
In corp. ar. supra * dictum est.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est affirmatiua, & intelligenda est per sua naturalia non solum tanquā per principia effectiua, sed etiam tanquā per speciem & imaginem imperfectam Dei, quæ est essentia Angeli.

Secunda cōclusio. Cognitio, qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, non assimilatur cognitioni qua res videtur & cognoscitur per seipsam.

Tertia conclusio. Prædicta cognitio Angeli media est inter cognitionem rei per speciem acceptam ab illa & inter cognitionem rei non immediatè acceptam ab ipsa re, sed ab alia re in qua resultat, nihilominus magis assimilatur huic secundæ cognitioni.

COMMENTARIVM.

DVbitatur, Vtrùm Angeli cognoscant Deū cognoscentes propriā essentiam. Et videtur quòd non. Primo, sequeretur quòd cognitio Angeli esset discursiua, quod est contra D. Tho. infra q. 58. Sequela probatur. Cognitio quæ fit per similitudinē, quæ repræsentat vt cognita, est discursiua, sicut cognitio imperatoris per cognitionē imaginis: sed essentia Angeli non aliter potest repræsentare Deum nisi vt similitudo cognita, ergo est discursiua. Huic argumento posset aliquis respondere cum Ferra. 2. lib. cont. gent. cap. 98. quòd essentia Angeli non solum repræsentat Deum vt similitudo cognita, sicut alij effectus, sed repræsentat etiam Deum per modum speciei intelligibilis immediatè nō præsupposita necessariò cognitione ipsiusmet essentiæ. Quem modum dicendi videtur etiā sequi Caiet. hic. Sed contra replicatur. Essentia Angeli repræsentat Deum eo modo quo effectus repræsentat suam causam: sed effectus non repræsentat immediatè suam causam nisi præsuppositā cognitione ipsius, ergo essentia nō repræsentat immediatè Deum, sed præsupponitur cognitio ipsius essentiæ. Maior ab omnibus admittitur. Minor probatur. Quia effectus repręsentat causam non repræsentatione formali, sed instrumētali, hoc est, præexistente cognitione sui, ergo necessario præsupponitur illa cognitio ipsius essentię, vt per illam cognoscatur Deus. Confirmatur. Nam cognitio qua Angelus per suam essentiam cognoscit Deum, non est cognitio absoluta, sed connotatiua, ergo necessario habet respectū ad aliquē creaturā primo cognitā, ac per cōsequens immediatū obiectū cognitū per essentiam Angeli nō est Deus. ¶ Secundò. Si Angeli essentia potest Deū immediatè repræsentare sicut species intelligibilis, sequitur, quòd nullū sit incōueniens dari aliquam speciē creatā repræsentatiuā immediatè diuinæ essentiæ. Probatur sequela. Nam parum refert quòd species immediatè repræsentatiua diuinæ essentię sit substātia, sicut est essentia Angeli, siue qualitas superaddita intellectui Angelico: sed datur essentia Angeli quæ repræsentat immediatè Deū, ergo poterit dari aliqua qualitas superaddita potentiæ, quæ etiā repræsentet immediatè ipsum Deū. ¶ Tertiò. Essentia vnius Angeli maiorē habet similitudinē cū alio Angelo quàm cū Deo; sed illa similitudo quam habet cum alio Angelo nō sufficit, vt vnus Angelus per suā essentiā aliū cognoscat, vt dictū est, ergo nec Deū cognoscet per propriam essentiam. Huic argumento respondent aliqui, q̄ essentia Angeli est similis alteri Angelo, sed non est eius imago, quia non est

non est deducta ad similitudinem alterius Angeli, sed ad similitudinē Dei, atque ita est quædam imago Dei ipsum repræsentans, non tamen alium Angelum. Sed contra hoc replicatur. Imago repræsentat rem imaginatam, non quia est deducta ab ipsa re imaginata, sed quia est similis ei, ergo quòd essentia Angeli sit deducta ad similitudinem Dei, non est ratio quare Deū repræsentet, & nō alium Angelum cui magis similis est. ¶ Quartò. Si Angelus per suam essentiam cognoscit Deum, sequitur, quòd cognoscit illum cognitione confusa: consequens non videtur admittendum, quia Angelus naturaliter est beatus in cognitione Dei naturaliter, ergo nō debet esse confusa cognitio. Sequela probatur. Quia Angelus per suam essentiam tātum potest de Deo cognoscere illa in quibus essentia assimilatur Deo, scilicet, quòd sit substantia quędam immutabilis, intellectualis &c. ergo non cognoscit Deum per essentiam diuinam, neq; habere esse infinitum, quia hæc nō reperiuntur in Angelo, ac per consequens confusè cognosceret Deum per essentiam Angelicam. ¶ Scotus in 2. sent. dist. 9. Marsilius q. 7. conclusione. 8. docent, Angelum non cognoscere Deum per propriam essentiam, sed per speciem intelligibilem superadditam, immediatè repræsentatiuam ipsius Dei. Quam sentētiam sequuntur alij Theologi.

PRO decisione sit prima conclusio. Angelus non cognoscit Deum per speciē superadditam immediatè repræsentatiuam Dei. Hæc conclusio est D. Tho. hic. Et probatur. Nam nō potest dari aliqua creata species, quæ immediatè repræsentet diuinam essentiam, vt supra patuit q. 12. artic. 2. contra Scotum, ergo Angelus naturaliter non habet huiusmodi speciem superadditam sibi.

Secunda conclusio. Angelus cognoscit Deum per species intelligibiles quas habet omnium effectuū creatorum. Probatur. Quia Paulus inquit ad Rom. 1. Inuisibilia ipsius à creatura &c. ergo si homines possunt per hæc visibilia cognoscere Deum illorum autorē, multò magis Angelus per cognitionem, quam habet omniū creaturarum per proprias species, poterit cognoscere Deum autorem omnium. Confirmatur. Quia naturale est vt omnis causa sit cognoscibilis per suos effectus secundum aliquam rationē, ergo eiusmodi cognitio non est deneganda intellectui Angelico. Hæc conclusio nō aduersatur sententiæ D. Tho. hic. Nam licet ipse tantū explicet cognitionem qua Angelus per suam essentiā cognoscit Deum, quoniam hæc est præcipua cognitio naturalis, quam habet Angelus de Deo, & in hac explicanda erat maior difficultas: tamen non negat aliā cognitionē, quam potest Angelus habere per cognitionē creaturarum, sed solum negat, quòd cognoscat Deum per speciem immediate repræsentatiuam Dei.

Tertia conclusio. Angelus cognoscit Deū per propriam essentiam concurrentem ad hanc cognitionem non solum per modum effectus repræsentantis suam causam, sed etiam per modum similitudinis & speciei intelligibilis. Hæc asseritur à Caiet. hic, & à Ferrar. vbi suprà & à Capreolo in 2. dist. 3. q. 2. ad primum argumentum Scoti contra sextam conclusionem. Et probatur. Quia essentia Angeli est quædā similitudo & imago Dei, & præterea est forma actu intelligibilis intimè vnita intellectui Angelico in ratione speciei intelligibilis, ergo poterit esse principium & ratio cognoscendi ipsum Deum. Hæc ratio colligitur ex litera huius articuli. Pro cuius explicatione nota, quòd aliter effectus repræsentat suam causam, & aliter species intelligibilis repræsentat suum obiectum. Et differentia consistit in hoc, q̄ species repræsentat immediatè suum obiectum non præsupposita cognitione sui, effectus autē in quantum effectus non repręsentat immediatè suam causam, sed mediante cognitione sui, hæc autem repræsentatio sui dupliciter potest fieri. Primò, ita vt cognoscamus effectum per vnam speciem propriam ipsius effectus, & causam per aliam speciē causæ, & ita cōtingit quādo per fumum cognoscimus ignē. Altero modo effectus ita repræsentat causam, vt per eandem speciē per quā repræsentatur effectus, repræsentetur simul & cognoscatur ipsa causa: atque hoc pacto species intelligibilis immediatè & primò repræsentat ipsum effectū, secundariò vero causam, & ità censetur esse similitudo causæ in esse intelligibili, & hoc modo essentia Angeli repræsentat Deum. Nota secundò, q̄ essentia Angeli in ordine ad proprium intellectum dupliciter cōparatur. Primò in ratione obiecti cognoscibilis, secundò in ratione speciei intelligibilis, quæ primò & immediatè repræsentat ipsum Angelum, mediatè vero & secundariò repræsentat Deum, & nihilominus essentia Angeli in quantum est repræsentatiua Dei cum maiori proprietate appellatur species intelligibilis, quàm prout est repræsentatiua Angeli. Et ratio est. Quia licet respectu cognitionis ipsius Angeli sit proxima ratio cognoscēdi, & faciat quidquid faceret species intelligibilis superaddita, tamen propriè & realiter nō est mediū inter potentiam & obiectum cognitum, cum sit ipsamet obiectum cognitum, sed est medium quasi negatiuè, scilicet, quòd seipsa sine alio medio est ratio & principium cognitionis sui, vt optime dicit Sonc. 12. Meta. q. 59. Cæterum prout est repræsentatiua Dei, non solum habet, q̄ sit ratio & principium cognitionis, sed quòd sit medium reale inter potētiam Angeli & ipsum Deum cognitum. Quòd autem essentia Angeli repræsentet Deum sicut effectus suam causam, conuenit illi non prout est species intelligibilis, sed prout est obiectum cognoscibile & quasi motiuum ad cognoscendū Deū. Sed aduerte, q̄ duplex repræsentatio ista, qua essentia Angeli repræsentat Deum, scilicet, per modum speciei intelligibilis & effectus, nō causat duplicem cognitionem Dei in intellectu Angeli, sed vtraque repræsentatio inuoluitur in vna cognitione propter excellentiam naturæ Angelicæ & cognitionis illius. ¶ Ex hoc sequitur primo, q̄ si Angelus cognosceret seipsum non per suam essentiam, sed per speciem superadditam, tunc essentia Angeli repræsentaret Deum vt effectus suā causam: non tamen sicut species intelligibilis suum obiectum, nam hæc posterior repræsentatio tribueretur illi speciei intelligibili superadditæ, quæ immediatè repræsentaret Angelum, secūdario vero Deū. ¶ Sequitur secundò, q̄ essentia Angeli repræsentat Deum vt similitudo cognita inquantū est effectus repræsentās suam causam, at vero inquantum repræsentat Deū per modum speciei, non repræsentat illum vt similitudo cognita; nam quamuis repræsentet Deum mediatè tanquam obiectum secundarium, tamen non repræsentat mediatè, quasi mediante cognitione sui. Et in hoc sensu intelligendus est Ferrar. vbi supra, & quidam alij, cum aiunt essentiam Angeli repræsentare Deū immediatè per mo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

per modum speciei intelligibilis. Volunt enim significare, quòd repræsentat non mediante sui cognitione, & hoc vocant immediatè. Ex hac doctrina soluenda est facta replica in primo argumento.

AD argumenta respondetur. Ad primum argumentum negatur sequela, ad probationem dicitur, q̃ ad rationem discursus non satis est, q̃ in vna re cognita cognoscatur alia, nam Deus absque aliquo discursu cognoscit omnes res in sua essentia cognita, & Angelus sine discursu cognoscit conclusiones in suis principijs cognitis, vt q̃ homo sit risibilis statim cognoscit eadē cognitione, qua cognoscit esse animal rationale. Sed ad rationem discursus necessario requiritur, quòd intellectus ex cognitione vnius rei deueniat in cognitionem aliam alterius rei. Angelus autem per suam essentiam simplici cognitione seipsum & Deum agnoscit, sed quia hæc cognitio terminatur immediatè ad ipsum Angelum vt ad obiectum primariū, idcirco dicunt Theologi, q̃ Angeli præsuppositā cognitione sui cognoscunt Deum mediatè. Sed tamē licet hæc cognitio per prius respiciat Angelum, quàm Deum, est vnica. Quidam verò concedunt, q̃ in cognitione Angeli reperitur virtualiter discursus ex parte obiecti cogniti, sed tamen formaliter nullus est discursus. Secūdò respondet Caiet. hīc, q̃ similitudo quæ tantum repræsentat vt cognita, potest esse causa discursiuę cognitionis. Similitudo verò quæ repræsentat non solum vt cognita, sed vt ratio cognoscendi per modum speciei intelligibilis non causat discursiuam cognitionem, eò q̃ eiusmodi similitudo seipsam repræsentat, non præsuppositā alia distincta cognitione. Hæc solutio coincidit cum solutione Ferrar. assignata inter arguendum. Et ad replicam ibi factam patet ex dictis circa tertiam cōclusionem. Ad confirmationem respōdetur, negatur consequentia. Si consequens intelligatur de prioritate durationis, si autem de prioritate ordinis naturæ, cōcedo.

¶ Ad secundum negatur sequela. Ad probationem respondetur, quòd fatemur parùm referre, q̃ species sit substantia vel accidens: sed nos non concedimus, quòd Angeli essentia immediatè repræsentet Deū in ratione speciei intelligibilis. ¶ Ad tertium respondetur primò, negatur consequentia. Et ratio est. Quoniam vnus Angelus naturaliter potest alium cognoscere cognitione perfecta & quidditatiua: & quia essentia Angeli nō est sufficiens ad causandam istam cognitionē perfectam, eò q̃ essentia vnius Angeli solum potest per aliā repræsentari quantum ad ea in quibus conueniunt Angelus cognoscens & cognitus, & propterea verè dicitur, q̃ vnus Angelus non cognoscit alium per propriā essentiam cognoscentis, sed per speciem superadditam quæ est principiū cognitionis quidditatiuæ. Cæterum Angelus naturæ viribus nō potest cognoscere Deū quidditatiuè, sed cōfusa & imperfecta cognitione ad quam cognitionem sufficiens est tanquam principiū & ratio cognoscendi ipsa Angeli essentia: & ita absolutè concedit, q̃ Angelus cognoscit Deum per suam essentiā, scilicet, eo modo quo naturaliter est cognoscibilis ab Angelo. Respondetur secūdò, q̃ essentia vnius Angeli non potest repræsentare alium nisi per modum similitudinis & conuenientiæ, & ex consequenti nō repræsentat propriam differentiam alterius Angeli. At verò Deū repræsentat nō solum per modū similitudinis, sed etiam sicut effectus suam causam æquiuocam; atq; ita repræsentat etiā illa in quibus Deus superexcedit creaturam omnem, scilicet, q̃ sit infinitæ virtutis, q̃ ipse sit suum esse, & omnia illa, quæ necessaria sunt ad hoc, q̃ verificetur de Deo, quòd est prima causa totius entis. Ad replicā negatur, quòd in similitudine deducta non posit cognosci ipsa deductio ab alio, imò verò in omni creatura si comprehendatur, statim cognoscitur, quòd habet esse ab alio, quod quidē est per essentiam suam: atq; ita omnis creatura quantū in se est clamat, Ipse fecit nos & nō ipsi nos, vt dicitur in Psal. 99. Vnde sequitur, quòd eo ipso q̃ Angelus cognoscit seipsum quidditatiuè, & cōprehendit, statim agnoscit suam essentiā nō habere esse à se, sed ab alio, qui est per essentiā suam.

¶ Ad quartum respōdetur, quòd si nomine cognitionis cōfusæ intelligatur cognitio nō quidditatiua, concedo sequelam. Si autem intelligatur cognitio, quæ fit per aliqua communia Angelo & Deo, isto modo negatur sequela. Imò verò Angelus cognoscit plurima, per quæ Deus distat ab Angelo ininfinitū, quæ tamē sunt propria ipsius Dei. v. g. quòd sit suum esse, q̃ sit æternus &c. quòd nullum sit in eo accidens, sed tota eius perfectio diuina sit sua essentia, & alia similia quæ relucent in effectu ab exemplari & causa æquiuoca.

DVbitatur secundò, Vtrùm supposito q̃ Angelus cognoscit Deum & per seipsum & per alias creaturas, sit perfectior cognitio, quā habet de Deo per propriā essentiā, an altera quā habet per species proprias rerū? Quidam Theologi aiunt ad hoc dubiū, vnā & eandē esse cognitionē, quā Angelus habet de Deo per propriā essentiā & per species aliarū rerum, sed dicunt, q̃ illa prior cognitio Dei perficitur postea, dum Angelus cognoscit alios effectus. Et licet Angeli essentia & species Ieonis. v. g. sint distinctæ, tamē possunt concurrere per modū vnius principij respectu cognitionis Dei. Sicut duo luminaria distincta concurrunt ad illuminationē aëris per modū vnius principij.

Pro decisione sit prima cōclusio. Cognitio qua Angelus Deum per suam essentiā cognoscit, est distincta realiter ab ea, per quā cognoscit Deū per species aliarū creaturarū. Probatur. Quia cognitio qua Angelus cognoscit Deū per suam essentiam, realiter est eadē cum cognitione, qua cognoscit seipsum, vt patet ex dubio præcedenti. Rursus cognitio qua Deum cognoscit per speciem Ieonis, realiter est eadē cum cognitione Ieonis: sed cognitio Ieonis & suiipsius realiter distinguuntur, ergo &c. Illud autem simile de luminaribus fortasis procederet, si essentia Angeli in ratione speciei intelligibilis, & species Ieonis repręsentaret immediatè ipsum Deum vt primarium obiectum; at verò vt diximus dubio præcedenti, altera repræsentat Angelum immediatè, & altera Ieonē immediatè, & vtraque Deū mediatè tanquā obiectū secundarium; & ideirco sicut non possunt concurrere per modum vnius principij ad cognitionem Angeli & Ieonis, quæ sunt obiecta immediata, multò minus poterunt concurrere per modum vnius principij ad cognitionē Dei, quod est obiectū mediatum. Ex quo sequitur, quòd Angelus tot habet cognitiones Dei realiter distinctas, quot habet creaturarum species distinctas, quoniā per distinctas species distinctas habet cognitiones obiectorum immediatorum, ac per consequens ipsius obiecti mediati & secundarij.

Secunda conclusio. Illa cognitio qua Angelus per suam essentiā cognoscit Deū, simpliciter est perfectior omni

omni alia cognitione, qua cognoscit Deū per speciem creaturæ inferioris. Hæc ab omnibus admittitur. Et probatur. Quia perfectior cognitio causæ habetur per speciem effectus perfectioris, quàm per speciem inferioris, si tamen vtraque species perfectè repræsentet effectum cuius est species: sed essentia Angeli per modum speciei intelligibilis perfectè repræsentat Angelum, ergo cum ipse sit superior & perfectior effectus Dei, meliùs cognoscet Deum per seipsum quàm per cognitionem inferioris.

Tertia conclusio. Angelus inferior perfectiùs cognoscit Deū per speciem Angeli superioris quàm per propriam essentiam. In hac non conueniunt omnes Theologi præsertim illi qui docent Angelum superiorem non comprehendi ab inferiori. Et quidem consequenter loquuntur. Quia licet perfectior effectus sit magis manifestatiuus suæ causæ quàm inferior imperfectus, hoc tamen intelligitur si cætera sint paria, scilicet quòd vterque effectus cognoscatur perfectè, at verò secundùm illam sententiam, Angelus inferior non comprehendit superiorem, & se ipsum comprehendit, & ita nō est mirum si perfectiùs cognoscat Deum per seipsum quàm per cognitionem superioris, sed quia supra diximus Angelum superiorem simpliciter comprehendi ab inferiori, probatur conclusio nostra efficaciter. Causa perfectiùs cognoscitur ex cognitione perfecta & cōprehensiua alicuius effectus superioris quàm ex cognitione comprehensiua effectus inferioris, sed Angelus inferior per speciem superioris illum comprehendit sicut seipsum per propriam essentiam, ergo vera est conclusio. Pro hac conclusione solet citari D. Bonauen. in 2. distinctione. 3. quæstione. 2. Sed ibi ego non reperio. Hanc conclusionem tenuit Victoria sapientissimus.

Quarta conclusio. Ex parte cognoscentis perfectior est & magis proportionata cognoscenti illa cognitio quam Angelus per suam essentiam habet de Deo, quā illa quam habet per speciem superioris Angeli. Probatur. Essentia Angeli est magis intime vnita intellectui Angelico quàm quęlibet alia species superaddita, & est magis connaturalis in ratione speciei intelligibilis repræsentantis immediatum obiectum & proportionatum magis intellectui Angelico, ergo per illam perfectiùs & magis proportionatè cognoscit Deum ex parte cognoscentis quàm per alteram cognitionem. Confirmatur. Inferior Angelus licet seipsum & superiorē comprehendat, perfectiùs tamen ex parte cognoscentis seipsum comprehendit, quàm superiorem: sed quanto est perfectior cognitio effectus, necesse est, vt eo modo sit perfectior cognitio causæ, ergo. Sed est obseruandum, quòd hæc maior cognitio ex parte cognoscentis tantum est secundum quid perfectior: nam simpliciter loquendo perfectior est cognitio per medium perfectius, si tamen ipsum medium perfectè cognoscatur.

¶ Sed est obiectio. Nam in articulo præcedenti dubio secūdo diximus, quòd Angelus superior se ipsum perfectius comprehendit, quàm comprehendatur ab inferiori, quamuis illa maior perfectio tantum se teneat ex parte comprehendentis, ergo vt cognitio quam Angelus habet de Deo, sit simpliciter perfectior, sufficit quòd sit perfectior ex parte cognoscentis. Respondetur, quòd quando ex parte obiecti cætera sunt paria, tunc cognitio perfectior ex parte cognoscētis erit perfectior simpliciter, sicut probat factum argumentum, at vero si cognitio ex parte cognoscētis perfectior fuerit & ex parte obiecti minus perfecta, tunc nō erit simpliciter perfectior, sed secundùm quid, quia præponderat ratio dignitatis ex parte obiecti & sic intelligitur quarta conclusio. Ex dictis sequitur, quòd eadem ratione superior Angelus per suam essentiam perfectiùs cognoscit Deum simpliciter loquendo, quàm inferior per speciem intelligibilem eiusdem superioris Angeli. Ratio est. Quia iam ex parte obiecti cætera sunt paria, at vero ex parte cognoscentis non, cum superior habeat ex parte sua principium excellentius ad cognoscendum Deum.

Quinta conclusio aliquo modo probabilis. Angelus supremus perfectiùs cognoscit Deum per speciem repræsentantem omnes Angelos inferiores collectiuè quàm per propriam essentiam, secus autem est de cognitione Dei quam habet per cognitionem omnium rerum materialium. Probatur prima pars. Quia licet supremus Angelus plurimum excedat quemlibet Angelum, tamen si omnes alij simul considerentur in tanta multitudine & tam ordinata in suis ordinibus & hierarchijs, perfectior videtur esse effectus Dei, quàm solus supremus Angelus, ergo cognitio quæ habetur Dei per talem effectum, erit excellentior ex parte obiecti cogniti. Confirmatur. Nam in tanta multitudine Angelorum plures perfectiones cognoscuntur distinctè esse in Deo formaliter, vel eminenter, quàm cognoscantur per cognitionem supremi Angeli, ergo conclusio vera est. Antecedens probatur. Quia differentiæ specificę in tanta multitudine Angelorum non inueniuntur neque formaliter neque eminēter in Angelo supremo, ergo. Secunda pars conclusionis patet. Quia omnes perfectiones quæ inueniuntur in rebus materialibus etiam collectiuè sumptæ sunt inferioris ordinis, ergo per cognitionem inferioris gradus non potest Deus cognosci perfectius quàm per cognitionem superioris gradus. Atque hoc modo est perfectior cognitio, quam homo potest habere de Deo per cognitionem totius machinæ corporalis & omnium aliorum animalium. Ratio est. Quia omnia ista continentur in inferiori gradu. Nihilominus sit.

Sexta conclusio probabilior. Angelus quisque superior perfectiùs cognoscit Deum per suam essentiam quàm per speciem vel species omnium rerum inferiorum se ipso, etiam si collectiuè considerentur. Probatur. Quia iam ex parte cognoscendi principij est perfectior cognitio, quam habet Angelus superior de Deo per essentiam propriam, quàm sit illa quam habet per species superadditas. Sed probatur quòd etiam ex parte effectus cogniti sit perfectior ista cognitio Angeli supremi, quam habet per suā essentiam, quàm alia cognitio rerum omnium, quia tota illa collectio aliorum Angelorum non attingit perfectionem specificam Angeli supremi, ergo. Antecedens probatur. Quia tota collectio illa non est substantialiter constituta per aliquam differentiā substātialem & perfectiorē quàm sit differentia supremi Angeli. Probatur iterum, quia differentia collectionis Angelorum est per accidens ad rationē substantiæ, vel certè est alterius generis quàm substantia, ergo non potest esse substantialis aut perfectior quàm differentia essentialis supremi Angeli. Confirmatur. Quia species rerum sunt sicut numeri:

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed tota collectio numerorum infra denarium non attingit perfectionem denarij, ergo neque tota collectio specierum Angelorum infra supremum attinget perfectionem supremi Angeli. Antecedens probatur. Quia collectio horum numerorum.v.g. binarij, ternarij &c. semper manet infra denarium, & est ens per accidens, nisi forte considerentur omnes isti numeri tanquam multitudo constituta per aliquam vnitatem supremam, alioquin semper inuenitur suprema vnitas, scilicet decima, quæ est supra omnem vnitatem inferiorum numerorum, ergo in Angelis in quorum multitudine non possumus cõtemplari aliquod vnum per se constitutum in genere substantiæ, multò minus poterit tota collectio inferiorum attingere perfectionem supremi Angeli. Neque ratio pro altera sententia concludit, quia illa maior perfectio quæ inuenitur in tanta multitudine inferiorum Angelorum, non est substantialis, sed accidentalis, & propterea non simpliciter, sed secundùm quid concedendum est, quòd Angelus supremus cognoscit perfectiùs Deum per cognitionem inferiorum, quàm per cognitionem suiipsius. ¶ Sed est quædam obiectio vniuersalis contra omnia prædicta. Angelus non plura cognoscit de Deo per vnum effectum quàm per alium, ergo non cognoscit Deum perfectiùs per vnum effectum quàm per alium. Antecedens probatur. Quia per quemlibet effectum cognoscit de Deo quòd est per essentiam suam & omnia attributa quæ necessario ad hoc cõsequuntur. v. g. quòd habeat esse illimitatum, quòd sit immutabilis, æternus, omnipotens, & causa totius entis, ergo. Respondetur, nego consequentiam. Et ratio est. Quia eadem attributa, quæ naturaliter possunt de Deo cognosci, cognoscuntur per quosdam effectus distinctius & perfectius quàm per alios, sicut nullus beatus videt plura attributa in Deo quàm alius, & tamen non æqualiter videt, sed vnus alio perfectiùs per hoc quòd in ipsa diuina essentia perfectiori lumine illustratus videt plures effectus possibiles, atque ita distinctiùs cognoscit omnipotentiam Dei. Sic etiam Angelus naturaliter cognoscit Deum perfectiùs per cognitionem sui, quàm per cognitionem inferioris effectus, quia videt distinctè relationem diuinæ essentiæ tanquam causæ ad perfectionem effectuum. Hinc etiam sequitur, quod Angelus cognoscit Deum perfectiùs per cognitionem sui & per cognitionem formicæ, quàm per solam cognitionem sui: non enim solum pluribus modis cognoscit Deum, sed etiam perfectiùs: quia cognoscendo se non cognosceret Angelus distinctè ea quæ sunt infra ipsum, sed opus habet speciebus intelligibilibus quibus Angelus perficitur ad cognoscendum perfectiùs & distinctiùs effectus inferiores, ac per consequens illorum causa distinctius cognoscit cognoscendo se & illos effectus, quàm si tantum seipsum cognosceret.

QVÆSTIO LVII.

De Angelorum cognitione respectu rerum materialium.

DEINDE quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angeli cognoscant res materiales.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli nõ cognoscant res materiales. Intellectũ enim est perfectio intelligẽtis. Res autẽ materiales nõ possunt esse perfectiones Angelorũ, cùm sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

¶ 2 Præterea. Visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, vt dicitur in glo. 2. ad Cor. 12. Sed res materiales nõ possunt esse in anima hominis, vel in mente Angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporũ: & sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In Angelicis autẽ nõ est visio imaginaria & sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere nõ possunt.

¶ 3 Præterea. Res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus & imaginationis, quæ non sunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

SED contra, quicquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortiùs intellectus Angeli.

RESPONDEO dicendum, quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, & quod in inferioribus continetur deficienter & partialiter & multipliciter, in superioribus continetur eminenter & per quandam totalitatem & simplicitatem. Et ideò in Deo sicut in summo rerum vertice omnia supersubstãtialiter præexistunt secũdùm ipsum suum simplex esse, vt Dionys. dicit in † lib. de diui. no. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores & similiores. Vnde & plura participant ex bonitate diuina, & perfectiùs, vt Diony. dicit † 4. cap. cœl. hierar. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis præexistunt, simpliciùs quidem & immaterialiùs, quàm in ipsis rebus, multipliciùs autẽ & imperfectiùs quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundùm suam naturam sunt intellectuales: & ideò sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

AD primum ergo dicẽdum, quòd intellectum est perfectio intelligentis secundùm speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones & actus intellectus Angelici.

AD secundum dicendum, quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tãtum: similiter neque imaginatio. Sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerũ. Vnde in * 3. de Anima dicitur, quòd obiectum intellectus est quod quid est: circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel Angeli, vt intellectum est in intelligente, & non secundùm esse suum reale. Quædam verò sunt quæ

quæ sunt in intellectu vel in anima, secũdùm vtrunque esse. Et vtrorunque est visio intellectualis.

AD tertium dicendum, quòd si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu abstrahendo eas: non autem accipit cognitionem earũ à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Hanc probat duplici ratione. Vide literam.

COMMENTARIVM.

DIfficultas huius articuli consistit in intelligentia maximæ illius, qua vtitur D. Tho. tanquam fundamento ad ostendendam conclusionem, scilicet, Id quod in inferioribus continetur deficienter & particulariter & multipliciter, in superioribus continetur eminenter & per quandam totalitatem & simplicitatem. Quo fundamento tria tribus contraponit, scilicet eminenter contra deficienter, totalitatem contra partialiter, simplicitatem autem contra multipliciter. Dubitatur, ergo, An hoc fundamẽtũ sit verũ vniuersaliter respectu omnis rei superioris cõparatę ad inferiora? Et videtur quod non. ¶ Primò. Himnibile reperitur in equo, & tamen in homine aut leone, quæ sunt superiora, non inueniuntur eminenter aut totaliter aut secundum simplicitatem, ergo. ¶ Secundò. Si in Angelo inuenirentur omnes perfectiones rerum inferiorum eminẽter, sequitur, q̃ posit efficere res inferiores, sicut Sol per lucem quæ eminenter est calor, potest producere calorem, ergo. ¶ Tertiò. Hoc videtur esse proprium Dei, vt differentiæ omnium rerum & perfectiones sint in illo saltim eminenter, ergo id Angelis non competit. Probatur antecedẽs. Nam quælibet creatura habet esse limitatum non solum ad genus, sed etiam ad propriam differẽtiam, ergo eius quidditas sic limitata proprijs terminis non se extendit ad alienos, nec continet differentias aliarum rerum formaliter neq; eminenter.

Pro solutione huius dubij nota primò, quòd res inter quas reperitur superioritas & inferioritas, possunt esse vel eiusdem ordinis vel diuersi. Si fuerint eiusdem ordinis, tunc superioritas attenditur secundùm diuersitatem graduum intra eundem ordinem, sicut vegetatiuum importat gradum superiorem ad esse corporeum, & sensitiuum importat superiorem gradum ad vegetatiuum, & rationale dicit gradum supremum intra ordinem naturæ corporeæ. Cæterum natura intellectualis est alterius ordinis superioris à tota natura corporea. ¶ Nota secundò, quòd in rebus quæ distinguuntur tantum secundùm diuersos gradus intra eundem ordinem, gradus inferiores cõtinẽtur in superioribus quodammodo formaliter. v. g. corporeum & vegetatiuum continentur in sensitiuo, & isti gradus continentur in rationali. Diximus enim quodammodo formaliter, & non simpliciter, quia quanuis forma gradus inferioris inueniatur in gradu superiori, tamen inuenitur perfecta per gradum formaliorem, qui est in superioribus, atque adeo est illic materialiter, potiùs quàm formaliter, quia formalitas cuiusuis rei simpliciter loquendo sumitur ab vltima differentia, sicut species numeri sumitur ab vltima vnitate, ita vegetatiuum continetur in sensitiuo: eadem enim forma quæ dat esse sensitiuum, dat esse vegetatiuum: sed tamen vegetatiuum non est illic vltima differentia & vltima actualitas à qua sumitur ratio formalissima. Ad obiecta statim satis fit.

AD primum argumentum respondetur, quòd in gradu superiori reperiuntur gradus inferiores, non quãtum ad rationes specificas quibus diuiditur & contrahitur gradus ille inferior. v.g. Vegetatiuum continetur in sensitiuo, non secundum omnem speciem vegetatiui, sed quantum ad rationem gradus inferioris communem, quæ reperitur in omni vegetatiuo, quæ ratio inuenitur etiam in sensitiuo à perfectiori forma & gradu superiori. Quapropter himnibilitas non necesse est, vt cõtineatur in homine formaliter aut eminenter, eò quòd est proprietas speciei atomæ inferioris gradus. ¶ Ad secundum respondetur, quòd in rebus diuersorum ordinum natura inferior continetur in superiori eminenter. Sed ista continentia eminentialis non consistit in hoc, quòd natura superior ita habeat in sua virtute actiua inferiorem, vt possit illam producere, sicut calor continetur in virtute Solis: Sed consistit in hoc, quòd natura superior continet formaliter omnem gradum, qui in inferiori est simpliciter perfectio, sublatis tamen imperfectionibus, quæ sunt adiunctæ ex natura inferiori. v. g. in natura inferiori, scilicet corporea sunt isti gradus, qui important simpliciter perfectionẽ. v. g. esse, & esse substantiale, & esse cognoscitiuum, qui quidem gradus etiam in natura superioris ordinis formaliter reperiuntur, sed non inueniuntur illic cum imperfectionibus adiunctis ex natura inferiori, vt. v. g. Esse cum corporeitate, esse cognoscitiuum per sensum. Et propterea dicimus, quòd istæ perfectiones quæ sunt in inferioribus, inueniũtur eminenter in superioribus. Sicut sentire inuenitur in Angelo eminenter, hoc est, quidquid perfectionis simpliciter est in sentire, est etiã in ipso Angelo seu in eius cognitione. In rebus autẽ quæ sunt eiusdem ordinis ex eo superior gradus inferiorẽ continet, quia inferior est fundamentum quasi materialiter requisitũ ad superiora. v. g. Vegetatiuũ necessariò prærequiritur cum omni sua formalitate ad sensitiuum quasi materiale fundamentũ. Et propterea forma eadem quæ per se primò & formaliter cõfert gradũ superiorẽ, necesse est, vt eadem cõferat quasi antecedenter & materialiter gradũ inferiorẽ. Cæterùm in gradu superiori nunquàm continentur speciales differẽtiæ, quibus inferior gradus siue natura determinatur & contrahitur. Ratio est. Quoniam eiusmodi differentiæ nõ prærequiruntur veluti fundamentum ad gradum inferiorem. Hinc sequitur, quòd in illis rebus in quibus superioritas & inferioritas solum attenditur penes differẽtias specificas atomas, quæ sunt magis vel minus perfectæ, & non reperitur in eis diuersitas ordinis, vel gradus naturæ, vt in Angelis, inferiora non continentur in superioribus, sed æqualiter distinguunt genus immediatum per suas differentias specificas. ¶ Ad tertium respondetur, quòd Deo proprium est, vt in illo sint omnes res etiã secundùm proprias differentias & conditiones indiuiduantes, non solum eminenter in esse entitatiuo ipsarum rerũ, propterea quòd Deus habet esse infinitũ substantiale, sed etiam in esse intelligibili formaliter, quod ipsæ res habent in Deo, atque ita Deus est causa totius entis. At

Universidad de Deusto
Biblioteca

verò omni naturæ intellectuali, quæ in illo ordine perfecta est, debitum est, vt in illa inueniantur omnes res inferiores in esse intelligibili per species intelligibiles, cuius rationem assignat Caietanus in articulo sequenti. Ait enim, quòd secundùm naturæ dispositionem ita comparatum est, vt inferiora contineantur in superioribus omni modo possibili iuxta capacitatē superiorum. Quemadmodum hactenus diximus, superiora in esse entitatiuo continent inferiora secundùm rationes communes, quia eiusmodi continentia est possibilis & iuxta capacitatem superiorum. Non autem continent quantum ad differentias specificas, quia ista continentia est impossibilis & improportionata naturæ superiori. Ita similiter in esse intelligibili inferiora continentur in natura intellectuali omni modo possibili. Et quoniam possibile est sine detrimento naturæ superioris, quòd res inferiores contineantur in illa non solum secundùm rationes communes, sed etiam quātum ad specificas & indiuiduales: idcirco fateri oportet, q̄ omnia materialia continentur in natura intellectuali per species intelligibiles repræsentatiuas omnis rei materialis secundùm omnem rationē suam. Hæc doctrina Caietani verissima est: sed nihilominus nō videtur continere adæquatam rationem, propter quam in intellectu Angelico inueniantur species rerum omnium materialium. Nam iuxta hanc doctrinam tantum concluditur, quòd inueniantur in Angelis species rerum inferiorum. At verò in infimo Angelo inueniūtur species intelligibiles repræsentatiuæ, non solum materialium, sed etiam omnium superiorum Angelorum, ergo ratio Caietani non est adæquata, sed potius illa erit adæquata, quam paulò antè insinuabamus, scilicet, quòd naturæ intellectuali, eo ipso quòd intellectualis est, debetur debito naturali, vt intra ipsam contineantur in esse intelligibili res omnes naturales inferiores & superiores iuxta doctrinam D. Tho. supra citatam ex lib. 2. cōtra gent. cap. 98. vbi ait, quòd natura intellectualis eo ipso quia intellectualis est, comprehensiua est totius entis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angelus cognoscat singularia.

287 2. dist. 3. q. 3. art. 3. Et 2. con. cap. 98. Et ver. q. 8. ar. 11. & q. 10. & artic. 5. & opus. 15. c. 13. & 15. † text. 43. tomo. 1. † Q. 54. art. 5. † Q. 50. artic. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus singularia nō cognoscat. Dicit enim Philosophus in † 1. Post. quòd sensus est singularium: ratio verò vel intellectus vniuersalium. In Angelis autem non est vis cognoscitiua, nisi intellectiua, vt ex superioribus patet †. Ergo singularia non cognoscunt.

¶ 2 Præterea. Omnis cognitio est per assimilationem aliquā cognoscētis ad cognitū. Sed nō videtur q̄ possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare inquātum est singulare, cum Angelus sit immaterialis, vt supra † dictū est; singularitatis verò principiū sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

¶ 3 Præterea. Si Angelus scit singularia, aut per species singulares aut per species vniuersales. Non per singulares, quia sic oportet q̄ haberet species infinitas. Neq; per vniuersales, quia vniuersale non est sufficiens principiū cognoscendi singulare inquantū est singulare, cum in vniuersali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

SED contra, nullus potest custodire quod non cognoscit: sed Angeli custodiunt homines singulares, secundùm illud Psal. 90. Angelis suis mandauit de te, &c. Ergo Angeli cognoscunt singularia.

RESPONDEO dicendum, q̄ quidam totaliter substraxerunt Angelis singularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per Angelos: secūdum illud Heb. 1. Omnes sunt administratorij spiritus. Si autem singulariū notitiā non haberent, nullam prouidentiam habere possent de his quæ in hoc mūdo aguntur, cùm actus singulariū sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccles. 5. Ne dicas, corā Angelo non est prouidētia. Secundò etiā derogat philosophiæ documentis, secundùm quæ ponuntur Angeli motores cœlestiū orbiū: & quòd eos moueant secūdum intellectū & voluntatē. Et ideo alij dixerunt q̄ Angelus habet quidē cognitionem singulariū: sed in causis vniuersalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestiū motuum. Sed hæc positio prædicta inconuenientia nō euadit: quia sic cognoscere singulare in causis vniuersalibus nō est cognoscere ipsum vt est singulare: hoc est, vt est hic & nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futurā per cōputationem cœlestiū motuum, scit eam in vniuersali, & nō prout est hic & nūc, nisi per sensum accipiat. Administratio autē & prouidentia & motus sunt singulariū, prout sunt hic & nūc. Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut homo cognoscit diuersis viribus cognitiuis omnia rerū genera, intellectu quidem vniuersalia & immaterialia, sensu autē singularia & corporalia: ita Angelus per vnam intellectiuam virtutem vtraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quòd quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis vnitam & ad plura se extendentē, sicut in ipso homine patet, quòd sensus communis, qui est superior quàm sensus proprius, licet sit vnica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur: & quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi & dulcis. Et simile etiam est in alijs considerare. Vnde cùm Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconueniens est dicere, quòd homo quacunque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per vnam vim suam cognoscitiuam, scilicet intellectum, nō cognoscat. Vnde Aristot. pro inconuenienti habet, vt litem quam nos scimus, Deus ignoret, vt patet in * 1. de Anima, & in † 3. Metaphys. Modus autē quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quòd sicut à Deo effluunt res vt subsistāt in proprijs naturis, ita etiā vt sint in cognitione Angelica. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam vniuersalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt indiuiduationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, & quantum ad materiam & quantū ad formam. Et secundum quod causat, sic & cognoscit, quia scientia eius est causa rei, vt supra ostensum est *. Sicut igitur Deus per essentiam suam per quam omnia causat, est similitudo omniū, & per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas vniuersales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species à Deo inditas, res cognoscunt: non solum quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius vnitæ & simplicis essentiæ.

1. de Anima tex. com. 3. † li. 3. tex. 15 mo. 3.

Q. 14.

AD primum ergo dicendum, quòd philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo, & per ipsam abstractionē à materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit vniuersale. Hic autem modus intelligendi non cōuenit Angelis, vt supra dictum est †. Et ideo non est eadem ratio.

1. ar. 4 & 55. ar 2.

AD secundum dicendum, q̄ secundùm suā naturā Angeli non assimilantur rebus materialibus: sicut assimilatur aliquid alicui secundùm conuenientiam in genere vel in specie aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, vt sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium & quantum ad formam, & quantum ad materiā: inquantum in ipso præexistit vt in causa, quicquid in rebus inuenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædā deriuatæ similitudines à diuina essentia, sunt similitudines rerum: non solum quantū ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

AD tertium dicendum, quòd Angeli cognoscunt singularia per formas vniuersales, quæ tamen sunt similitudines rerum, & quantum ad principia vniuersalia, & quantum ad indiuiduationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possunt multa cognosci,

5. ar. 3 supra dictum † est.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua & certa secundùm fidē, vt patet ex testimonijs articuli, quam etiā probat D. Tho. metaphysicè, quia Angeli motores orbiū per intellectum & voluntatē mouēt illum.

Secunda conclusio. Angelus per vnicā virtutem intellectiuam cognoscit vniuersalia & singularia.

Tertia conclusio. Angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam quantum ad earum singularitatem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo tria sunt explicanda. Primum, quàm certum sit, quòd Angeli cognoscant singularia. Secundum, An cognoscant per species acceptas à singularibus. Tertium, An cognoscant singularia per species vniuersales. De primo D. Tho. refert duas opiniones in articulo, quarum prior absolutè negat Angelos cognoscere aliqua singularia mundi corporei. Quæ sententia tanquam error contra fidem reijcienda est: quia in scriptura sæpè legimus Angelos missos esse à Deo ad ministeria singularia exercenda, & cum hominibus alloquendum. Hic error solet adscribi Commentatori, qui non solum Angelo, sed etiam Deo negabat cognitionem horum singularium. Ita inquit D. Tho. in 2. dist. 3. q. 2. artic. 3. & Durandus in 1. dist. 35. q. 2. quam sententiam tanquàm hæresim manifestam reiecit D. Tho. supra q. 14. artic. 11. Auicenna etiam tractatu de fluxu entis, ca. 4. & in sua Metaphysica tract. 8. cap. 6. & 7. & tract. 9. cap. 4. videtur aliquo modo assentiri huic errori. Aic enim, quòd Angeli tantum cognoscunt singularia quæ conueniunt in ratione entis. Sed tamen de sententia Auicennæ non satis constat: quoniam huiusmodi assertum bonum sensum potest habere, scilicet quòd ratio formalis cognoscēdi omnia etiam singularia est ens. Altera sententia quæ refertur à D. Thoma, quòd Angeli cognoscunt singularia non immediatè in se, sed in suis causis, solet tribui Auicennę & alijs Philosophis, quibus videtur assentire Albertus Magnus in 2. sent. dist. 3. art. 15. vbi ait, quòd Angelo non sunt datæ species repræsentatiuæ singularium effectuum in seipsis, sed repræsentatiuæ omnium causarum naturalium, & omnis dispositionis ipsarū, ex quibus Angeli possunt cognoscere omnes naturales effectus, qui pro tempore eueniunt in vniuerso. Hæc sententia non est censenda error contra fidem, quanuis in Physica censeatur falsa. Et ratio est. Quia fides non docet necessario tenendum, quòd Angeli cognoscunt vniuersa singularia, ergo dummodo asseratur quòd cognoscunt illa singularia, quorum administrationem habent ex testimonio scripturæ & doctrinæ Ecclesiæ, non errabit aliquis in fide, si negauerit Angelos cognoscere vniuersa singularia, vel cognoscere ex proprijs viribus naturalibus, dummodo asserat, quòd lumine diuino illustratus illa cognoscit. Atque ita Diuus Thomas hanc sententiam referens, quæst. 8. de veritate, artic. 11. quanuis reprobet illam tanquàm falsam, non tamen condemnat tanquàm errorem. Vide alias opiniones circa hanc materiam apud D. Thomam, & Albertum vbi suprà. & apud Dionys. Cart. in 2. distin. 3. quæst. 4. Vide D. Thomam & Ferrar. in 1. contra gent. cap. 50. Soncin. lib. 12. Meta. quæst. 36. & quæst. 66. & Augustinum Eugubinum lib. 4. de Perenni Philosophia cap. 6. & 9. & lib. 9. cap. 3. in quibus locis ostenditur secundum mentem Aristotelis, Deum cognoscere in particulari omnia singularia quamlibet materialia & minima. Et eadē est ratio de substātijs separatis quantū ad hoc quòd habēt potestatē cognoscēdi omnia illa, quāuis nō semper actualiter omnia cognoscāt. Et ratio est. Quia vbique possunt operari, ergo possunt cognoscere omnem partem vniuersi, etiam minimam.

De secundo puncto facilè nos expediemus. Scotus enim in 2. dist. 3. quæst. vltima, & distinct. 9. q. 2. dicit duo. Alterum est, quòd Angeli ad cognoscenda singularia etiam materialia intuitiua cognitione nō egent speciebus acquisitis neque infusis, sed cognoscunt illa per eorum præsentialitatem. Consentit Scoto in hac parte Durandus quæst. 6. Gabriel quæst. 2. Alterum est, quòd ad cognoscenda singularia abstractiuè indiget Angelus speciebus, quas ipse abstrahit ab ipsis singularibus. De hac sententia Scoti satis diximus supra quæst. 55. artic. 2. Item circa prius dictum Scoti infra solet disputari quæst. 85. vbi ostenditur, quòd in omni intellectu creato ponendæ sunt species intelligibiles. Nunc autem breuiter contra Scotum dicendum est, q̄ intellectus neque intuitiue neque abstractiuè potest rem aliquam cognoscere, quæ vel per suam essentiam supplentem vicem speciei, vel per similitudinem non fit intra ipsam potentiam. Supponimus enim modo iuxta doctrinam Aristot. cognitionem fieri per hoc quod cognitum est in cognoscente, non autem per extramissionem, quod aiebant Platonici. Cum igitur singularia materialia non possint esse secundum seipsa intra intellectum Angelicum, necesse est, quòd sint secundum similitudines suas naturaliter inditas ipsi Angelo. Atque ita conclusio D. Tho. tanquàm certa supponenda est, quòd Angeli intelligunt res materiales per species non acceptas ab ipsis rebus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIrca tertium pũctum occurrit nobis Scotus vbi suprà asserens contra D. Tho. Angelum non cognoscere singularia per* species vniuersales repræsentantes immediatè naturam genericã, vel specificam, sed per species adæquate & immediate repræsentantes ipsa singularia. ¶ Pro hac sententia arguitur primò. Species vniuersalis non potest repræsentare singularia quantum ad illorum singularitatem, & quantum ad rationes accidentarias, quæ illis cõtingunt, ergo per speciem vniuersalem nõ cognoscit Angelus ipsa singularia. Huic argumento statim solemus respondere ex D. Tho. hic, & in 2. sent. d. 3. q. vlti. q̃ species Angelicæ sunt exemplatæ immediatè à diuinis ideis: ideæ autem diuinæ geminam habent perfectionem. Sunt enim formæ repræsentantes non solum naturam in communi, sed etiam indiuidua quantum ad omnem singularitatẽ illorum & conditiones. Et præterea sunt etiam effectrices rerum quantum ad hæc omnia. Hinc est q̃ species Angelicæ licet non participent virtutem effectricem à diuinis ideis, participant tamen suo modo repræsentationem ipsarum rerum, atque ita repræsentant omnia singularia, quæ diuina virtus efficit. Sed replicatur contra hanc solutionem. Sequitur, quòd species Angelica sit infinitæ perfectionis in esse repræsentatiuo. Probatur sequela. Quia est apta repræsentare infinita singularia, & infinitas illorum cõditiones, quæ accidunt indiuiduis. Confirmatur primo. Nam vbi pluralitas infert maiorem perfectionem, necesse est, vt infinitas inferat infinitam perfectionem: sed q̃ species intelligibilis repræsentet plura singularia, maior perfectio est, ergo q̃ repræsentet infinita, erit infinita perfectio. Confirmatur secundò. Si species Angeli repræsentat naturã specificam cum omnibus suis indiuiduis, sequitur quòd adæquet repræsentationem diuinæ ideæ ex parte rei repræsentatæ: sed quælibet idea diuina est infinitę perfectionis, ergo. Maior probatur. Nam diuina idea, quæ refertur ad hominem, nihil aliud repręsentat quàm naturam humanam cum omnibus suis indiuiduis posśibilibus, ergo si species Angeli ad hęc omnia se potest extendere, adæquat repræsentationem idealem, quæ est in Deo. ¶ Secundò arguitur. Si species Angeli repræsentat omnia indiuidua alicuius naturæ cum omnibus suis accidentibus, quæ possunt illis contingere pro tempore: sequitur, quòd repręsentat oppośita. Consequens videtur falsum; quia species repræsentat vt naturalis similitudo, non autẽ potest esse eadem similitudo naturalis oppositorũ. Probatur sequela. Quia eidem singulari possunt contingere contraria, quia quandoque est album, quandoque nigrum &c. Confirmatur. Vel species illa Angeli determinatè repræsentat vnum oppositum. v. g. quòd Petrus sit albus, vel se habet indifferenter ad repræsentationem oppositorũ secundum rationem aliquam communem illis. Si primum ergo non potest repræsentare alterum oppositorũ, scilicet, quòd Petrus sit niger, si detur secũdum, sequitur necessarium esse, quòd aliunde determinetur ad repræsentandum hoc oppositum in particulari: quia id quod de se est indeterminatum, nõ magis respicit vnum quàm alterum oppositum, ergo huiusmodi determinatio proueniet à rebus singularibus. Quòd si quis respondeat, quòd species Angeli determinata est ad repræsentãdum vnum oppositorum pro vno tempore, & aliud pro alio tempore. Contra. Repræsentatiuum, quod in se manet vniforme, non potest difformiter repræsentare: sed species Angeli naturaliter in se ipsa est vniformis, nisi ab ipso obiecto realiter immutetur, ergo non repræsentat difformiter pro diuersitate temporis. ¶ Tertiò. Angelus aliquando intuitiuè cognoscit singularia: sed cognitio intuitiua sumitur à re cognita quæ prout est intuitiuè cognita concurrit in ratione obiecti præsentis vt præsens est, & determinantis cognitionem ad hic & nunc, ergo species à qua procedit huiusmodi cognitio intuitiua dependet ab obiecto præsenti, atque adeò perficitur ab illo. Confirmatur. Impossibile est, quòd habeatur cognitio intuitiua per speciem quæ repræsentet indifferenter rem, quando est & quando non est, quia eiusmodi cognitio intuitiua fertur in rem cum hac determinatione prout præsens est, ergo hæc cognitio non potest fieri per speciem inditam à Deo, cuius operatio non pendet à præsentia rei. ¶ Vltimò. Sequitur ex oppośita sententia, quòd Angelus cognoscat futura contingentia, quod est proprium Deo. Probatur sequela. Species naturaliter indita secundum se repræsentat omnia singularia, non solùm præsentia, sed etiam posśibilia, sed Angelus potest cognoscere omne illud obiectum quod species repræsentat, ergo & ipsa futura contingentia.

In hac difficultate ante omnia reijciendæ sunt duæ sententiæ extremæ. Altera est Durandi in 2. sent. d. 3. quæst. 7. vbi ait, quòd obiectum primarium intellectus humani & Angelici non est natura in communi, sed potius singulare & indiuiduũ. Ex quo infertur, quòd si in intellectu Angelico collocantur aliquæ species, illæ per se primò repræsentant singulare & indiuiduum. Huius tamen sententiæ falsitas manifesta est omnibus qui sequũtur Aristotelem. De quo latius disputatur in materia de anima. ¶ Altera sententia est Aureoli apud Capreol. in secundo, quæst. 2. vbi ait, quòd nullus intellectus etiam diuinus cognoscit aliquod singulare signatum in se ipso, neque aliqua species intelligibilis repræsentat singulare signatum hic & nunc, præsertim materiale, eò quòd ipsa species intelligibilis humaniter repræsentat & in abstractione à conditionibus indiuiduis. Sed hæc sententia à Capreolo merito reputatur erronea. Quia parũ distat à sentẽtia Cõmentatoris negãtis Angelum aut Deum cognoscere aliquod singulare naturæ corporeæ. Argumenta verò Aureoli dissoluit Capreolus vbi supra, & soluuntur ex D. Tho. supra q. 14. art. 6. ad primum, & art. 11. ad primum & ad secundum, & de veritate q. 8. artic. 11. ad tertium.

His ergo sententijs omissis, inter viros graues est maxima varietas. Quidam enim aiunt, quòd Angelus per speciem immediatè repræsentantem naturam specificam cognoscit primariò ipsam naturam, & secundariò omnia eius indiuidua, & secundùm propriam rationem & singularitatem ipsorum. At vero accidentia quæ per accidens contingunt ipsis indiuiduis, non cognoscit per illam speciem, sed per proprias species intelligibiles ipsorum accidentium, facta tamen comparatione ipsorum accidentium cum indiuiduis substantiæ. v. g. Angelus per speciem humanæ naturæ cognoscit immediatè ipsam naturam humanam, Petrum vero mediatè: at verò quod Petrus sedeat vel ambulet cognoscit per proprias species istorum accidentium comparando hęc accidentia cum ipso Petro. Hanc sententiã tenet Bonauẽtura vbi supra in secunda parte

parte distinctionis quæst. 2. Sed hæc sententia videtur falsa. Et probatur. Nam si Angelus per speciem humanæ naturæ, quæ repræsentat Paulum absolutè non cognoscit, quòd ambulet. v. g. nullo pacto poterit Angelus ad ipsum Petrum comparare speciem sessionis potiùs quàm ambulationis, sed casu continget, quòd comparet ad Petrum illud accidens, quod aliàs cognoscit per aliam speciem. Confirmatur & explicatur. Species quæ repræsentat sessionem, vel aliud accidens commune, non repræsentat realem coniunctionem, quam illud accidens habet modo cum Petro, ergo per illam speciem per se primo non repręsentatur illud accidens absolutè, neque poterit Angelus per illam cognoscere Petrum sedere. Item eiusmodi comparatio specierum intelligibilium videtur ponere in Angelo quendam discursum & compośitionẽ, quæ res aliena est ab Angelica natura, vt videbimus quæstione sequenti. Denique hæc sententia non satis explicat, quo pacto Angelus per speciem vniuersalem posśit cognoscere singularia & actuales ipsorum existentias, quæ contingenter se habent ad ipsa singularia: contingit enim Petrum existere.

Maioris in eadem distinctione quæst. 2. dicit, Angelum cognoscere singularia per species singulares, hoc est, adæquatè repræsentantes ipsa singularia, quas accepit infusas à Deo in sui creatione. Et in hoc differt ab Scoto, qui species singulares ponit in Angelo acquisitas à rebus. Et si quis obijciat contra Maiorem, q̃ Angelo essent infusæ infinitæ species, respondet in fine quæstionis, quòd Angelo non sunt infusæ species omnium singularium, sed illorum tantũ, quorum cognitio pertinebat ad vniuscuiusque Angeli statum, atque ita si Angelus vellet cognoscere plura singularia, indigebat nouis speciebus, quas ipse poterat colligere à rebus. Hæc sententia, qua parte dicit, Angelum posse acquirere species à rebus, cum Scoto conuenit, & satis impugnata est supra q. 55. art. 2. qua verò parte dicit, Angelo infusas esse species quorundam singularium & non omniũ, videtur esse voluntaria & irrationabilis. Quoniam ad statũ cuiuslibet Angeli pertinet eo ipso quòd est naturæ intellectualis, quòd posśit cognoscere omnia, quæ sunt in ordine vniuersi, & eo modo quo existunt. Prætereà iste Doctor non explicat, quomodo species infusa repræsentans Petrum per se primò posśit repræsentare ipsi Angelo accidẽtia communia. ¶ Alij Theologi secuti D. Tho. hic & quodlib. 7. art. 3. ad primum, & quæst. 8. de veritate art. 11. ad 9. aiunt, quòd Angelus per speciem vniuersalem, quæ immediatè repræsentat naturam communem. v. g. humanam, cognoscit omnia singularia illius naturæ & omnia accidentia & omnes modos particulares, qui accidunt singularibus pro tempore diuerso. Ita docet Marsil. in 2. sent. q. 2. Ægidius Rom. in tractatu de cognitione Angelorum quæst. 9. Et Thomas de Argent. in 2. d. 3. & omnes discipuli D. Tho. Cæterum huius sententiæ tot sunt explicationes, quot capita. Nam quidam aiunt q̃ species vniuersalis Angeli formaliter loquẽdo tantum repræsentat naturam specificam. v. g. humanã, sed tamẽ per illam speciẽ cognoscit Angelus omnia singularia humanæ naturæ, quatenus pro sua voluntate cõparat illam speciem ad singularia, quæ vult cognoscere. Sed iste modus dicendi nullam habet vera similitudinem. Primò, quia eiusmodi cõparatio iam prę̃supponit ipsorum singularium cognitionẽ ad quæ fit cõparatio, vel saltem q̃ intellectus Angeli excitetur ab ipso singulari ad huiusmodi comparationem faciendam, sicut noster intellectus excitatur mediante phantasmate ad cognitionem singularis. Deinde si species secundum se non repræsentat singulare, non poterit Angelus pro sua voluntate per talem comparationem pro sua voluntate per talem comparationem dare illi vim repræsentandi singulare.

Alij vero dicũt, q̃ species vniuersalis secundùm se nõ repræsentat singularia, nec conditiones contingentes illis, sed nihilominus Angelus per illam speciem potest cognoscere omnia singularia, & illorũ cõditiones propter efficaciã & virtutem luminis intellectus Angelici. Ita docet Ægidius vbi supra. Sed iste modus cõfutatur sicut præcedens. Nam lumẽ quantũlibet excellens non potest conferre speciei virtutẽ repræsentatiuã alicuius obiecti, cuius ipsa nõ sit naturaliter repręsentatiua. Imo vero ecõtrario, lumen ipsum determinatur ab ipsis speciebus quantum ad actualem cognitionẽ alicuius obiecti. Et enim illa tantũ obiecta illustrat lumẽ ipsum, quæ repræsentantur per species quibus vtitur intellectus.

Alij autem dicunt, quòd species vniuersalis per se primò repræsentat naturam specificam, deinde omnia indiuidua quatenus pertinent ad ipsam naturã. Repręsentat etiam omnia accidentia, quæ indiuiduis possunt accidere, quatenus continentur in potentia actiua vel passiua ipsorum indiuiduorum. v. g. species intelligibilis quæ repræsentat Petrum secundario post naturam humanã, repræsentat etiam omnia accidentia, quę possunt accidere Petro; non alia ratione nisi quia cõtinentur in potẽtia in ipso Petro, & quia species intelligibilis Angelica est principiũ comprehendendi rem à prima potentia vsque ad vltimũ actum illius. Sed etiã iste modus patitur calumniam, nam accidentia quæ possunt contingere Petro, nõ habent determinationẽ & actualitatem in ipso Petro, sed tantum potentialitatem & contingentiam, ergo propter huiusmodi contingentiam species intelligibilis non poterit secundum se determinari ad repræsentandum huiusmodi accidentia, sed opus erit, vt ab extrinseco determinetur, scilicet ab ipsis singularibus existentibus.

Alij vero asserũt, quòd si species intelligibilis repræsentaret per modum formalis similitudinis, non posset esse repræsentatiua indiuiduorum & accidentium repræsentatione distincta. At vero quia existimãt, quòd species intelligibilis tantum concurrit vt principium effectiuum ad cognitionem, dicunt non esse inconueniens, quòd posśit vnica species repræsentare omnia hæc prædicta. v. g. sicut lux solis virtus est effectiua plurium effectuum. Ita dicebat Magister Cano.

Sed tamen explicatio quæ magis videtur esse conformis menti D. Tho. & quæ nobis magis placet, ea est, vt dicamus cũ D. Tho. vbi supra, quod vna species Angelica siue repræsentet per modum formalis similitudinis, siue per modum virtutis effectiuę, siue vtroque modo, eadẽ est immediatè repræsentatiua naturæ communis, mediatè vero omniũ indiuiduorũ cũ omnibus singularibus accidentibus, quæ ipsis cõtingunt. Et hoc habet ex eo, q̃ est participatio diuinæ ideæ, quæ non solum repræsentat naturam quoad communia principia, sed quantum ad omnia indiuiduantia, & quantum ad omnia accidentia quę sunt in rebus quomodolibet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Hæc explicatio adhuc habet duplicem sensum. Prior est, quòd vnica species Angeli, quæ immediatè repræsentat naturam specificam, sit etiã repræsentatiua mediatè omniũ indiuiduorum possibilium illius naturæ, & omnium accidentium possibilium, quæ possunt cõtingere naturaliter indiuiduis. Alter sensus est, q illa species sit tantum repræsentatiua indiuiduorũ, in quibus ipsa natura de facto habebit esse pro aliqua differentia temporis, & similiter ea repræsentabit tantum, quæ realiter in aliqua differẽtia temporis accident ipsis indiuiduis. Vterq; sensus probabilis est. Sed posterior magis placet illis, qui opinantur species intelligibiles Angelorum non esse proprias passiones dimanãtes ab illorum essentijs: sed omnino ad placitum Dei inditas tot & tales sicut expediebat ad cognitionem vniuersi & omnium, quæ in vniuerso accidunt: imo vero existimant, q ex eadem voluntate Dei est factũ, vt hæc species Angeli intelligibilis determinetur ad repræsentandum quædam singularia & non omnia, & hoc per virtutem quã Deus imprimit illi speciei, vt repræsentet singularia tot, & non plura. Et ratio illorum est, Quia videtur illis superflua & otiosa virtus repræsentatiua illorũ singulariũ, quę virtus nunquã reducetur in actum cognitionis illorum. Et præterea, quia non plus concedendum est speciei Angeli, quam id quod pertinet ad naturalem Angeli cognitionẽ, ad quam certè non spectat cognitio singularium possibilium, quæ nunquam erunt, sed illorum tantum quæ habebunt realem ordinem in vniuerso. ¶ Sed nihilominus prior modus dicẽdi magis nobis placet, præsertim si sequamur sentẽtiam Capreoli, scilicet quòd species intelligibilis Angelica data est Angelo ab autore naturæ tanquã propria passio sibi debita naturaliter: ficenim consequẽter loquendo dicendum est, quòd species intelligibilis Angeli naturaliter est determinata ad repræsentandum naturam & omnia indiuidua, in quibus potest existere, sed actu non repræsentabit nisi ea, in quibus realiter extiterit in aliqua differentia temporis. Respectu vero possibilium quæ nunquam erunt, habet quidem virtutem repræsentatiuam, sed nunquam actu repræsentabit nisi tantum illa, quæ extiterint aliquãdo. Nec propterea otiosa est virtus illa repræsentatiua quæ immediatè se exercet in cognitione quidditatis comprehensiua, & cõsequenter omnium indiuiduorũ, quæ realiter terminãt ipsam quidditatẽ. Imò vero etiam si species intelligibilis Angelica non faisset propria passio, haberet nihilominus prædictam virtutem repræsentatiuam omnium indiuiduorum possibilium naturaliter in illa natura, ex eo q illa species intelligibilis naturaliter est principium comprehensiuæ cognitionis, vnde per accidens est ad virtutem repræsentatiuam illius speciei respectu indiuiduorum, quòd natura repræsentata terminetur per illa indiuidua vel per alia.

A fectio commensuratur perfectioni naturæ repræsentatæ. Alij vero dicunt, quòd repræsentatio singularium non pertinet ad perfectionem intellectus speculatiui, bene tamen ad perfectionem intellectus practici, atque ita ex hac ratione species intelligibilis nõ erit perfectio inquantum speculatiua est, ex eo q repræsentet plura singularia. Ita docet Capreolus vbi supra ad argumentum Scoti contra octauam conclusionem. Istę solutiones non satisfaciunt nobis. Et ratio est. Quia sicut species Angelica est perfectior humana, & ideo habet virtutem repræsentandi, non solum quidditatem ipsam distinctè, sed etiam singularia existentia illius quidditatis, quod quidem speciei nostræ nõ conuenit, sic etiã B quantò species Angelica fuerit vniuersalior & perfectior, habebit virtutem repræsentatiuam pluriũ singularium. Quòd igitur species Angelica repræsentet singularia & plura singularia, arguit perfectionem in illa siue sit species, quæ pertineat ad intellectum speculatiuum siue practicum. Dicendum ergo ad replicam, q si sequamur sententiam D.Tho. in secundo sensu à nobis explicatam, argumentum nullã habet difficultatẽ, quia species Angelica non habet virtutem repræsentandi infinita singularia possibilia. At vero si sequamur priorem sensum quem elegimus, dicendum est, q speciem intelligibilem esse repræsentatiuam infinitorum singu C larium, quæ continentur in potentia vnius naturę finitæ comprehensiuè cognitæ, non arguit infinitatem in specie intelligibili nisi secundum quid. Sicut Angelus comprehendens aliquod cõtinuum habet speciem repræsentatiuam omnium partium possibilium diuidi, & tamen nõ propterea illa species est infinitæ perfectionis & virtutis, quia omnes istæ partes continentur in vnico continuo finito actualiter. Hæc doctrina colligitur ex D.Tho. q. 20. de veritate artic. 4. ad primum, vbi dissoluit simile argumentum, quod procedebat de cognitione animæ Christi, quæ videbatur esse infinita, propterea quod cognoscit omnia quę cognoscit Deus scientia visionis etiam singularia, & omnes cogitationes volubiles damnatorum, quæ non sunt finitæ. Iste locus videatur. Per hoc patet ad primam confirmationem eiusdem replicæ. Ad secundam confirmationem dicitur, quòd species Angeli adæquat repræsentationẽ diuinæ ideæ secundùm quid, scilicet ex parte singularium repræsentatorum, non autem simpliciter, quoniã idea excedit ininfinitum speciem Angelicam in esse repræsentatiuo quantum ad rationem repræsentandi & quantum ad rationem exemplaris effectiui. Vide D.Tho. vbi supra ad nonum argumentum. ¶ Ad secundum argumentum concedo sequelam: si consequens intelligatur pro diuersis temporibus ex parte rerũ repræsentatarum. Atque ita species Angeli repræsentat Petrum sedentem pro tempore quo sedet, & ambulantem pro tempore quo ambulat. Sed nihilominus, simul est repræsentatiua oppositorum, quanuis non simul repræsentet illa ex parte rei repræsentatæ, quia hoc implicat contradictionem. Et quanuis hoc melius intelligatur si species intelligibilis esset tantum principium effectiuum cognitionis, tamen bene etiam intelligitur etiam si sit similitudo formalis, propterea quòd illa species est altioris ordinis & participatio quædam diuinæ ideæ. Ad confirmationem respondetur, quòd species determinata est ex seipsa vt sit repræsentatiua vtriusq; oppositorum: repræsentabit autem vtrumque pro suo

D

E

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum sufficienter ibidem respõdetur. Ad replicam vero & ad primam cõfirmationem quidam aiunt, quòd nulla est perfectio speciei intelligibilis siue Angelicæ siue humanæ, quòd repræsentet singularia. Sicut non pertinet ad perfectionẽ intellectus, quòd cognoscat singularia, sed tantum quidditates ipsarum rerum. Atque ita respondent, quòd licet Angeli species repræsentaret infinita singularia, nõ ideo esset infinitæ perfectionis in esse repræsentatiuo, quoniam tota per-

pro suo tempore sicut extiterint: nec hoc mirum est quoniam in humano intellectu inuenitur, quòd vnus conceptus simul repræsentat duo contraria inadęquatè, sicut. v. g. hæc propositio, album non est nigrum, quæ immediatè est simplex qualitas, simul repræsentet album & simul nigrum inadæquatè tamen. Ad replicam respondetur, quòd repræsentatiuum quod se habet eodem modo necesse est quòd semper vniformiter repræsentet quantum est ex parte ipsius repræsentatiui, non autem ex parte rei repræsentatæ, imo poterit difformiter repræsentare si difformitas transferatur ad ipsam rem repræsentatam. Est tamen obiectio. Si Angelus per speciem intelligibilem naturæ substantialis potest cognoscere omnia accidentia quæ contingere possunt ipsi substantiæ, sequitur, quòd non sunt ponendæ in Angelo species intelligibiles, quæ perse primo repræsentent accidentia vt albedinem & nigredinem, cõsequens est falsum. Sequela probatur. Quoniam illæ species essent superfluæ. Minor probatur, quoniam D.Thom. supra. q. 1. art. 35. ad. 4. inquit, in Deo reperiti particulares ideas horum accidentiũ, sed species Angelicæ sunt quædam participationes diuinę ideæ, ergo non debent esse simpliciores in esse repræsentatiuo, vt repræsentet vnica species accidens & substantiam simul. Respondetur, negatur sequela. Et ad probationem negatur antecedens. Quoniam per species intelligibiles substantiarum cognoscit Angelus accidens non perse primo vt habet suam quidditatem, sed quatenus est modus & affectio substantiæ, & propterea indiget specie intelligibili perse primo repręsentante naturam coloris aut qualitatis. Et notandum est, quòd quemadmodum si daretur species adæquatè repræsentans Petrum non posset Angelus per illam cognoscere naturam humanam absolutè, sed prout determinata esset ad Petrum. Ita per speciem substantiæ nõ potest cognosci quidditas albedinis absolutè & in abstractione, sed prout est hęc affectio & hic modus substantiæ actualiter. Vnde Angelus vt possit cognoscere quidditatem albedinis secundum se, opus habet specie propria accidentis. ¶ Ad tertium respondetur quòd notia intuitiua non requirit speciem desumptam ab ipsa re cognita, sed satisfuerit, quòd speciei repræsentatio terminetur ad repræsentantem, & ita contingit in Angelo. Ad confirmationem primò negatur maior. Nam per eandem speciem per quam abstractiuè Petrũ cognoscimus, cognoscimus illum postea intuitiuè. Secundò dicitur à quibusdam, secundum sententiã probabilem quæ docet notitiam intuitiuam & abstractiuam non differre essentialiter, sed accidentaliter: eadem enim numero notitia ab eadem specie procedens, nunc est intuitiua, nunc vero abstractiua absente obiecto. Quapropter ad rationem notitiæ intuitiuæ tantum requiritur, quòd terminetur ad obiectum præsens per quamcunque speciem procedat. Tertiò respondetur cum Caietano hic, distinguendo maiorem. Si species æquè repræsentat rem existentem, vel non existentem propter abstractionem speciei, sicut contingit in speciebus nostri intellectus, transeat maior. Si vero sit propter vniuersalitatem & excellentiam speciei, quæ potest repræsentare obiectum cum omni modo, sub quo reperitur, v. g. si fuerit album, sub albedine, si fuerit nigrum, sub nigredine, si fuerit existens sub existentia, tunc negatur maior. Quod ita contingit in speciebus

A Angelicis. ¶ Ad vltimum argumentum patebit solutio in dubio sequenti.

DVbitatur secundò. Vtrùm duratio temporis computetur inter repræsentata singularia per speciem intelligibilem Angelici intellectus?

Ad hoc dubium sunt duæ sententiæ. Prima est Caiet. hîc, qui vt respondeat dubitationi notat, quòd quatuor reperiuntur in qualibet re, quæ possunt ab intellectu cognosci. Primum est quidditas. Secundum singularitas. Tertium existentia seu coniunctio quidditatis singularis cum existentia & cum quocunque esse accidentali. Quartum duratio existentiæ. v. g. in Petro co B gnoscit intellectus naturam humanam in qua conuenit cum Paulo. Secundò singularitatem seu individuationem, quæ constituit eum in esse Petri. Tertiò existentiam Petri, & coniunctionem contingentem omnium accidentium cum Petro existẽte. v. g. quòd existat albus, vel sedens &c. Quartò denique quòd actu existat in rerum natura cum omnibus suis accidentibus per aliquam durationem, vel per diem, vel per mensem. Sed vt distinguamus adinuicem duo postrema membra, nota cum Caiet. quòd dupliciter potest considerari existentia Petri. Primò absolutè, vt est quædã entitas & actus quidam determinatiuus essentiæ Petri per quem potest constitui extra nihil. Secundo potest C considerari prout actu exercet officium existentię constituendo Petrum sub actuali esse in rerum natura, secundum quàm rationem illum constituit sub mensura durationis & temporis: & ita appellat Caiet. durationẽ coniunctionis contingentis rei singularis cum esse existentiæ & cum quocunque alio esse accidentali. Itaque Caiet. in tertio membro suæ distinctionis accipit existentiam primo modo: in quarto verò membro posteriori modo. ¶ Quo suppositio respondet Caietan. quòd quidditas rei & singularitas & existentia priori modo accepta pertinent ad speciẽ intelligibilem Angeli sicut D res repræsentata per illam: at vero contingens duratio rei pertinet quidem ad speciem Angeli tanquam necessaria conditio vt repræsentet species ipsas, non autẽ tanquam res repræsentata. Itaque nihil eorum quatuor quæ distinximus actualiter potest repræsentari per speciem Angeli, nisi fuerit sub actuali duratione existentiæ, at vero ipsa duratio contingens non repræsentatur per speciem, sicut species visibilis, quæ est in oculo, non potest repræsentare colorem nisi actu existentem & præsentem potentiæ visiuæ. Et tamen ipsam existentiam coloris & præsentiam non repræsentat visui, visus enim solum colorem cognoscit tanquam obiectum. E Probat Caiet. quia si species Angeli repræsentat durationem rei tanquam obiectum repræsentatum, sequitur, quòd repræsentet futura contingentia, vt sic, ipsi Angelo. Probatur sequela. Quia si species Angelica secundùm se repræsentat. v. g. lectionem meam crastinam, quatenus erimus sub tali duratione crastina, ergo est similitudo naturalis durationis futuræ crastinæ lectionis. Rursus, ergo repræsentat iam nũc ipsi Angelo futuram durationem vt actualem mensuram lectionis futuræ; atque adeo cognoscet Angelus futurum contingens. Hanc sententiam Caiet. sequuntur multi viri docti. ¶ Altera sententia est Ferrar. lib. 2. contra gent. cap. 100. qui docet durationem rei contingentem pertinere etiam ad speciem Angeli tanquam rem repræsentatam. Et probat bonis argumentis primò. Omnis

Universidad de Deusto
Biblioteca

entitas & omnis modus entis potest cognosci ab Angelo vt res cognita, quia cadit sub obiecto intellectus Angelici, quod est ens inquantum ens: sed contingens rei duratio est entitas, vel modus entis, ergo potest repræsentari per speciem Angelicam vt res repræsentata. Probatur consequentia. Quia id quod habet rationem obiecti cogniti, habet rationē rei repræsentatæ per speciem intelligibilem, quæ debet esse similitudo obiecti cogniti. ¶ Secundò arguitur. Angelus cognoscit modo Petrum existere hic & nunc, & habere talē rationem durationis: oppositum enim esset ridiculum asserere, ergo hæc omnia repræsentantur Angelo per aliquam speciem intelligibilem, quæ repræsentet Petrum cum omnibus suis modis, ac proinde illa species antequam repræsentaret, erat repræsentatiua omnium istorum: non enim accipit ab ipsis rebus vim repræsentandi.

Prima conclusio sit. Species Angeli repræsentat durationem rei contingentem tanquam aliquid repræsentatum ex parte obiecti, sicut repræsentat quemcunque alium modum accidentarium & contingētem ipsi rei. Hæc conclusio sufficienter probatur argumentis pro sententia Ferrariensis.

Secunda conclusio. Duratio rei contingens est necessaria conditio ad repræsentationem speciei Angelicæ, ita omnino, quòd nihil potest repræsentare nisi illud sit sub actuali duratione existentiæ, vel in seipso, vel in suis causis totaliter determinatis. Etenim pro nūc pro eodem reputamus rem esse actualiter in seipsa, vel quòd sit in suarum causarum actuali determinatione. Pro explicatione harum conclusionum nota primò, q̄ diuina idea aliter dicitur repræsentare ea quæ non habent aliquam durationem existentię secundùm aliquā differētiam præteriti, vel præsentis aut futuri. Illa enim non repræsentat in seipsis, sed prout sunt in ipsa diuina idea tanquam in causa & exemplari potenti efficere res illas. Sed aduerte, quòd non intelligimus repræsentationem diuinæ ideæ non terminari ad res ipsas tanquam ad obiectū quod cognoscitur, sed dicitur, quòd terminatur ad res non prout sunt in seipsis extra diuinam ideam, sed prout sunt factibiles, & possunt imitari diuinam ideam. Hoc enim est repræsentari prout sunt in idea tanquam in causa. Cæterùm illa quæ aliquando habent esse in aliqua differentia durationis præteriti, præsentis, aut futuri repræsentat Diuina idea quatenus aliquo modo actu participant similitudinem diuinæ ideæ, & extra illā constituta actu imitantur. Et huiusmodi obiecta pertinent ad scientiam Dei, quæ dicitur visionis, alia vero obiecta dicuntur pertinere ad sciētiam simplicis intelligentiæ. Nota secundò, quod licet idea diuina siue vno modo siue altero repræsentet, semper sit causa effectiua & exemplaris, tamen quatenus repræsentat posteriori modo, id est, res in seipsis, si in rigore loquamur, repræsentat eas non per modum causæ, sed per modum excedentis & inadæquatæ similitudinis. Et ratio est. Quia repræsentare per modum causæ, non est repræsentare rem in seipsa, sed potius vt habet esse in potestate causæ. Et quidem quanuis diuina idea propter sui excellentiam non sit propriè loquendo similis vel similitudo rei creatæ, tamen cum res ipsa creata fit & est similis ideæ quadam imperfecta similitudine & imitatione, tunc rectè dicitur, quòd idea repræsentat rem illam per modum similitudinis excellentis & inadæquatæ. Nota tertiò, quòd sicut Diuina idea non communicat speciei Angelicæ q̄ sit causa exemplaris & effectiua rerum, ita neque illa communicat quòd repræsentet per modum causæ. Sed sicut communicat illi, quòd sit quædam similitudo excellens rerum intelligibilium, ita communicat, quòd repręsentet res per modum similitudinis, tanquam similitudo excellens suum simile. Ex dictis sequitur primò, quòd sicut est necessaria conditio ad hoc quòd res aliqua repræsentetur per diuinam ideam modo illo posteriori, id est, per modum similitudinis excellentis, quòd res illa existat in æternitate, quæ est propria mensura diuinæ cognitionis: ita vt species Angeli res repræsentet, necessaria conditio est, vt res illa coexistat in se, vel in sua causa determinata ipsi mensuræ Angelicæ cognitionis: propterea quòd species Angeli repręsentat per modum similitudinis, res autem quæ non existunt neque in se neque in suis causis determinatis, non habent realiter aliquam similitudinem determinatam ad speciem Angeli. Ex his quę dicta sunt facilè intelligitur D. Th. in art. 3. sequenti ad. 3. vbi ait, futura contingentia quādo non existunt in seipsis non cognosci ab Angelo: cognoscuntur autem cum primum existunt in rerum natura. Nam tunc assimilantur Angelicis speciebus. Vbi aduerte, quòd non dixit, quòd species Angelica de nouo acquirit similitudinem, sed quòd ipsum contingens de nouo assimilatur speciei. Etenim species secundùm se similis est rei contingenti: quo circa per actualem existentiam rei nullā subit mutationem ipsa species quantum ad suum esse absolutum, sed tota mutatio se tenet ex parte rei contingentis. Diximus, quantum ad esse absolutum, nam quod species intelligibilis de nouo acquirat aliquam relationem realem, vel rationis, impertinens est ad rationem repræsentandi actualiter: quia relatio non est principium repræsentationis speciei intelligibilis, sicut bene aduertit Capreo. vbi supra ad 10. Scoti cont. 8. conclus. Sequitur secundò, quòd verissimè dicunt quidam graues Theologi, quorum doctrina colligitur ex D. Tho. q. præced. art. 2. ad. 4. quòd ad naturalem Angeli cognitionem tantum illa pertinent, quæ sunt intra ordinem Vniuersi, vel in seipsis vel in suis causis determinatis & naturalibus. Hinc etiam patet explicatio secundę nostræ conclusionis.

Ad illa verò quæ obijcit Caieta. quatenus aduersantur primæ conclusioni respondetur, quòd illud simile de obiecto visus non probat intentum. Ratio est. Quia existentia coloris non continetur sub ratione coloris qui est proprium & formale obiectum visus, existentia autem continetur sub ratione entis, & similiter duratio existentiæ, ac proinde sunt res cognitæ ab intellectu, cuius obiectum est ens. Ad rationem vero Caietani respondetur, quòd species Angelica est repræsentatiua lectionis crastinæ, & est naturalis eius similitudo in actu primo, non autem in actu secundo, nisi quando actualiter habuerit durationem existentiæ, quia tunc ipsa lectio assimilatur speciei Angelicæ. Affert Caieta. exemplum, quod nobis videtur satis idoneum ad intelligentiam huius difficultatis. Si per miraculum poneret Deus (inquit) in mea potentia visiua speciem albedinis non existentis modo, tunc illa species secundùm se repræsentatiua est illius albedinis tanquam formalis similitudo illius, non tamen repræsentaret in actu secundo, nisi quando ipsa albedo existeret præsens potentię visiuæ.

visiuæ. Sic etiam in proposito considerare oportet, quod licet species Angelica sit secundùm se repræsentatiua cuiuslibet rei singularis & existentiæ & durationis illius, tamen nunquam actualiter repræsentabit nisi quando res illa actualiter extiterit in sua mensura propriæ durationis.

SED vt magis explicetur hæc doctrina, arguitur contra positas conclusiones. Primò. Si species Angeli est naturalis similitudo lectionis crastinæ & durationis illius contingentiæ, sequitur, quòd Angelus dum intuetur & comprehēdit omnia quæ sunt in proprio intellectu, cognoscit quòd illa species est naturalis similitudo crastinæ lectionis & durationis illius, & ex consequenti, quòd modo iudicat euidenter futuram esse lectionem crastinam. Nec valet respondere, quòd illa lectio crastina singularis non est primarium obiectum, sed secundarium, quia idem argumentum fiet de aliqua quidditate specifica, quæ modo non est in rerū natura. ¶ Secundo. Quidditas cuiuslibet rei etiam singularis abstrahit ab actuali existētia & duratione, quoniam de solius Dei quidditate est esse, ergo species Angelica repræsentat quidditatem cuiuscunque rei etiam si non existat. Probatur consequentia. Quia ex propria ratione obiecti non est illa existentia, & repræsentatio speciei ab obiecto pensanda est. ¶ Tertiò. Angelus non solum potest cognoscere rem singularem cognitione intuitiua, sed abstractiua etiam. At vero ad cognitionē abstractiuam non requiritur, quòd obiectum existat, ergo non est simpliciter necessaria conditio ex parte obiecti quòd existat, ad hoc quòd species Angelica actualiter repræsentet, sed solum erit necessaria ad cognitionem intuitiuam. ¶ Quartò arguitur & confirmatur. Angelus modo cognoscit præterita post quā iam non sunt, ergo poterit cognoscere futura. Antecedens patet. Quia memoria præteritorum pertinet ad naturalem perfectionem cuiuslibet intellectus. Consequentia probatur. Quia præterita non sunt actualiter, sicut neque futura, ergo eadem est ratio vtrobique.

Propter hæc argumenta non desunt Theologi, qui dicant Angelum cognoscere futura contingentia non quidem quantum ad illorum actualem existentiam futuram, sed quantum ad illorum quidditates, & quantū ad principia indiuiduantia & propria accidentia singularia. Atque ita Angelus modo potest cognoscere Antichristum futurum, non solum quantum ad quidditatem, sed etiam quantum ad singularitatem illius indiuidui & eius proprietates. Fundamentum huius sentētiæ est, quoniam arbitrantur cum Caiet. quòd species Angelica est repræsentatiua quidditatis specificæ & indiuidualis Antichristi, vnde inferunt, quòd est naturalis similitudo eius, ac propterea iam nunc illam repræsentat in actu secundo intellectui Angelico: quoniam existentia actualis sub duratione futura, non se habet vt res repræsentata per speciem Angelicam, sed tantum est conditio requisita ad cognitionem intuitiuam. Hęc sententia posset probabiliter sustineri, si intelligeretur de potentia Dei absoluta, scilicet quòd posset Deus infundere speciem intelligibilem Angelo, quæ haberet illum modum repræsentandi. Cæterum si loquamur de facto, improbabilis est opinio. Et primò, hæc opinio fatetur cum Caietano, quòd actualis existentia est conditio necessaria ad repræsentationem speciei Angelicę, cum qua doctrina non stat in veritate, quòd repræsentet de facto quidditatem futuri contingentis prius quā existat. Secundò, quia ad naturalem Angeli cognitionem tantum illa pertinent, quæ sunt intra ordinē Vniuersi in se vel in suis causis: sed futura contingētia quandiu non existunt in sēmetipsis non pertinent ad ordinem Vniuersi, ergo non cognoscuntur. Tertiò, sequitur ex ista sententia, quòd Angelus per speciem intelligibilem hominis cognoscat omnia indiuidua possibilia, in quibus est multiplicabilis humana natura, consequens videtur falsum, quoniam eiusmodi cognitio ad solum diuinum intellectum potest pertinere, ergo. Itē etiam, quoniam possibilia, quæ non sunt futura, nullū possunt habere ordinem respectu Vniuersi, ac proinde non pertinent ad intellectum Angeli. Sequela probatur; Supposito quòd species Angelica sit repræsentatiua quantum est ex se omnium indiuiduorum possibilium. Et præterea probatur. Quoniam species Angeli propterea repræsentat modo Antichristum, secūdum illam opinionem, quia est similitudo ipsius: sed etiam est naturalis similitudo omnium indiuiduorum possibilium, ergo quodlibet indiuiduum poterit repræsentare. Quod si dicas, speciem Angeli peculiari ratione esse determinatam & accommodatam ad repræsentandum illa indiuidua quæ sunt futura in aliqua differentia temporis. Contra. Quia vix explicari potest ista accommodatio particularis, supposito quòd species secundùm se est naturalis similitudo omniū indiuiduorū possibilium, nam tota accommodatio istius speciei cōsistit in hoc, quòd sit naturalis similitudo eius quod repræsentat. Et confirmatur. Nam sequitur, quòd Angelus saltem à posteriori cognoscat euidenter futura contingentia quantum ad illorum durationem futuram, quod non est admittendum. Probatur sequela. Nam hoc ipso quòd Angelo repræsentantur per speciem intelligibilem quædam indiuidua, quæ actualiter nō sunt in rerum natura, cognoscet Angelus euidenter, quòd sua species particulari ratione est accommodata ad repræsentanda illa singularia, quæ futura sunt, & inde potest colligere euidenter à posteriori, quod illa indiuidua repræsentata re vera futura sunt, siquidem species intelligibilis, quam ipse habet, accommodata est præcisè ad illa singularia repræsentanda. Confirmatur secundò, quòd species habeat eiusmodi accommodationem particularem ad repræsentandum quædam indiuidua quæ modo non sunt, pertinet ad naturalem ordinē & ad perfectionem naturalem intellectus Angelici, ergo eiusmodi accommodatio ab Angelo naturaliter cognoscitur. Hac igitur sententia refutata ad argumenta respondetur.

AD primum dicitur, quòd Angelus cognoscit quidem speciem intelligibilem in proprio intellectu existentem, quatenus est accidens quoddā & qualitas, & cognoscit etiam illam esse qualitatem repræsentatiuam alicuius obiecti. Cæterum non cognoscit distinctè cuius obiecti est repræsentatiua, nisi tantū illius quod est actu, vel in se vel in suis causis determinatum. Ratio est. Quia res, quæ sunt respectiuæ ex natura sua, non possunt comprehendi, imo neque quidditatiuè cognosci, nisi cum cognitione termini quem respiciunt: & idcirco quòd Angelus non perfectè comprehendat totam repræsentationem speciei intelligibilis non est imperfectio in Angelo, quia non debetur illi maior perfectio. Et præterea, quòd non comprehendat spe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dat ſpeciē, non prouenit ex eo quòd terminus quem A
reſpicit ſpecies ſecundum ſe ſit incognoſcibilis ab intellectu creato, ſed quia non eſt actu in rerum natura in ſe vel in ſua cauſa. Exemplum eſt in his quæ dicuntur ſuprà quæſt. 12. artic. 8. quòd quilibet beatus videt quidditatiuè omnes perfectiones, quæ ſunt formaliter in Deo, non tamen videt omnes perfectiones, quæ eminenter ſunt in Deo, imò hoc eſt impoſsibile, ſicut eſt impoſsibile comprehendere Deum: quin potius poſsibile eſt, quòd aliquis videns Deum apertè, nihil videat eorum quæ eminenter ſunt in Deo tātùm. Et ratio eſt. Quia ea quæ ſunt formaliter in Deo, vt diſtinctè cognoſcantur, non requirunt cognitionem termini ex- B
trinſeci in particulari: ea verò quæ ſunt in Deo eminenter, requirunt diſtinctam cognitionem & quidditatiuā creabilium in particulari, quæ quidem ſunt extrinſecæ ad ipſam diuinam eſſentiam. Ita proportionabiliter dicendum eſt in cognitione Angeli reſpectu ſpecici intelligibilis, nimirum, quod cognoſcens euidenter ſpeciem illam, cognoſcit etiam ea quæ actualiter aſsimilantur illi ſpeciei in ratione formæ intelligibilis, nō autem cognoſcet ea, quæ poſsibiliter aſsimilari poſſunt illi ſpeciei, atque ita quantum ad hoc non comprehendit Angelus ſuam ſpeciem intelligibilem. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, quòd probat vt plurimum quòd per diuinā C
potentiam poteſt dari ſpecies intelligibilis, quæ repræſentet quidditatem ſolam futuri cōtingentis, prius quā exiſtat. At verò de facto negandum eſt talem ſpeciem inditam fuiſſe Angelo, propterea quod Angeli cognitio determinata eſt de facto ad ea quæ pertinent ad ordinem Vniuerſi, quidditas autem antequam exiſtat in rerum natura in ſe vel in ſuis cauſis determinatis, non pertinet ad ordinem Vniuerſi. Hanc ſolutionem aduerte pro his quæ dicenda ſunt dubio ſequenti. ¶ Ad tertium reſpondetur, quòd cognitio abſtractiua ſecundū naturæ ordinem ſupponit intuitiuam, quam Angelus D
nequit habere illius rei quæ nullo modo exiſtit in ſe, vel in ſuis cauſis determinatis. Sed aduertendum eſt cū Caiet. hic, quòd in obiecto intellectus conſideratur duplex ratio, ſcilicet motiua & terminatiua, idea quidem diuina dum Angelo ſpeciem imprimit ſupplet vicem rei non exiſtentis quantum ad rationem obiecti motiuam, quatenus confert intellectui ſpeciem exemplatā ab ipſa idea & totaliter determinatam vt ſit repræſentatiua cuiuſlibet rei quam poſtea repræſentare poteſt, at vero non ſupplet rationem obiecti terminatiuam, quin potius ad ipſum obiectum pertinet terminare actualē
repræſentationem illius ſpeciei, atque adeo re non exi- E
ſtente, ſpecies illa non repræſentabit in actu ſecundo, propter defectum obiecti terminatiui. ¶ Ad quartum reſpondetur, quòd quatuor modis ſe poteſt habere res præterita ad Angeli intellectum. Primo, quòd cognita fuerit ab ipſo tempore præterito quando res exiſtebat. Secundo, quòd non fuerit ab illo cognita propter non aduertentiam ipſius Angeli, neque enim neceſſe eſt, quòd Angelus ad omnia ſingularia, quæ exiſtunt, aduertat. Tertiò, quod illud ſingulare præteritū, relinquat aliquem effectum ſui in ſua cauſa. Quartò denique, quòd nihil poſt ſe reliquerit. Hoc ſuppoſito reſpondetur, quòd Angelus poteſt cognoſcere rem præteritam, quę eſſe habuit primo modo. Hoc patet. Quoniam ſpecies Angelica iam ſemel fuit determinata in actu ſecundo ad cognitionem illius rei ſingularis, quæ actualiter terminauit cognitionem Angeli, ergo ex vi huius determinationis poterit poſtea illa ſpecies repræſentare Angelo eandem rationem. Et hæc cognitio dicetur abſtractiua, quæ præſupponit intuitiuam eiuſdē rei, atque ita eſt quaſi rememoratiua cognitio. Etenim propriè in Angelo nō ponitur memoria. Si autem Angelus non cognouit rem præteritam pro tempore quo extitit, tamen res illa reliquit poſt ſe aliquod veſtigium ſui in effectu, vel in aliqua determinatione cauſæ, poterit Angelus cognoſcere rem illam præteritā, & cognoſcet de facto quotienſcunq; vtetur ſpecie repræſentante quidditatem, ſub qua continebatur res præterita. Et hoc probatur. Quoniam ſpecies Angelica adiuncto lumine efficaciſsimo ipſius Angeli, potens eſt repræſentare quamlibet rem, cuius reperitur in rerum natura aliqua determinatio in effectu vel in cauſa. At vero illud præteritum quod poſt ſe nullum reliquit veſtigium, non poteſt cognoſci poſtea ab Angelo, ſi quando extitit in rerum natura non fuit cognitū. Hoc patet. Quia illud præteritum ita ſe habet ad ſpeciem Angeli ac ſi nunquam fuiſſet.

DVbitatur tertiò & vltimò. An ſaltem per diuinā potentiam poſsit dari ſpecies intelligibilis quæ repræſentet futurum contingens? Ad hoc dubium reſpondetur & ſit prima concluſio. Implicat contradictionem quòd ſit aliqua ſpecies creata, quæ repræſentet futurum contingens vt futurum eſt, & quatenus contingens eſt. Loquimur autem cum iſta formalitate, quia futurum contingens poteſt conſiderari dupliciter, primo modo quantum ad ſuam quidditatem ſpecificam aut ſingularem. Secundò modo quantum ad cōiunctionem huius quidditatis cum exiſtentia actualiter futura. Hoc igitur ſecundo modo intelligitur hæc prima cōcluſio: quæ eſt Caietani hîc, quāuis oppoſitū ſentiat in 3. p. q. 11. art. 1. quem ſequuntur ibidem aliqui ex modernis. Sed noſtram concluſionem alij etiā ex modernis ſequuntur, & volunt probare tali ratione; Quoniam (inquiunt) repræſentare futurum poſteriori illo modo proprium eſt Diuinæ eſſentiæ, ergo non poteſt competere ſpeciei intelligibili creatæ. Hæc tamen ratio debilis eſt. Etenim ex eo quod aliqua perfectio ſit propria & naturalis diuinæ ſubſtantiæ, licitum eſt inferre, quòd nulli ſubſtantiæ creatæ poſsit conuenire ex natura ſua: quemadmodum videre Deum ſicuti eſt, ſoli Deo eſt proprium & naturale, ita nulli ſubſtantiæ creatæ poteſt competere ex propria natura: quoniam omnis ſubſtantia creata eſt inferioris ordinis, & ex propria ſpecie limitatur ad proprium genus & differentiā: At vero accidēs creatum ſuperioris ordinis ſecundùm propriam ſpeciem dari poteſt. Ratio eſt. Quoniam ſuperioritas ordinis accidentis conſideratur ex ſuperioritate ſubſtantiæ vnde dimanat, v. g. lux dicitur à philoſophis eſſe ſuperioris ordinis, quàm elementa, quia quanuis recipiatur in aere, tamen non dimanat niſi à ſubſtātia cœleſtis corporis. Sic etiam poteſt Deus producere lumen ſuperioris ordinis, quàm ſit ordo naturę & omnis ſubſtantiæ creatæ, ſed quod ſolum poſsit dimanare ab ipſa diuina luce, à qua ſolum depēdet in fieri & conſeruari cum ea perfectione ſpecifica vt poſsit manifeſtare intellectui illuſtrato tali lumine diuinam eſſentiam ſicuti eſt: ita ergo quærebamus in præſentia; An ſit poſsibilis aliqua ſpecies intelligibilis creata, quæ ex propria natura ſpecifica poſsit repræſentare futurū contingens.

contingens. Et dicimus quòd prædicta ratio non pro- A
bat partem negatiuam: nam quod Deo competit per ſubſtantiam ſuam, poteſt competere creaturæ per accidens ſuperioris ordinis, vt explicatum eſt. Probatur ergo noſtra concluſio efficaciter. Futura contingentia quandiu non exiſtunt in ſe nec in ſuis cauſis determinatis, nullam habent habitudinem ad propriam exiſtentiam, aliàs non eſſent futura cōtingenter, ergo nulla ſpecies creata poteſt repræſentare determinatam habitudinem futuri contingentis ad propriam exiſtentiam, atque adeo non poterit determinatè repræſentare futurum contingens vt contingens eſt. Sed contra. Futura contingentia antequam exiſtant, cognoſcūtur B
à Deo certa & intuitiua cognitione, atque per ordinē ad diuinam cognitionem habent determinatam habitudinem ad ſuam exiſtentiam, aliàs enim non determinatè cognoſcerentur à Deo vt futura in noſtro tempore, ergo poteſt Deus hanc determinatam habitudinem repræſentare Angelo per aliquam ſpeciem creatam. Reſpondetur, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ratio eſt, quia non eſt communicabilis ſpeciei creatæ illa perfectio, vt ſit repræſentatiua determinatæ habitudinis, quam habet futurum contingens ſolum reſpectu diuinę cognitionis. Ratio huius eſt, quia Deus dupliciter conſideratur cognoſcere futura contingen- C
tia. Primò modo quatenus coexiſtunt diuinæ cognitioni, quæ menſuratur æternitate ambiente omne tempus, & ita diuina cognitio eſt futurorum contingentiū in ſeipſis. Altero modo cognoſcit illa in propria idea determinata per diuinam voluntatem ad productionē futuri contingentis in ſuo tempore. Et hæc eſt cognitio diuina futuri contingentis in ſuis cauſis determinatis per diuinam ideam & voluntatem Dei. ¶ Hoc ſuppoſito ſic arguitur & probatur concluſio. Species creata non poteſt repræſentare determinatam habitudinem futuri contingentis, quam habet reſpectu diuinæ cognitionis primo modo conſideratæ, quoniam ſpecies D
creata vel eius repræſentatio nō poteſt menſurari æternitate, ſed tempore vel æuo. At vero habitudo illa determinata futuri contingentis tantum eſt per ordinem ad æternitatis menſuram, quatenus futurum contingēs coexiſtit æternitati, ergo. Item probatur, quòd nulla ſpecies creata poſsit repræſentare habitudinem quam habent futura contingentia reſpectu diuinæ cognitionis poſteriori modo conſideratæ. Quoniam illa determinatio tantum eſt in cauſa, ſcilicet in diuina idea determinata per liberam Dei voluntatem ad productionem futuri contingentis, ſed nulla ſpecies creata poteſt E
repræſentare hanc determinationem, ergo neque determinatam habitudinem futuri contingentis ad ſuam exiſtentiam, prout habet illam in ſuprema cauſa. Conſequentia patet, & probatur minor, tam ex parte libertatis Dei, cuius determinationem nulla ſpecies poteſt repræſentare: quàm etiam ex parte ideæ vt cauſa eſt, Quia vt ſic oportet quòd ipſamet ſit cognita in ſe ad hoc quòd in illa cognoſcatur effectus, ſed cōſtat, quòd nulla ſpecies creata poteſt repræſentare diuinam ideā vt eſt in ſe, ſicut neque Diuinam eſſentiam, ergo. Ex dictis patet, quàm ſit falſum quod aliqui Theologi affirmant, quòd ſpecies inditæ animæ Chriſti Domini repræſentant futura contingentia non quidem in ſeipſis, ſed in ſuis cauſis determinādis in tempore futuro. Probatur hoc eſſe falſum. Quia etiam ipſæ cauſæ ſunt futu- A
ra contingentia, ergo cognoſcūtur in ſeipſis, vel in ſuis cauſis determinandis tempore futuro: Si in ſeipſis, eadē eſt ratio de omni futuro contingenti, vt cognoſcatur in ſeipſo. Si in alijs; ergo erit proceſſus in infinitum, quia de illis erit eadem interrogatio, ergo impoſsibile eſt, ꝙ aliqua ſpecies creata repræſentet futurum contingens in ſuis cauſis determinandis, ſicut eſt impoſsibile quòd repræſentet illud in ſeipſo. Deinde illa determinatio cauſarum futurarum nihil ponit in ipſis cauſis antequā exiſtant, quoniam tota eſt in ſola diuina prouidentia ſiue in idea determinata per diuinam voluntatem, ergo ſpecies creata, quæ nullo modo poteſt repręſentare determinationem diuinæ voluntatis & prouidentiæ, non B
poterit repræſentare habitudinem ipſarum cauſarum ad propriam exiſtentiam in tempore futuro. Patet conſequentia. Quia diuina prouidentia nihil ponit in rebus antequàm ſint. Quòd ſi aliquis roget, quomodo ergo anima Chriſti cognoſcit per ſcientiam inditam omnia futura contingentia? Reſpondetur, quòd per ſcientiam inditam cognoſcit quidem futura contingētia euidenter euidentia in atteſtante, non quia ſpecies indita repræſentet futurum contingens in ſeipſo, vel in ſuis cauſis determinandis.

Secunda concluſio. Per diuinam potentiam poteſt C
dari ſpecies, quæ actu repræſentet ſolam quidditatem ipſius futuri contingentis ſpecificam vel ſingularem. Probatur. Quia oppoſitum nō implicat contradictionem, ergo Deus poteſt facere illud. Deinde probatur. Quia poſſet Deus mihi imprimere phantaſma Antichriſti futuri ita perfectè repræſentans, ac ſi oculis eum viderem, & tunc per ſpeciem, quam ego habeo hominis, poſſum cognoſcere per quandam reflexionem ad illud phantaſma, quidditatem Antichriſti, vbi non repræſentatur mihi habitudo quam illa quidditas ſingularis habet ad exiſtentiam determinandam in tempore futuro, ergo poſsibile eſt per diuinam potentiam, vt infundatur Angelo vel animæ aliqua ſpecies intelligibilis, quæ repræſentet quidditatem ſingularem alicuius futuri contingentis non repræſentando habitudinem ad futuram exiſtentiam. Ratio huius eſſe poteſt, Quia inter prædicata eſſentialia & quidditatiua cuiuſlibet rei ſingularis eſt neceſſaria habitudo, quæ non pendet ex diuina voluntate vel prouidentia. v. g. quòd Petrus ſit homo, ergo poteſt illa vera & neceſſaria habitudo cognoſci à creatura per ſpeciem inditam, vt ſi creaſſet Deus vnum Angelum ſolum cum cognitione ſcientifica quarundam rerum creabilium, non poterat eſſe illa cognitio ſine ſpeciebus repræſentantibus quidditates. Et ſi quis obijciat contra. Res nunquam eſt ſimilis ſpeciei intelligibili in actu, niſi actu exiſtat in ſe vel in ſua cauſa, vt ſupra diximus, ergo non poterit quidditas repræſentari per ſpeciem intelligibilem actu, antequàm ſit. Reſpondetur, quòd quidditas quæcunq; creata vel creabilis ſimilis eſt ſpeciei intelligibili ſimilitudine eſſentiali antequàm exiſtat, eò quòd quidditas rerū creabiliū ſecundùm ſe abſtrahit ab exiſtentia & actuali duratione: ſecus autem ſe habet ſi res conſideretur quantum ad coniunctionem eſſentiæ cum exiſtentia, quia quantum ad hoc non poteſt eſſe ſimilis ſpecici intelligibili: niſi aliquo pacto exiſtat in ſe, vel in ſua cauſa determinata. Et quidem de facto, ſecundùm probabiliorem opinionem, ſpecies Angelica vel animæ Chriſti indita in ſua habitudine concernit connexionem

eſſentiæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

essentiæ cum existentia, vt diximus in dubio præcedẽti in solutione ad. 2. Et ratio est. Quia huiusmodi species collatæ sunt vt repræsentarent per habitudinem ad Vniuersum secundum ordinem naturæ, vel gratiæ. Cæterùm de potentia absoluta Dei ratio sufficiens nõ est, quare negetur possibilis species repræsentãs quiddi tatem abstrahendo ab actuali existentia. Ex quibus rursus sequitur, quòd species intelligibiles inditæ animæ Christi domini non sunt repræsentatiuæ omnium singularium possibilium, sed sunt accommodatæ ad re præsentandum illa tantùm singularia, quæ habebunt esse in aliqua differentia temporis. Et hoc quidẽ probabiliùs dicitur de speciebus animæ Christi, quàm Angelorum, quia species Angelicæ pertinent omnino ad naturæ ordinem, iuxta quem ordinem quælibet quidditas rerum corruptibilium poterat in infinitum multiplicari in indiuiduis, cò q̃ considerato solo ordine naturæ Mundus in æternum esset duraturus cum omnibus cœlestibus motibus & generationibus rerum inferiorum. At verò species inditæ animæ Christi pertinent ad ordinem gratiæ, & propterea magis rationabiliter dicitur, quòd sint appropriatæ ad repræsentandum illa tantum singularia, quæ iuxta dispositionem diuini ordinis gratiæ sunt futura. Cæterùm species istę animæ Christi repræsentant quidditatem futurorum contingentium antequàm existant, non tamen actualem durationem existentiæ futuræ, quam nihilominus cognoscit anima Christi per euidentiam in Deo attestante. Et vtrunque pertinet ad perfectionem scientiæ inditæ animæ Christi Domini.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrũ Angeli cognoscãt futura.

288 Infra.q.83 art.4. Et.2. 2.q.95.ar. 1,&.2. dist. 38.ar.5. Et 2.d.7.q.2. art.2. Et.1. col.c.87.& li.3.c.254 con.3.&4. Et vers.q.8 artic.12.& ma. q.16. ar.7.& op. 3.c.ip. † Proposi.2. circa finẽ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli cognoscant futura, Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multò fortiùs Angeli.

¶ 2 Præterea. Præsens & futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus. Participatur enim intelligentia æternitati, idest, æuo: vt dicitur in † lib. de causis. Ergo quãtum ad intellectum Angeli non differunt præteritum & futurum, sed indifferenter cognoscit vtrunque.

¶ 3 Præterea. Angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas vniuersales. Sed species vniuersales æqualiter se habent ad præteritum & futurum. Ergo videtur quòd Angeli indifferenter cognoscant præterita & præsentia & futura.

¶ 4 Præterea. Sicut aliquid dicitur distans secundùm tempus, ita secundùm locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundùm locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundùm tempus futurum.

SED contra, id quod est proprium signum diuinitatis, non conuenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum diuinitatis, secundùm illud Isai. 12. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quòd dij estis vos. Ergo Angeli nõ cognoscunt futura.

RESPONDEO dicendum, quòd futurum dupliciter potest cognosci. Vno modo in causa sua. Et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proueniunt, per certam scientiam cognoscũtur, vt solem oriri cras. Quæ verò ex suis causis proueniunt vt in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturã, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, & tanto magis quàm nobis, quantò magis rerum causas & vniuersaliùs & perfectiùs cognoscunt, sicut medici, qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ verò proueniunt ex causis suis vt in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia & fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis: & sic solius Dei est futura cognoscere: non solum quæ ex necessitate proueniunt, vel vt in pluribus, sed etiam casualia & fortuita. Quia Deus videt omnia in sua æternitate: quæ cùm sit simplex, toti tẽpori adest, & ipsum concludit. Et ideo vnus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus sicut in præsentia, & videt omnia vt in seipsis sunt, sicut supra dictum est *, cùm de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate diuina. Vnde non potest aliquo intellectu creato cognosci futurum, vt est in suo esse. * q.14.ar. &.9.

AD primum ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo reuelante. Et sic Angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

AD secundum dicendum, quòd licet intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus: est tamen in intellectu Angeli tempus secundũ successionem intelligibiliam conceptionum: secundũ quod dicit Augustinus * 8. sup. Gen. ad lit. quòd Deus mouet spiritualem creaturam per tempus. Et ita cũ sit successio in intellectu Angeli, nõ omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia. * Lib.12. ad mo.

AD tertium dicendum, quòd licet species quę sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura: tamen præsentia, præterita & futura non æqualiter se habent ad rationes. Quia ea, quæ præsentia sunt, habent naturã per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli. Et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Vnde per eas cognosci non possunt.

AD quartum dicendum, quòd distantia secũdùm locum sunt in rerum natura, & participant aliquã speciem, cuius similitudo est in Angelo. Quod non est verum de futuris, vt dictum * est. Et ideo non est simile.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est trimembris. Prima pars. Futura quæ ex necessitate ex causis suis necessarijs proueniunt, cognoscuntur ab Angelo per certã scientiam. Secunda pars. Futura quæ non ex necessitate, sed vt in pluribus eueniunt, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam. Tertia pars. Casualia & fortuita penitus sunt ignota. Huius conclusionis ratio est. Quoniam Angelus est naturæ intellectualis perfectæ, ergo eo modo cognoscit res futuras in Vniuerso, sicut ipsæ habent esse certum, vel quasi certum in suis causis.

Secunda conclusio. Solius Dei est futura cognoscere in seipsis. Ratio est. Quia Deus solus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex toti tempori adest, & ipsum concludit.

Tertia

Tertia conclusio. Non potest aliquo intellectu creato cognosci futurum vt est in suo esse. Ratio est. Quia nullius intellectus creati cognitio mensuratur per æternitatem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo videnda sunt quæ diximus supra quæst. 14. art. 13. Nunc autem pro explicatione huius art. aliqua sunt aduertenda. Nota primò secundũ fidem catholicam esse certum, quòd Angeli non cognoscunt futura contingentia, naturali virtute. Probatur. Quia in scriptura huiusmodi cognitio soli Deo tribuitur tanquam ipsi propria. v. g. Isai. 41. Annuntiate quæ ventura sunt, & sciemus, quòd dij estis vos. Item cap. 45. Interrogate me quæ ventura sunt super filios meos: & 46. Ego sum Deus, & non est alius similis mei annuntians ab exordio nouissimum, & ab initio quæ nondum futura sunt. & cap. 58. Multa habentur ad rẽ præsentem pertinentia. & Dan. 7. Est Deus in cœlo reuelans mysteria, &c. Sapien. 8. dicitur de diuina sapientia; Scit præterita, de futuris extimat, signa & monstra scit antequàm fiant, euentus temporum & seculorum. Ex huiusmodi testimonijs & multis alijs intellexerunt Sancti patres, solius Dei propriũ esse futura cognoscere, atq; prædicere. D. Chrysost. hom. 18. supra. 1. cap. Ioannis inquit. Certa futurorum prædictio immortalis Dei solius opus est. Vide illum in homilia particulari, quòd Christus est verus Deus. Origen. etiam lib. 8. Periarchon. c. 2. vide & D. August. lib. 5. de ciuita. cap. 9. Cyrillus & Theodoretus explicantes testimonium illud Isai. 41. citatum. Præterea Sancti patres & Theologi grauissimi docent, quòd potissimum testimonium fidei nostræ illud est, quòd multis antea temporibus prædicta sunt, quæ modo videmus impleri. Vnde colligunt, quòd ipse Deus est qui huiusmodi veritates testificatur. Hoc argumẽto vsus est Apostolus ad Rom. 1. cum dixit; Segregatus in euangelium, quod ante promisserat per Prophetas suos in scripturis sanctis de Filio suo, ergo tribuere cognitionem futurorum contingentiũ naturali virtuti creaturæ, blasphemus error est. Deinde rationes efficaces ad hoc confirmandum colliguntur sufficienter ex dictis in articulo præcedente.

¶ Nota secundò, quòd futura contingentia sunt duplicis generis. Quædam enim sunt, quæ dependent ex libertate arbitrij. v. g. quòd Petrus venturus sit in hoc gymnasium. Quædam vero quæ nullam dependentiã habent à libera hominis voluntate, sed procedunt ex causis alijs impedibilibus ex natura sua. v. g. q̃ ruens domus opprimat animal aliquod. Quidam ergo Theologi audent affirmare, quod illa tantum futura contingentia excipiuntur à naturali cognitione Angeli, quæ pendent à libero arbitrio. Probant autem suam sententiam, quia alia futura contingentia cognoscunt Angeli infallibiliter. Et ratio est. Quia Angeli cognoscunt perfectè vniuersum naturæ ordinem & omnium naturalium causarum dispositionem, ergo cum eiusmodi futura procedant ex concursu naturalium causarũ, possunt ab Angelo naturaliter cognosci certò & infallibiliter. Confirmatur. Quia contingentia naturalium causarum in hoc consistit, quòd ipsæ causæ sint impedibiles per alias causas naturales: sed Angeli cognoscunt & penetrant quando futurum est impedimentum causæ naturalis, & quando non est futurum, quia huiusmodi impedimenta naturaliter loquendo & secluso cõcursu liberi arbitrij proueniunt ex dispositione naturali superiorum causarum. v. g. quod rupis temporum tempestate frangatur, & dum ruit concutiat alium lapidem, dicunt, quòd vniuersa hæc possunt cognosci ab Angelo ex perfecta cognitione influentiæ cœlestium corporum & dispositionum elementorum.

¶ Sed tamen sic opinantes vehementer falluntur, primò quia ignorant vocem futuri contingentis & casualis. Et ratio est. Quia si Angelus habet iam euidentiam determinationis causarum naturalium, & habet euidentiam, quòd non erit impedimentum, iam impropriè dicitur illud futurum contingens & casuale respectu cognitionis Angelicæ, quanuis respectu nostræ cognitionis possit dici futurũ contingens. Deinde nulla ratione credibile est, quod Angelus possit ex cognitione cœlestium corporũ tantam varietatem futurorum motuum in istis inferioribus cognoscere, v. g. quot formicę futurę sunt ab hinc annos centum, & quoties mouebuntur, & alia similia, quæ omnino videntur non posse præcisè reduci ad influentiam corporum cœlestium. Deinde, si impedimenta omnia quæ de facto proueniunt à causis particularibus, per quæ aliæ causæ particulares impediuntur à suis effectibus, determinata sunt in motibus & influentijs cœlestium corporum, planè colligitur, quòd omnia ista sunt certò scibilia ab Angelo per causas necessarias, ac per consequens non erunt simpliciter futura contingentia, siquidem necessariò omnia procedũt à causis necessarijs. Hanc sententiam aliqui volunt non esse satis tutam in fide Christiana, & afferunt in confirmationem quod Sapien. 8. dicitur, Scit monstra antequam fiant. Vbi talis cognitio quasi propria diuinæ sapientiæ asseritur. Sed nullum est argumentũ hoc, quoniam etiam ibidem dicitur; Scit præterita, quare etiam colligeretur, quòd Angelus non cognoscit præterita.

Alij vero in hac difficultate aliter philosophantur, aiunt enim quòd ex futuris contingentibus, quæ non dependent ex libertate arbitrij, quædam sunt cõtingentia non simpliciter, sed secundùm quid, id est, respectu nostræ cognitionis, quam latent causæ naturales, v. g. quòd aliquis habens occultam infirmitatem, & posteà moritur repentè, iste effectus respectu Angeli cognoscentis infirmitatem non fuit contingens, sed præuisus in causa naturali, quæ per naturam impediri non potuerit: & huiusmodi futura possunt ab Angelis cognosci cognita causa. Alia verò sunt futura, quorum contingentia tantum est pensanda per ordinẽ ad causam particularem, quæ naturaliter impedibilis est, at verò respectu dispositionis causarum naturalium & vniuersalium nullam habent contingentiam, sed potius necessitatẽ, eò quòd ille effectus secundùm ordinem à natura dispositum, non erit impediendus, v. g. quòd arbor ista fructum sit productura tempore debito, dicunt futurũ cõtingens esse, eo quod arbor ipsa impedibilis est à fructu ex ictu fulminis, vel ab alio particulari agente, & quanuis non sit impedienda, tamen sufficit vt simpliciter dicatur effectus illius contingens, quòd procedat à causa impedibili. Atque ita est simpliciter futurum cõtingens. Et huiusmodi futura contingentiã possunt cognosci ab Angelo non omnino certè, sed per magnam coniecturam potest cognoscere Angelus, quòd non impedietur fructus ab aliqua causa particulari. Deniq; sunt etiã aliqua futura cõtingentia, quæ habent omnimodam

Universidad de Deusto
Biblioteca

modam contingentiam in ordine ad causas naturales, & huiusmodi dicuntur fortuita & casualia. v. g. quòd domus ista ruet cras, potest Angelus certò cognoscere, cognita debilitate fundamenti, vel propter ventorum tempestatem futuram tali tempore, quam Angelus cognoscit in coniunctione planetarum necessariam. Cæterùm q ex mutua collisione cadentium lapidum, ignis accendatur, qui comburat vicinam domum, omnino est futurũ contingens, & ab Angelo naturaliter incognoscibile: atque de his futuris contingẽtibus, aiunt, intelligendam esse tertiã partem primæ conclusionis.

Nobis tamen neq; ista sententia placet. Quoniam exemplum quod afferunt non est satis commodũ, quia Angelus ex dispositione lapidũ in ædificio, & ex futuræ ruinæ domus cognitione versus certam partem, poterit cognoscere concursum lapidum talem, vt ex illo ignis accẽdatur. Tota igitur difficultas huius rei in hoc consistit, an omnis motus rerum inferiorum efficaciter sit ex motionibus & influentijs superiorum corporũ, secludendo concursum liberi arbitrij applicantis actiua passiuis. Nam si verum est, q omnis motus rerum inferiorum, supposita naturali dispositione vniuscuiusque rei naturalis efficaciter prouenit ab influentijs cœlestium corporum, non dubito quin Angelus possit omnes huiusmodi motus futuros certò præcognoscere, si velit. Si autem sint aliqui motus in rebus inferioribus, qui non procedant efficaciter ab influentia cœlestium corporum, sed ex aliquo appetitu, vel apprehensione animalium, quæ nõ pendeat quantum ad sui determinationem à cœlestibus corporibus, non poterit Angelus eiusmodi futuros euentus præcognoscere, sed eorum contingentia reducenda est ad diuinam voluntatem tanquam ad autorem naturæ supremum. Mihi certè res dubia est, vtrùm primo modo, an vero secundo huiusmodi futuri euentus proueniant. Sed nihilominus hoc mihi certissimum est, quòd ipsimet futuri euentus naturales, quanuis quantum est ex parte corporum cœlestium sint determinati, tamen simpliciter loquendo sunt futura contingentia, quotiescunq; talia fuerint, quæ possunt impediri, vel aliter se habere per concursum liberi arbitrij applicantis actiua passiuis.

¶ Notandum est tertiò, quòd dæmones conantur quã fæpius prædicere futura contingentia triplici de causa, etiam ea quæ dependent à libero arbitrio. Vna est, vt sibi arrogent quandam diuinitatis speciem: nam vt superbi ascendere ad Dei similitudinem contendunt, cui proprium est futura contingentia prædicere. Sic Tertullianus ait in Apolog. Dæmones æmulari diuinitatẽ, quando diuinandi munus assumunt. Secunda causa est ad infirmandum Euangelicæ fidei fortissimum testimonium, quod sumitur ex antiquis futurorũ prophetijs, quibus respondet in lege gratiæ ipsarum rerum adimpletio. Tertia est, ad capiendas animas curiosas illorum qui diditi sunt ad prescientiam futurorum, vt colligitur ex D. August. lib. 4. de Trinit. c. 17. & ex Iustino martyre in Apologetico contra gentes. ¶ Denique nota, q quadruplex causa est, quare in futurorum prædictione dæmones quandoque attingant veritatem. Prima est, quia Deus sua prouidentia & iusto iudicio ita permittit & disponit, vt dæmonibus manifestentur futura ab Angelis bonis, iuxta illud Iob. 1. cap. vbi & Satanas dicitur comparuisse inter filios Dei corã Deo, in quo significatur, quòd ipse dæmon fit aliquo modo

A particeps diuinarum reuelationum. Ita docet D. Tho. 2. 2. q. 172. art. 6. ad primum. Et accepit ex August. lib. 2. super Genes. ad liter. cap. 17. & lib. 2. ad Simplic. quæst. 3. Et confirmatur egregio testimonio Deuter. 13. vbi dicitur. Tentat vos Dominus Deus vester, vt palàm fiat, vtrùm diligatis eum, an non: præcesserat autẽ, quòd si quando surrexisset aliquis propheta qui prædiceret futura, & ita euenirent, postea tamen induceret ad malum, cauendus est propheta ille, quia tentat vos Deus vester, an diligatis, &c. Secunda causa est, quia dæmones aduertunt ad reuelationes factas prophetis & viris sanctis expressas in eorum libris, aut concioni-
B bus prolatas, quas ipsi meliùs callent quàm nos: atq; ita prædicunt futura, non ex propria cognitione, sed latenter furata. Ita docet Tertullianus vbi suprà, quòd & D. August. lib. 8. de ciuitate. c. 23. ait contigisse Ethnicis antiquioribus, qui multa prædixerunt de mysterijs Christi in mũdo futuris, quæ vel legerant in libris prophetarum, vel ab illorum doctrina ministerio dæmonum acceperant. De qua re vide multa apud Augustinum Eugubinum lib. 1. de Perenni philosophia. cap. 3. & 19. Tertia causa est, quia interdum dæmones prædicunt futura contingentia, quæ ipsi ex diuina permissione in futuro tempore sunt operaturi. v. g. Postquàm
C dæmon accepit potestatem à Deo vt percuteret Iob, optimè poterat illa prædicere, quæ futura erant, & ipse operaturus erat. Vltima causa esse potest, quare dæmones vera pronuntient etiam de futuris quæ dependent ex libero arbitrio, quia experimento cognouerunt, q homines vt in plurimum sequuntur affectiones partis sensitiuæ, quas ipsi optimè cognoscunt, & interdũ excitant, & simul cognoscunt alias circunstantias pertinentes ad statum cuiuslibet hominis. Ex quibus omnibus magna cõiectura dicunt plurima, quæ futura sunt. Sed huiusmodi cognitio nequit esse certa, sed tantum coniecturalis. Ita docet August. lib. de diuinatione dæmonũ
D cap. 5. & 6. Sed post ea lib. 2. Retracta. c. 30. hanc sententiam moderatus est dicens, quòd fortasis plus nimio tribuit dæmonum cognitioni circa futura. De hac materia vide D. Tho. lib. 3. contra gentes. c. 154. & 2. 2. quæst. 95. & quæst. 192. & Sixtum Senens. lib. 6. Bibliothecæ sanctæ. annotat. 100.

Circa tertiam conclusionem D. Tho. aduerte, quomodo D. Tho. ea ratione probet solius Dei esse futura contingentia intueri in seipsis, quia eius cognitio mensuratur æternitate, quæ cõplectitur omne tempus, atq; ita ea quæ in seipsis non sunt, nunc coexistunt æternitati, ac proinde cognitioni Dei, si tamen aliquando futura sunt. Sed tamẽ alia ratio poterat assignari, propter
E quam cognoscit Deus futura in seipsis, scilicet, quia Diuina essentia infinita est, & infinito modo repræsentata, atq; adeò non potest eius virtus repræsentandi communicari alteri creaturæ. Sed tamen ista ratio si aliquid valet, non est formalis ratio, quare Deus cognoscit futura in seipsis. Nam si per impossibile res futuræ non coexisterent æternitati, etiam si virtus repræsentatiua Diuinæ essentiæ, esset infinita, non cognosceret Deus futura in semetipsis, sicut modo non cognoscit ea, quæ possibilia sunt in semetipsis, sed solum in seipso, quanuis habeat infinitam virtutem repræsentãdi possibilia. Ratio ergo assignata à D. Tho. formalissima est.

Circa solutionem ad tertium nota, q præter illam rationem, quam in articulo præcedenti asseruimus, propter

propter quam futura contingentia antequàm existãt, non habent similitudinem cum specie Angelica. Assignatur à quibusdam alia ratio, quæ consistit in hoc, q species illa non habet pro obiecto immediato ipsum singulare, sed quidditatem specificam: & propterea vt aliquod obiectum assimiletur speciei intelligibili, requiritur vel quòd illud sit ipsa quidditas specifica, vel actu participet eam. At verò singulare antequàm existat, nec est ipsa quidditas, neque actu illam participat; vnde nec actualem similitudinem ad speciem intelligibilem habet. Sed tamen hæc ratio nobis non placet: quia si de notitia abstractiua sit sermo, quidditas & individuum cognoscibilia sunt, antequàm existant, per aliquam speciem intelligibilem collatam à Deo, vel secundùm ordinem naturæ, vel supra ordinem naturæ. Si autem loquamur de intuitiua notitia, etiam est eadem ratio vtriusque. Neutrũ enim cognosci potest ab aliqua creatura, nisi quando existit actu in se.

Vtrùm vero specifica quidditas, quæ est obiectum primariũ speciei intelligibilis, repræsentetur per ipsam speciem, antequàm existat, vt si v. g. Angeli fuissent creati prius tempore quàm aliquæ creaturæ specificæ; Vtrùm in illo instanti quo creati sunt cum omnibus speciebus intelligibilibus, cognoscere potuerint hominem, qui quidem producendus erat à Deo, quanuis nõ
C cognoscerent, quod esset producendus? Respondetur, vtramque sententiam sustineri posse probabiliter. Nõ enim videtur inconueniens admittere, quòd Angelus cognosceret vel cognoscere posset naturam humanã cognitione abstractiua: neque oportebat, vt eo ipso cognosceret futura, nisi Deus reuelasset. Quia quãuis Angelo collatæ sint species intelligibiles rerum pertinentium ad ordinem naturæ, & tunc nondum essent omnes res pertinentes ad hunc ordinem: tamen sicut ipse mundus erat tunc quasi in fieri, ita etiam repræsentatio speciei Angelicæ non erat omnino reducta in actum,
D sed solum ad quandam cognitionem abstractiuam. ¶ Alijs verò magis placet pars negatiua. Quia vt dicebamus articulo præcedente ex Diuo Thoma, cognitio Angelica determinata est ad ea, quæ pertinent ad ordinem huius vniuersi. Vnde colligitur verò similiter quòd repræsentatio speciei Angelicæ etiam circa primarium obiectum habet de facto hanc determinationem, quòd sit circa rem existentem, quæ habet actualẽ habitudinem ad vniuersum. Mihi tamen magis placet prior modus dicendi. Sed tamen est obiectio. Quia præterita non habent ordinem realem ad vniuersum, & tamen cognoscuntur modò ab Angelo, ergo poterit An-
E gelus per speciem intelligibilem cognoscere futura, vel possibilia in communi, vel singularia, antequàm existant. Respondetur, quòd semper habet difficultatem explicare, quo pacto Angeli præterita cognoscant. Nã incredibile est quod dicit Marsil. in. 2. quæst. 7. ad. 4. & Gregorius Arimin. distin. 7. quæst. 3. artic. 1. scilicet quòd quotiescunque intellectus humanus vel Angelicus cognoscit rem aliquam præsentem, toties imprimitur ei species noua repræsentatiua illius cognitionis: imò addit Gregorius, quòd si millies cognoscimus rẽ aliquam præsentem, mille species imprimuntur repræsentatiuæ millium cognitionum: atque ita Angelus cognoscit præterita cognoscendo per illas species, cogitationes quas habuit, & ex consequenti obiecta illarum cogitationum. Hæc omnia fictitia videntur. Et

A primò quidem asserere tot species imprimi in intellectu, quot habentur cognitiones de re aliqua, falsum & inopinabile est. Nam in parte sensitiua inferiori, in qua proportionabiliter oportet philosophari quantum ad memoriam præteritorum singularium, prorsus inopinabile est, quòd imprimatur illa multitudo, vbi debet esse maior simplicitas. Deinde experientia constat, quòd sæpè recordatur quis patris sui iam defuncti, & tamen non recordatur antiquæ cogitationis, quam habuit de illo.

His igitur omissis, quod nobis videtur verò simili-
B mum, illud est, quòd ipsa species Angelica, postea quã posita est in actu repræsentandi, accipit in se ipsa quandam determinationem, vt virtute illius actualitatis & determinationis sit potens intellectus Angelicus cognoscere eandem rem, etiam si iam non existat; & hoc quidem, non quia species ab obiecto perfecta sit, sed quoniam virtute luminis intellectus Angeli reducta est in actum virtus repræsentatiua speciei, atque adeò ipsa species perfecta est per exercitium & vsum illius, ita vt etiam iam absente illa re singulari possit concurrere ad notitiam abstractiuam.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angeli cognoscant cogitationes cordium.

289
1. co. c. 68 & l. 3. cap. 154. co. 8. prin. & verit. q. 8. art. 13. & mal. q. 16. ar. 8.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregor. in Moralibus super illud Iob. 28. Non æquabitur ei aurum vel vitrum, quòd tunc, scilicet in beatitudine resurgentium vnus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi, & cum vnius cuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. Sed resurgentes erunt similes Angelis: sicut habetur Matthæi. 22. cap. Ergo vnus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

¶ 2 Præterea. Sicut se habent figuræ ad corpora, ità se habẽt species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cùm Angelus videat alium Angelum & etiam animam: videtur quòd possit videre cogitationem vtriusque.

¶ 3 Præterea. Ea quę sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo, quàm ea quæ sunt in phantasia: cùm
E hæc sint intellecta in actu, illa verò in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia: cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED contra est, quòd proprium Dei non conuenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundùm illud Ierem. 17. Prauum est cor hominis & inscrutabile: & quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans, &c. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

RESPONDEO dicendum, quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Vno modo in suo effectu: & sic non solum ab Angelo, sed etiã ab homine cognosci potest, & tanto subtiliùs quanto effectus huius-

Universidad de Deusto
Biblioteca

modi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt & multò magis Angeli vel etiam dæmones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Vide August. dicit in libro * de Diuinatione dæmonum, quòd aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscût. Quanuis in libro * retractationum hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes prout sunt in intellectu: & affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, & affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est: quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum vt vltimis finis: & hoc magis infra patebit *. Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in volõtate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quòd ex sola voluntate dependet, quòd aliquis actu aliqua consideret: quia cũ aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, vtitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus. 1. Corin. 2. quòd quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est.

Lib. de Diuinatione dæmonum c. 5. post medium to. 3.

Libr. 2. retract. c. 30. tom. 1.

Q. 63. art. 1. & quæst. 105. art. 5.

AD primum ergo dicẽdum, quòd cogitatio vnius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, & propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tollitur in resurrectione, nec est in Angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, & est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ & gloriæ, repræsentabit claritas corporis. Et sic vnus mentem alterius videre poterit.

AD secundum dicendum, quòd etsi vnus Angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundùm maiorem & minorem vniuersalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod vnus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus vtitur actualiter considerando.

AD tertium dicendum, quòd appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales & dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, & in apprehensione phantastica brutorum animalium, & etiam hominum secundùm quod in eis quandoq; appetitus sensitiuus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet q̃ Angeli cognoscant motum appetitus sensitiui, & apprehensionem phantasticam hominis, secundùm quod mouentur à voluntate & ratione: quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationẽ: sicut obediens imperanti, vt dicitur in * 1. Ethic. Nec tamẽ sequitur q̃ si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitiuo vel phantasia hominis, quòd cognoscat id quod est in cogitatione vel volũtate: quia intellectus & voluntas non subiacent appetitui sensitiuo & phantasiæ, sed potest eis diuersimodè vti.

Lib. 1. Eth. c. vlt. to. 5.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Cogitatio cordis bene potest cognosci in suo effectu ab Angelo. Ratio est. Quia effectus potest esse manifestus etiam homini, & per illum cogitatio, ergo multò magis Angelo.

Secunda conclusio. Solus Deus cogitationes cordium & effectus voluntatum potest cognoscere. Ratio est. Quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum & vltimus finis.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo dubitatur, An secunda conclusio vera sit, & ratio eius bona? & videtur q̃ actiones intellectus possint cognosci ab Angelo. Quia D. Tho. fatetur in solutione ad. 2. quòd Angelus cognoscit omnes species intelligibiles alterius intellectus, ergo cognoscit actuales cogitationes omnes. Probatur consequentia. Nam omnis res tantò est magis cognoscibilis, quantò magis est actu: sed cognitio actualis constituit speciem intelligibilem in actu secundo, ergo si species intelligibilis dum est in actu primo intelligitur ab alio, multò melius dum est in actu secundo. ¶ Secundo. Cogitationes intellectus non sunt formaliter liberæ, ergo nulla est ratio propter quam euadant cognitionem alterius Angeli. Antecedens probatur. Quia libertas formaliter est in sola voluntate. Quòd si quis respondeat cogitationes intellectus participare libertatem ex imperio voluntatis. Contra sequitur, quòd actus exteriores imperati à voluntate, non possint naturaliter ab Angelo cognosci. Sequela patet ex paritate rationis. ¶ Tertiò. Cogitationes cordium sunt obiectum proportionatũ Angelico intellectui, & ipse Angelus habet concreatas species naturaliter repræsentatiuas illarum cogitationum, ergo potest illas naturaliter cognoscere. Consequentia patet. Quia ad cognitionem solum requiritur proportio inter obiectum, & potentiam, & speciem intelligibilem, quæ est proximum principiũ intellectionis ex parte obiecti. Antecedens probatur pro priori parte. Quoniam cogitationes cordiũ sunt ens naturale, vt distinguitur contra supranaturale: sed obiectũ proportionatum intellectus Angeli est totũ ens naturale, ergo. Secunda pars probatur. Si species Angelicæ sua natura nõ essent repræsentatiuæ cogitationum cordiũ, nullus Angelus posset illas cognoscere, etiã alio manifestante, nisi de nouo darentur sibi species intelligibiles. Sequela probatur. Quia cognitio absq; specie fieri nequit. Hoc argumentum etiã procedit de omni actu voluntatis. ¶ Quartò. Si aliqua ratio obstaret quo minus Angelus cognosceret affectiones cordium, esset, quia sunt liberæ: sed hoc non obstat, ergo. Minor probatur. Quia libertas quãuis eximat actũ à coactione & necessitate, nõ tamen à cognitione passiua: libertas enim non est cõditio repugnans cognitioni. Quòd si respondeas, libertatẽ ob id eximere actũ à passiua cognitione naturali, quoniã libertas est indifferentia quædã & indeterminatio, & idcirco operatio procedẽs à libera volũtate non habet causam sui esse naturaliter determinatã, sed indifferentẽ ad vtrũlibet. ¶ Tùc arguitur quintò. Quanuis operatio libera quatenus est in sua causa, nullam habeat determinationẽ, tamen postquã iam est in rerum natura extra suam causam, habet determinationem in suo esse,

suo esse, ergo poterit esse obiectum cognitionis Angelicæ. Confirmatur. Effectus contingentes qui procedũt à causis naturalibus, & secundum se indifferentibus, licet prout sunt in suis causis non sint cognoscibiles naturaliter ab Angelo, tamen statim atque habent esse determinatum in rerum natura, possunt ab Angelo naturaliter cognosci, ergo eadem est ratio de liberis affectionibus volũtatis: imò videtur q̃ sit maior ratio, quia huiusmodi actiones voluntatis sunt magis immateriales, ac per consequens habent maiorem proportionem cum intellectu Angelico. Quòd si dicas voluntatem pro sua libertate occultare suas affectiones liberas, tùc est Sextum argumentum. ¶ Quia ex ista solutione sequitur, quòd liberæ volitiones saltem secundum se sint naturaliter cognoscibiles ab Angelo, & quòd de facto cognoscuntur nisi voluntas velit occultare illas. Confirmatur. Quia idem prorsus argumentum fiet, quod faciebamus de ista volitione, per quam voluntas occultat aliam. Nam quæram de illa, vtrum occultetur ab Angelo, nec ne? si non occultatur, ergo habemus intentum, scilicet, quòd Angelus cognoscit liberam actionẽ voluntatis. Si verò occultatur, ergo per aliam actionem occultari debet, & sic vsque in infinitum. ¶ Vltimo arguitur contra rationem D. Tho. quæ consistit in hoc, quod liberæ cogitationes propterea soli Deo sunt cognitæ, quia solus Deus habet virtutem operatiuam in ipsam voluntatem. Contra. Nam sequitur, quòd substantia vnius Angeli non sit naturaliter cognoscibilis ab alio, sed soli Deo, quia solus Deus habet virtutem effectricem circa substantiam Angeli. Et de materia prima fiet idem argumentum, & de corporibus cœlestibus, & de omnibus rebus quæ tantùm per creationẽ possunt fieri. Quòd si dicas D. Tho. non loqui de subiectione quam habet voluntas respectu Dei, quantum ad esse, sed quantum ad ipsum operari, scilicet, quia à solo Deo mouetur voluntas, tanquàm ab vltimo fine & primario obiecto motiuo voluntatis. Contra. Sequitur, quòd si solus Deus immediate moueret aliquod corpus cœleste, ille motus non esset naturaliter cognoscibilis ab intellectu creato, sed à solo diuino, cui soli subijcitur ille motus.

De hac quæstione sunt variæ sententiæ. Prima dicit duo: alterum est, affectiones liberas & cogitationes esse naturaliter cognoscibiles ab Angelis, siue bonis, siue malis. Probat argumentis factis, & alijs quæ refert Capreolus in. 2. dist. 8. circa primam conclusionem. Alterum est, q̃ huiusmodi cogitationes non cognoscuntur ab Angelis, propterea q̃ Deus nõ vult concurrere auxilio generali cum intellectu Angelico, vt cognoscat eiusmodi cogitationes, sed sibi soli reseruauit talium cognitionem. Et ratio huius est. Quia esset quædã confusio ordinis in ipsa natura intellectuali, si quilibet Angelus cognosceret quamlibet cogitationem alterius, & idem est de creatura rationali. Hanc sententiam docet Scotus in. 2. d. 9. q. 2. & in. 4. d. 8. q. 1 o. ad tertium, & Gabriel. in. 2. d. 9. q. 2. & lect. 31. super canonem Missę, vbi etiam refert Ocham pro hac sententia. ¶ Secunda sententia asserit omnes Angelos de facto cognoscere quascunque cogitationes & affectiones cordium. Hãc dicit esse probabilem Durand. in. 2. dist. 8. q. 5. Marsil. autem in. q. 6. in. 2. refert Scotum pro hac sententia quantum ad cogitationes mentis, non tamen quantũ ad affectiones voluntatis. Sed hæc sententia non inuenitur in Scoto. ¶ Tertia sententia dicit Angelũ cognoscere cogitationes & affectiones cordium, quantum ad substantiam ipsarum, non tamen quantum ad respectum quem habent ad propria obiecta. Ita docet Guillelmus in. 2. d. 9. q. 4. Ad hanc sententiam reducitur opinio Thomæ de Argentina in. 2. d. 7. Angelum cognoscere cogitationes quantum ad apprehensionem ipsarum, non tamen quantum ad affirmationem vel negationem, ita vt Angelus videat in meo intellectu istam enuntiationem, Petrus currit, non tamẽ videt, an ego assentiam vel non. ¶ Quarta sententia tenet, Angelum cognoscere cogitationes & affectiones, quoad substantiam, & quoad obiecta, non tamen cognoscit in quem dirigantur finem à voluntate: & quoniam bonitas & malitia maximè pendet ex fine, propterea Angelus non cognoscit, vtrum illæ cogitationes moraliter sint bonæ, vel malæ. Ita docet Henricus quodlib. 3. q. 13. ¶ Vltima sententia dicit, Angelum cognoscere cogitationes & affectiones, & quantum ad substantiam & quantum ad obiecta formalia, non tamen quantum ad singularia & secundaria, neq; quantum ad aliquas circunstantias ipsarum cogitationum siue affectionum cordis. Ita docet Herueus in. 2. dist. 8. quæst. 3.

PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Quilibet Angelus naturaliter cognoscit cogitationes & affectiones alterius Angeli naturales & necessarias etiã quantũ ad exercitiũ. Hæc asseritur ab omnibus. Et probatur. Quia eiusmodi affectiones pertinent ad naturalem perfectionem Angeli, sed quilibet Angelus naturaliter potest cognoscere, non solũ quidditatẽ alterius, sed etiam omnia quæ sibi necessariò competunt, ergo.

Secunda conclusio. Cogitationes & affectiones liberæ non cognoscuntur de facto ab aliquo Angelo viribus suæ naturæ, & oppositum dicere est temerarium & periculosum & errori proximum, si non est error. Hæc conclusio nõ aduersatur Scoto, est tamen contra Durandũ in eo quod dicit oppositum esse probabile. Et probatur nostra conclusio. Quia in scriptura sæpè asseritur, q̃ Deus solus cognoscit cogitationes & affectiones cordiũ, ergo sententia quæ hanc cognitionẽ de facto concedit Angelo viribus naturæ, videtur repugnare sacræ Scripturæ. Antecedens probatur ex illo Ierem. 17. Ego Dominus scrutans renes & corda. Et Act. 1. Tu Deus qui solus nosti corda hominũ &c. Et lib. 1. Regum. Homines vident ea quæ apparent, Deus autẽ intuetur cor. Ad Rom. 8. Qui autẽ scrutatur corda Deus &c. 2. Paralip. 6. & Sap. 1. Iob. 16. ad Hebræ. 4. & alijs in locis hæc sententia passim reperitur. Sed respondet Durand. ad hæc testimonia, q̃ cognitio cogitationum cordis in hoc sensu tribuitur soli Deo, quia ipse solus cognoscit non solũ cogitationes præsentes, sed etiã præteritas & futuras & possibiles, Angelus vero licet cognoscat præsentes, tamẽ futuras cognoscere non potest. Hæc tamen solutio non consonat contextui Scripturæ. Nã legenti citata testimonia manifestum erit, q̃ non tantum loquuntur de futuris cogitationibus, sed præcipuè de his quæ in præsenti in corde versantur. Deinde nihil singulare tribueretur Deo in cognitione cogitationũ cordis, quam tribuatur in cognitione futurorum contingentium; & tamen constat testimonijs citatis, q̃ aliquid speciale dicitur Deo competere circa cognitionem cogitationum cordis, vltra id quod conuenit circa futurorum contingentium cognitionem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Denique,ista explicatio aduersatur communi intelligentiæ sanctorum Patrum, qui ex citatis testimonijs colligunt,quòd cognoscere cogitationes cordium, est manifestum diuinitatis indicium. Et aiunt,Christum Dominum eò maximè Dei filium se comprobasse, ꝙ cogitationes cordium quas Pharisæi,illo præsente,concipiebant, ipse nouit & reuelauit dicens, vt quid cogitatis mala in cordibus vestris.Ita docet Chrysosto. homil.30.super Matth.Gregorius lib.28.Moralium. Cyrillus super Ioan. quem refert D.Thom. Catena aurea Matthæi.9.sed vide illum lib.2.super Ioan.cap.19.lib. 3.cap.3.lib.4.cap.5.& Hieronymus Matthæi.9. in illa verba, Sciens Iesus cogitationes illorum. Ambrosius Roman.8.&.1.Corin.2.& in oratione de obitu Theodosij Imperatoris.Et Lucæ.5.& ibidem Beda.& Theophylactus. Vide Chrysost.homil.23.in Ioannem. D. Damasc. lib.2. de fide orthodoxa.c.4. Athanasius lib. de quæst.sacræ scripturæ.Orig.super Iob.1.in illa verba, Circuiui terram & perambulaui eam. D. August. lib.de ecclesiasticis dogmatibus.cap.21. Omnes isti patres docent apertissimè,quòd non solum futuras cogitationes cognoscere sit proprium Dei, sed etiam præsentes. Et denique omnia hæc confirmantur egregio testimonio.1.ad Corinth.14. Si omnes prophetent in Ecclesia, intret autem infidelis vel idiota, ab omnibus conuincitur,ab omnibus iudicatur,quia occulta cordis eius manifesta fiunt,& cadens in terram adorabit Deũ pronuntians, quia verè Deus in vobis est. Ecce ex eo quòd prophetæ manifestant infideli ea quæ in corde eius geruntur, conuincitur confiteri, quod verè Deus loquitur in illis, & hoc non ob aliam causam, nisi quia solus Deus potest cognoscere cogitationes cordium etiam præsentes.

Tertia conclusio.Sententia Henrici Gandau.asserẽs Angelos cognoscere cogitationes & affectiones cordium quantum ad substantiam & obiecta illarum,non autem quantum ad directionem in finem bonum vel malum,minus satisfacit testimonijs citatis, & rationi rectæ repugnat. Probatur. Quoniam citata testimonia non solum docent esse proprium solius Dei cognoscere in quem finem dirigantur cogitationes,sed absolutè definiunt, quòd cognoscere cogitationes cordium ad solum Deum pertinet. Quòd autem rationi repugnet, probatur. Nam si Angelus cognoscit cogitationes cordium, certè cognoscit intuitiua cognitione, ergo cognoscit illas etiam quantum ad omnem modum ipsarum & directionem in finem. Probatur consequentia. Quia cognitio intuitiua Angeli perfecta est. Deinde, Angelus,iuxta prædictam sententiam, propterea cognoscit cogitationes cordium quantum ad substantiam, quia illæ sunt entitates existentes in rerum natura: sed ordinatio cogitationum in finem est quædam entitas, vel saltem modus realis entis,ergo pari ratione cognoscetur. Præterea, quia vel Angelus habet speciem repræsentantem directionem cogitationis in finem, vel non habet:si habet, ergo ita vere cognoscit directionẽ humanarum cogitationum in finem, sicut ipsas cogitationes quantum ad substantiam:si autem non habet illam,sequitur,ꝙ etiam si ipse cogitans manifestare velit directionem cogitationis in finem alicui Angelo, ꝙ ipse Angelus nõ cognosceet illam, nisi nouam speciem acceperit ab alio,quod ex præcedentibus patet esse falsum,ergo multò melius & tutius asseritur, ꝙ Angelus nullo modo cognoscit cogitationem alterius liberam nisi aliunde sibi manifestetur.His etiam rationibus cõfutantur aliæ sententiæ asserentes Angelum cognoscere cogitationes tantum quoad substantiam, vel quoad obiectum primarium,nõ autem quoad secundaria obiecta,vel quantum ad modum. Verum est tamẽ,quòd istæ sententiæ non tantum repugnant citatis testimonijs,sicut sententia Henrici,quoniam minorem cognitionem attribuunt Angelo circa cogitationes cordis quàm Henricus,omnes tamen sententiæ sunt falsæ.

Quarta conclusio. Sententia Scoti quæ asserit, Angelum viribus naturæ posse cognoscere cogitationes cordium,non satis congruit cum citatis testimonijs, & rationi repugnat.Probatur primò.Quia scriptura diuina & sancti Patres licet in cortice literæ videantur loqui de facto dum docent cogitationes cordium cognoscere esse proprium Dei,tamen si attentè cõsideremus, ad hoc tendunt,quòd cognoscere cogitationes cordis, soli diuinæ naturæ proprium est & naturale. Confirmatur.Nam eodem modo scriptura & sancti Patres loquuntur de cogitationibus & de futuris contingentibus,& docent esse proprium Dei: sed solus diuinus intellectus viribus suæ naturæ potest cognoscere futura contingentia,ergo & cogitationes cordis. Scotus in.4. dist.45.q.4.ad.2.dicit, quòd solus Deus ita cognoscit cogitationes cordium,quòd à nullo potest eius cognitio impediri: Angeli vero impediri possunt ab huiusmodi cognitione, tum ab ipso Deo non concurrente cum illa cognitione,tum etiam ab altero Angelo,si fugiat ad multam distantiam. Sed vtrumq; istorum ridiculum est:nam distantia Angeli ab Angelo non impedit cognitionem intuitiuam Angeli respectu alterius Angeli,magis quàm impedit cognitionem terræ, quæ maximè distat à supremo cœlo. Præterea ex ista solutione Scoti sequitur, posse concedi proprium esse solius Dei cognoscere res naturales. Patet consequentia. Quia solus Deus habet potentiam cognoscitiuam,quę à nullo impediri potest, Angelus autem potest impediri ab huiusmodi cognitione per non concursum Dei, vel per nimiam distantiam alicuius creaturæ. Insuper, contra Scotum facit,nam inclinatio naturalis nõ debet esse repugnans debitæ dispositioni totius Angelicæ reipublicæ,ergo si Angelus habet naturalem potentiã & inclinationem ad cognoscendas liberas cordis cogitationes, non repugnat eiusmodi cognitio cum debita dispositione cœlestis hierarchiæ. Tandem, si Angelus habet eiusmodi potentiam,sequitur, quòd autor naturæ non contulit Angelis facultatem ad manifestandas suas cogitationes, falsitas consequentis ostendetur in quæst.107.quoniam tota necessitas locutionis Angelicæ desumitur ex eo, quòd vnus Angelus non potest callere alterius mentem.

Quinta conclusio,quæ sequitur ex prædictis.Angelus facultate naturali nequit cognoscere liberas cordiũ cogitationes & affectiones. Hanc tenet D.Thom.hic, quẽ sequũtur omnes eius discipuli,& alij etiam Theologi.v.g. Alexan.Alensis.in.2.par.q.26.memb.3.Albertus Magnus lib.de quatuor cœuis.q.5.art.12.circa finem. Ricardus in.2.d.8.art.2.q.4. Gregor.dist.9.q.1. Marsil.vbi supra,& multi alij. ¶Veruntamen in assignanda ratione huius conclusionis non est mediocris difficultas. Quidã enim aiunt,Angelũ idcirco nõ posse cognoscere cogitationes cordium naturaliter, quia ad huiusmodi cognitionem necessariũ erat quòd illaberetur intra intellectum cogitantis,quod est impossibile,vt supra dictum est. Hæc ratio est Ricardi vbi supra.Sed profectò videtur esse impertinens, quia si esset necessarius illapsus ille, etiam requireretur ad naturalẽ alterius Angeli cognitionem quod tales actiones naturaliter cognoscantur ab omnibus Angelis.Alij verò dicunt,propterea cogitationes cordium esse naturaliter ab Angelo incognoscibiles,quia pendent à causa, quæ nullam habet determinationem.Sed hæc ratio insufficiens est,& solum probat, quòd cogitationes cordium non possunt cognosci in sua causa antequàm sint. At verò non probat,quòd postquàm sunt productæ, non possint cognosci in semetiplis, siquidem iam habent esse determinatum extra causam.

Quapropter sit vltima conclusio. Ratio optima huius rei ea est,quam habet Diuus Thomas in articulo,& quæst.de dæmonibus, artic.8.& quæst. 8. de veritate. articulo.13.&.3.contra gentes.cap.154. quæ consistit in hoc. Intellectus Angelicus tantùm habet facultatem naturalem ad cognoscendum illa quæ pertinent ad ordinem naturæ:sed cogitationes & affectiones cordium liberæ nisi manifestentur à cogitante, non pertinent ad ordinem naturæ, ergo. Explicatur ista ratio. Nam illa tantùm pertinent ad ordinem naturæ, quæ sunt substantiæ,vel accidentia, quæ habent connexionem & dependentiam solum à causis naturalibus: sed cogitationes liberæ non sunt eiusmodi, quoniam sunt accidentia quæ dependent à causa libera,ergo eximuntur ab ordine rerum naturalium.Causa etenim naturalis habet determinatam habitudinem ad vnum, sicut ipsa natura dicitur ad vnum determinata, vnde sequitur, quòd cogitationes cordium pertineant ad quendam ordinem superiorem exemptum ab ordine naturæ. ¶In hac ratione conueniunt omnes ferè Theologi citati. Sed in eius intelligentia differunt. Quidam enim ex ista ratione colligunt, quòd Angelo à principio suæ conditionis non fuerunt inditæ species intelligibiles repræsentatiuæ cogitationum & affectionum cordis,sed quotiescunque cogitans Angelo manifestat suam cogitationem, acquirit Angelus de nouo speciem repræsentatiuam illius cogitationis. Ita videtur docere Ferrar. vbi suprà. Et Caietanus hîc, & quidam ex modernis Theologis. Sed ista sententia habet non leue fundamentum in D.Thom. quæstione de veritate, vbi suprà. Et probatur. Quia si Angelus à principio accepit species intelligibiles repræsentatiuas cogitationum cordis non potest proferri causa, quare non cognoscat cogitationes istas quando existunt. Quòd si quis dicat,obiectum esse improportionatum. Contra. Nam non est improportionatum in ratione motiui,neque in ratione terminatiui, ergo non est improportionatum. Probatur antecedens. Nam in ratione motiui non potest esse improportionatum, siquidem ipse intellectus iam habet speciem sibi proportionatam,neque dependentem ab obiecto motiuo.In ratione verò obiecti terminatiui probatur quòd non sit improportionatum obiectum:qua supposita specie & lumine sufficienti ex parte potentiæ nulla est improportio ex parte termini.Ratio est.Quia quanuis obiectum ipsum in esse entitatiuo contingat non esse proportionatum, tamen per speciem & lumen proportionatur intellectui in esse obiectiuo. Est exemplum,res materialis in esse entitatiuo improportionata est vt intelligatur,tamen per speciem intelligibilem immaterialem efficitur proportionata in esse intellectiuo seu intelligibili. Similiter etiam mysteria supernaturalia supposito lumine supernaturali & suppositis speciebus,etiam si maneant adhuc improportionata in esse entitatiuo, tamen iã sunt proportionata in esse intelligibili.Quòd si iterùm respondeas,improportionem in hoc consiste re,quòd cogitationes liberæ manent occultæ,nisi à cogitante manifestentur. Contra. Manifestatio non aliter fit intellectui quàm per speciem & lumen, ergo contradictionem inuoluit asserere cogitationes occultari Angelo,& quòd Angelus habet species repræsentatiuas illarum & lumen.

His tamen non obstantibus alij Thomistæ è contrario docent Angelum cognoscere cogitationes cordium quando sibi manifestantur,non per species quas tunc de nouo acquirat, sed per antiquas à principio sibi inditas à Deo. Hanc sententiam attribuunt Capreolo, vbi suprà. Sed habetur in Diuo Thoma expresse quæst.9.de veritate,artic.4. ad vndecimum. vbi ait,quod Angelus per speciem innatam,per quam cognoscit alium Angelum, cognoscit etiam eius cogitationes liberas, cum primũ sibi reuelantur ab alio Angelo.Sententia hæc mihi apparet probabilior, & probatur primò. Nam videtur magnum inconueniens asserere, tot species intelligibiles imprimi in intellectum Angeli, quot cogitationes cordis reuelantur sibi.Et insuper,si omnes Angeli loquantur vni, manifestantes illi suas cogitationes recipiet ille tot species,quantus est numerus Angelorum. Præterea suppositis his quæ suprà diximus,quæst.55.& 56. vix poterit explicari, quomodo acquiratur de nouo species intelligibilis in intellectu Angelico:nam Angelus manifestans suas cogitationes non potest esse causa efficiens illius speciei, aliàs illaberetur in mentem eius. Item supposita sententia Diui Thomæ, quòd in Angelo non est intellectus agens, non potest explicari quo pacto Angelus, cui manifestatur cogitatio, abstrahat speciem à cogitatione alterius.Imò verò quamuis poneremus intellectum agentem in Angelo,non poterat ille à cogitatione alterius speciem abstrahere, nisi illaberetur in mentem illius. Et ad argumentum Ferrar. respondetur facilè, ꝙ solutio ibi assignata sufficiens est.Ad replicam respondetur,quòd cogitatio cordis est obiectum improportionatum in ratione obiecti terminatiui.Et ad argumẽtum dicitur,quòd lumen intellectus Angelici habet naturaliter quendam modum determinatum manifestandi res cognoscibiles,ita sanè quòd illa solùm manifestat intellectui Angelico,quæ habent proportionem cum naturali ordine vniuersi. Quo fit, vt Angelicus intellectus non habeat lumen sufficiens ad manifestandas cogitationes cordis quandiu non manifestantur ab ipso cogitante, & quodammodo reducuntur ad ordinem naturæ respectu intellectus Angeli cui fit manifestatio. Præterea cùm species ipsa intelligibilis debeat esse proportionata intellectui Angelico, similiter de illa dicendum est,quòd nunquam repræsentabit in actu secundo aliquod obiectum, nisi illud habeat coordinationem cum naturali ordine vniuersi respectu intellectus Angeli, qui debet cognoscere tale obiectum. Quemadmodum vt suprà dicebamus, speciem intelligibilem Angeli secundum se repræsentatiuam esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

coniunctionis contingentis existentiæ cum duratione rei singularis, non tamen illam vnquàm repræsentabit, nisi quando res ipsa actualiter existat. Ita impræsentia dicimus, quòd licet species Angeli quam ab initio accepit, sit repræsentatiua cogitationum cordis, tamen vt illas actu repræsentet, requiritur tanquàm conditio necessaria ex parte obiecti terminatiui, quòd ipsa cogitatio cordis per liberam voluntatem cogitantis ordinetur ad intellectum Angeli. Neque satis fuerit, quòd cogitatio existat, ad hoc quòd repræsentetur per illã speciem, quoniam sola existentia non constituit cogitationem intra naturalem ordinem vniuersi respectu intellectus alterius Angeli.

Sed vt hæc veritas magis explicetur, obijcitur contra illam quadrupliciter. Prima obiectio est. Quoniam ex eo quòd libera cogitatio per voluntatem cogitantis ordinetur ad intellectum alterius Angeli, non constituitur intra naturalem ordinem vniuersi, ergo falsum est quod asserimus. Probatur antecedens. Quia illa ordinatio etiam est libera & voluntaria, neque fit mediante aliqua causa naturali, sed immediatè exercetur à libera voluntate. ¶Secunda obiectio est. Si manifestatio cogitationis liberæ constituit illam intra naturalem ordinem vniuersi, sequitur quòd non possit ipse cogitans suam cogitationem vni reuelare, quin manifestetur omnibus Angelis. Probatur sequela. Quia omnes Angeli naturaliter cognoscunt omnia, quæ continentur actu intra ordinem vniuersi. ¶Quarta obiectio. Si libera cogitatio non pertinet ad ordinem naturæ vniuersi, sequitur quòd Angelus à principio non accepit species repræsentatiuas huiusmodi cogitationum. Probatur sequela. Quia virtus cognoscitiua & naturalis Angelo, non se extendit vltra illa, quæ pertinent ad ordinem naturæ. ¶Tertia obiectio. Sequitur quòd liberè cogitationes non cognoscuntur naturaliter ab intellectu ipsiusmet Angeli cogitãtis. Probatur sequela. Quia omnis intellectus Angelicus æqualiter se extendit ad omnia obiecta naturaliter cognoscibilia.

Pro solutione harum obiectionum, breuiter notandum est primò, quòd liberæ cogitationes non propterea eximuntur à naturali cognitione intellectus Angeli, quia sint excellentiores entitates, sed solum propter modum præternaturalem, quem habent quantum ad sui productionem, scilicet, quia libera cogitatio solum pertinet ad voluntatem liberam cogitantis, & sola voluntas libera sine dependentia ab aliqua causa naturali, supposita Dei motione libera, determinat talis cogitationis productionem; & ideò sola voluntas habet plenum dominium suarum operationum post Deum, ita vt in potestate solius voluntatis positum sit ordinare cogitationes suas ad intellectum, cui libuerit ordinare & eas subijcere. Nota præterea, quod ipsa ordinatio est constitutiua illius cognitionis in esse cognoscibilis naturalis, præsuppositò quòd entitas cogitationis non excedit ordinem naturæ, quoniam cogitatio non ob aliud eximebatur à naturali cognitione Angeli, nisi quatenus pertinebat ad solam voluntatem liberam & plenariè dominantem suæ cogitationi; vnde potest illam subijcere intellectui alterius Angeli tãquàm obiectum.

Ad obiectiones respondetur. Ad primam dicitur, quòd ordinatio & manifestatio constituit cogitationem intra ordinem naturæ cognoscibilis in actu propter dominium, quod habet voluntas supra ipsam. Huic consonat illud Augustini in tractatu. 32. in Ioann. explicantis illud. 1. Coainth. 2. Nemo nouit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est, vnde colligit cogitationes cordis occultas esse alijs intellectibus, quia sunt propriæ ipsius cogitantis: ac si diceret, quòd sola cogitantis voluntas potest de ipsis disponere, tanquàm de proprijs bonis. ¶Ad secundã negatur sequela, & ratio est. Quoniam ex dominio voluntatis prouenit, quòd cogitatio constituatur in ordine naturalium intelligibilium respectu intellectus vnius Angeli, & nõ alterius. ¶Ad tertiam respondetur, quòd sicut Angelo infusæ sunt species repræsentatiuæ singularium etiã non existentium intra ordinem naturæ, sed quæ tandem poterant aliquando constitui intra ordinem naturæ, ita similiter ab initio inditæ sunt Angelis species repræsentatiuæ cogitationum, quæ poterant pro voluntate cogitantis constitui intra ordinem naturæ cognoscibilium: vnde non oportet alias species acquirere, quando Angelo manifestantur huiusmodi cogitationes. ¶Ad quartam negatur sequela, & ratio est. Quia respectu proprij intellectus non est necessaria peculiaris manifestatio, cùm ipsa voluntas in sua operatione respectu intellectus se habeat vt mouens & mota: mouens quidem intellectum ad exercitium cogitationis liberæ; mota quidem ab illo tanquàm à dirigente actionem voluntatis: & propterea, quia omnis libertas voluntatis dimanat radicaliter ab intellectu, non potest latere intellectum, quid agat ipsa voluntas, atq; ita cognoscit, & se liberè motum à voluntate, & voluntatẽ liberè mouentem.

Ad argumenta principalia respondetur. Ad primum negatur sequela, ad probationem dicitur, quòd actualis cogitatio est quidẽ magis in actu quàm species intelligibilis, sed tamen est minus proportionatum obiectum respectu intellectus alterius Angeli, non quidem propter eminentiam entitatis, sed propter modum libertatis quem habet, & hic eximit illam à naturali ordine rerum consequenti ex naturali cognitione alterius Angeli. Sed dicet aliquis. Ex hac doctrina sequitur, quòd Angelus possit cognoscere cogitationem cordis quantum ad entitatem, quamuis non quantum ad modum libertatis. Respondetur. Negatur sequela. Quia entitas illius cogitationis singularis hic & nunc ipsa tota occultatur propter modum libertatis. Quod autem diximus, quòd non occultatur propter suam entitatem, non inde significamus, quòd poterit cognosci quantum ad entitatem. ¶Ad secundum dicitur, quòd quamuis intellectus non sit formaliter liber, tamen liber est radicaliter. Etenim omnis libertas voluntatis radicaliter originatur ab intellectu, tanquàm à radice & mensura actionis liberæ voluntatis. Sed quoniam hæc solutio videtur procedere tãtùm de intellectu practico, & non de intellectu speculatiuo. Secundò respondetur clariùs solutione assignata inter arguẽdum. Et ad replicã dicitur, quòd inter alias actiones imperatas à volũtate, & operationes intellectus etiã speculatiui, hæc est differẽtia, q̃ aliæ quidẽ nõ pendent à sola determinatione liberæ voluntatis, sed etiã ab alijs causis naturalibus, vt v. g. ab influentijs cœlestibus, à quatuor qualitatibus sensibilibus, vel ab ipsis elemẽtis. At verò operationes intellectus quæ sunt liberè quantum ad exercitium à sola voluntate dependent tanquàm

quàm à mouente immediatè, & se sola, quia voluntas non eget consortio alicuius causæ naturalis, vt determinet intellectum ad exercitium propriæ operationis. Quò fit vt actiones intellectus quæ non consequuntur ex necessitate naturæ, sicut est in Angelo cognitio sui ipsius, tam occultæ sunt à cognitione alterius Angeli, quàm ipsæ operationes elicitæ à voluntate. ¶Sed pro maiori huius rei intelligentia nota, quòd operationes imperatæ à voluntate possunt considerari dupliciter. Primò, matetialiter quantum ad substantiam ipsarum. Secundò, formaliter, quatenus participant imperium & libertatem voluntatis & intellectus. Si isto secundo modo considerentur, cum distinctione loquẽdum est: nam quædam sunt operationes, quæ possunt fieri dependenter à voluntate, & etiã aliæ possunt fieri absq; tali dependentia, vt v. g. actiones phantasiæ & appetitus sensitiui, quæ aliquando præueniunt actionem liberam voluntatis, imò interdum fiunt repugnante voluntate, & possunt etiam istæ operationes fieri ex libera voluntatis applicatione mouẽtis phantasiam & appetitum ad tales operationes. Dicimus ergo, quod eiusmodi operationes sumptæ formaliter, id est, quatenus imperantur à voluntate, non sunt ab Angelo naturaliter cognoscibiles, sed solum per quandam coniecturã. Et ratio est. Quia substantia istarum operationum in parte sensitiua, etiam quantum ad propria obiecta nõ pendent ab imperio voluntatis. Aliæ verò sunt operationes quæ fieri nequeunt etiam quantum ad substantiam, nisi dependenter ab imperio voluntatis & determinatione ipsius, v. g. rectè ratiocinari & loqui, & huiusmodi operationes etiam formaliter consideratæ, prout imperantur à voluntate, sunt Angelo naturaliter cognoscibiles, & in illis tanquàm in effectu cognoscit actionem liberam voluntatis. Cæterùm si primo illo modo considerentur, naturaliter sunt etiam cognoscibiles ab Angelo, excepta operatione vna intellectus propter rationem iam assignatam. ¶Ad tertium patet ex dictis in quinta conclusione. ¶Ad quartum argumentum respondetur. Concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem respondetur, quòd libertas non solum eximit operationem voluntatis à coactione & violentia, sed etiam ab ordine rerum naturalium, & ex consequenti à naturali Angelorum cognitione. ¶Ad quintum respondetur, quod liberæ actiones voluntatis non solum in fieri, sed etiam in conseruari pendent immediatè ab ipsa voluntate absque consortio naturalis causæ: & propterea etiam postquàm productæ fuerint, censentur exemptæ ab ordine naturali rerum. Ad confirmationem dicitur, quòd operationes aliæ contingentes & fortuitæ licet fiant contingenter, eò quòd possint impediri, & quamuis per accidens fiant, nihilominus quando de facto fiunt, producuntur dependenter à causis naturalibus, & fiunt secundũ quandam inclinationem alicuius causæ naturalis, & idcirco statim sunt ab Angelo cognoscibiles: at operatio voluntatis nullo modo pẽdet ab alia causa naturali. ¶Ad sextum respondetur, quòd in eo sensu dicimus operationes cordis esse Angelo occultas, non quia occultentur per aliquam particularem voluntatem aut cogitationem, sed quia ex seipsis propter modum quem habent libertatis occultæ sunt omni intellectui, præter proprium cogitantis & diuinum: vnde egent speciali manifestatione facta à voluntate cogitantis. Ad confirmationem respondetur, non esse processum in infinitum, quia ipsamet actio libera voluntatis manifestatiua aliarum etiam semetipsam manifestat. Et aduertendum est, quòd ista ordinatio voluntatis ad manifestandum cogitationes cordis & affectiones ipsius voluntatis sit mediante actione intellectus, secundum quod mouetur à voluntate ad manifestandum prædictas actiones. ¶Ad septimum respondetur D. Thomam non assumere hanc propositionem, scilicet, quòd omnis effectus, qui à solo Deo producitur, soli Deo cognitus sit, sed vis rationis D. Thomæ in hoc cõsistit, quòd effectus, qui præcisè producitur, & pendet à causa libera cum modo libero in ipso effectu, non potest cognosci naturaliter, nisi ab ipsomet operante, vel ab ipso Deo, qui operationẽ suã etiam libera attingit eundem effectum. Et pro maiori explicatione notandum est, quòd diuina voluntas licet omnia extra se liberè velit & operetur, tamen cùm sit prima causa rerum omniũ efficacissima, inde est, quòd ita suauiter omnia disponit, vt rebus naturalibus conferat modum naturalem, actionibus verò liberis & potentiæ liberæ confert modum liberum; ac proinde cum vnaquaque re, concurrit iuxta modum suæ naturæ. Hæc tamen diuersitas concursus non est consideranda in ipsa diuina voluntate, sed in ipsis effectibus. Quo supposito dicimus, q̃ cùm Deus liberè produxit Angelos, & corpora cœlestia, dedit modum naturalem ipsis creaturis, ita vt constituerent vnum vniuersum vnitate realis ordinis, in quo ordine etiam Angeli considerantur, vt partes cum dependentia ab ipso toto, vt constituant talem ordinem. Sicut ternarius pendet à quinta vnitate, vt possit partialiter constituere quinarium. Cæterum respectu operationum liberarum contulit Deus libero arbitrio modum non naturalem, sed præternaturalem, vt eius actiones non intrarent ordinem Vniuersi, neque vt pars, neque vt effectus, neque vt causa. Et inde est, quòd cùm vniuersum dimanauerit à Deo, & in esse entitatiuo & in esse intelligibili, quatenus Angelis contulit species repræsentatiuas totius ordinis naturalis vniuersi, quòd Angeli non possint cognoscere cogitationes cordium & affectiones liberas voluntatis, nisi ab eo qui habet dominium supra istas actiones, manifestentur, dum constituuntur per directionem intellectus intra ordinem rerum naturalium, & tunc cognoscuntur per species repræsentatiuas ipsiusmet operantis libere. Et per hoc patet ad replicam ibi factam. Dicimus enim, quòd si Deus se solo moueret orbem cœlestem, tunc ille motus non haberet in se modum liberum, sed omnino naturalem & coordinatum cum alijs rebus naturalibus in suo esse entitatiuo, & secundùm suam propriam speciem, atque ita posset cognosci non solum per intellectum, sed etiam per sensum. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS V.

¶Vtrùm Angeli cognoscant mysteria gratiæ?

290 Infrà. q. 64 art. 1. 4. Et q. 106. art. 4. 2. Et Ephes. 3. lect. 3. fin.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd Angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed hoc Angeli cognouerunt à principio. Dicit enim Augustin.* 5. super Genes. ad lit. q sic fuit hoc mysterium absconditum à seculis in Deo, vt tamen innotesceret Principibus & Potestatibus cœlestibus. Et dicit Apostolus. 1. ad Timoth. 3. quòd apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Lib. 5. super Gen. c. 19. circa medium to. 3.

¶ 2 Præterea. Rationes omnium mysteriorũ gratiæ in diuina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est eius essentia, ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

¶ 3 Præterea. Prophetę per Angelos instruuntur, vt patet per Dionys. 4. cap. Angelicæ hierarchiæ. Sed Prophetæ mysteria gratię cognouerunt. Dicitur enim Amos. 2. Non faciet Dominus verbum nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos Prophetas. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

SED contra est, quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quærunt de diuinis mysterijs gratiæ, & ea discunt. Dicitur enim * 7. cap. cœlest. hierarch. quòd Sacra scriptura inducit quasdã cœlestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, & addiscentes sciętiam diuinæ eius operationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem, vt patet Isaiæ 63. vbi quærentibus Angelis, Quis est iste qui venit de Edom? respondit Iesus. Ego qui loquor iustitiam. Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Cap. 7. post medium.

RESPONDEO dicendum, q in Angelis est cognitio duplex. Vna quidem naturalis, secũdum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiæ Angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim vnus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multò minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apost. 1. Corin. 2. Quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei. Est autem & alia Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, quia vident Verbũ & res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundùm quod Deus voluerit eis reuelare, secundùm illud Apost. 1. Cor. 2. Nobis autẽ reuelauit Deus per spiritum suum: ita tamen q superiores Angeli perspicacius diuinam sapientiam contẽplantes, plura mysteria & altiora in ipsa Dei visione cognoscũt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognouerunt, quædam verò post modum secundum quod eorum officijs congruit, edocentur.

1. dist. 11. q. 2. art. 4. Et opusc. 1. ca. 26. & ph. 3. lect. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Vno modo in generali. Et sic in omnibus reuelatum est à principio suæ beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorũ officia ordinantur. Omnes enim sunt administratorij spiritus, vt dicitur Heb. 1. In ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Quod quidem fit per incarnationis mysterium. Vnde oportuit de hoc mysterio omnes à principio cõmuniter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quãtum ad speciales conditiones. Et sic non omnes Angeli à principio de omnibus sunt edocti: imò quædam etiã superiores Angeli post modum didicerunt, vt patet per autoritatem Dionys.* inductam.

Argum. sed contra.

AD secundum dicendum, quòd licet Angeli beati diuinam sapientiam contemplentur: non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quòd cognoscãt quicquid in ea latet.

AD tertium dicendum, q quicquid Prophetæ cognouerunt de mysterio gratiæ per reuelationem diuinam, multò excellentius est Angelis reuelatum. Et licet Prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali reuelauerit: quædam tamẽ specialia Apostoli circa hoc cognouerũt, quæ Prophetæ non cognouerant, secundum illud Ephes. 3. Potestis legentes intelligere prudentiam meã in mysterio Christi, quod alijs generationibus non agnitum, sicut reuelatum est sanctis Apostoli eius. Inter ipsos etiã Prophetas posteriores cognouerunt quod priores non cognouerunt, secundùm illud Psal. 118. Super senes intellexi. Et Gregor.* dicit quòd per successiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum.

Hom. 16. Ezech. circa illud.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Cognitione naturali non cognoscunt mysteria gratiæ. Ratio est. Quia hæc mysteria ex pura Dei voluntate pendent. Quæ ratio intelligenda est de dependentia supra ordinem totius naturæ, & quantum ad esse & quãtum ad modum.

Secunda conclusio. Cognitione supernaturali & beatifica omnes Angeli cognoscũt mysteria gratiæ, licet non æqualiter, sed tanto quisque perfectius cognoscit, quanto perfectiori lumine illustratur.

Tertia conclusio. Angeli à principio suæ creationis cognouerunt quædam mysteria gratiæ, quædã verò postea cognouerunt successu temporis.

Quarta conclusio in solutione ad primum. Omnes Angeli à principio suæ creationis cognouerunt mysterium incarnationis in generali & in cõmuni.

Quinta conclusio ibidem. Non omnes Angeli à principio suæ beatitudinis cognouerunt mysterium incarnationis perfectè & quantum ad speciales conditiones illius.

COMMENTARIVM.

ANte omnia in hoc articulo duo sunt breuiter aduertenda. Alterum est, quòd D. Tho. distinguẽs inter cognitionem Angelorum naturalem & supernaturalem meminit tantum beatificæ cognitionis: cum tamen cognitio fidei sit etiam supernaturalis ipsis Angelis à principio. Ratio huius esse potest, vel quia D. Tho. potissimè loquitur de bonis Angelis, qui statim post creationẽ fuerunt beatificati, vbi cognouerũt plenius mysterium Verbi incarnati, cuius fidẽ receperant in sui cognitione. Vel etiam nomine beatificæ cognitionis voluit complecti omnem aliam supernaturalem cognitionem, quia omnis illa ordinatur ad beatitudinẽ. Et profectò in fine articuli, vbi D. Tho. inquit, quòd horum mysteriorũ quædam à principio cognouerunt Angeli, constat, quòd loquitur de cognitione fidei, quam omnes Angeli simul cum natura receperunt. Alterum est, q mysteria gratiæ non dicuntur in præsentia

præsentia omnia supernaturalia mysteria, etiam quæ pertinent ad diuinam substantiam, quale est mysteriũ Trinitatis. Et ratio est. Quia huiusmodi mysteria quæ pertinent ad diuinam substantiam, non pendent ex libera voluntate Dei, nisi quantum ad reuelari. At vero D. Tho. talem rationẽ assignat, quare Angeli non possunt cognoscere mysteria gratiæ, scilicet quia hæc pendent à diuina voluntate: loquitur enim D. Tho. de mysterijs factis à Deo, quæ propriè dicuntur mysteria gratiæ Dei. Cæterum de his mysterijs quæ pertinent ad diuinam substantiam disputari solet supra quæst. 32. artic. 1. Item de fide quam habuerunt Angeli disputat D. Tho. 2. 2. quæst. 5. artic. 1.

DVbitatur primo, Vtrùm Angeli naturali cognitione possint cognoscere mysteria gratiæ postquam facta sunt? Et videtur quod sic, primò. Omne ens causatum à Deo est naturaliter cognoscibile ab intellectu Angelico: sed mysteria gratię facta sunt à Deo, ergo. Maior probatur. Quia omne ens factum à Deo cõuenit in ratione entis creati cum alijs rebus naturaliter cognitis ab Angelo, ergo habet eandẽ rationẽ obiecti, ac per consequens potest cognosci naturaliter ab Angelo. ¶ Secundò. Hæc mysteria supernaturalia in ratione entis nõ differunt ab alijs rebus, quamis differant in ordine ad causam efficientem, quatenus res naturales producuntur à causa naturali, & propter hoc dicuntur naturales, res autem dicuntur supernaturales, quia efficiuntur à causa operante super naturã, sed hæc differentia per accidens est ad rationem obiecti intellectus, sicut est per accidens ad rationem entis, ergo. ¶ Tertiò. Angelus naturali virtute potest cognoscere & cognoscit visum cæco restitutum, & vitam mortuo restitutam: & tamen isti sunt effectus miraculosi & supernaturales, ergo pari ratione potest cognoscere mysteria gratiæ, postquam facta sunt, vt v. g. quòd in sacramẽto altaris sint accidentia sine subiecto, quòd illic sit contẽtum corpus Christi, similiter quòd humanitas Christi Domini non habeat propriam personalitatem, & nihilominus quòd sit terminata personalitate diuina, siquidem cognoscit Angelus quòd nulla personalitas creata terminet illam humanitatem.

Propter hæc argumenta Scotus in 4. d. 10. q. 9. duo asserit, alterum est, quòd omnes Angeli naturali lumine possunt cognoscere mysteria gratiæ postquã facta sunt, & similiter omnes habitus supernaturaliter infusos nobis. v. g. fidem charitatem &c. Alterum est, quòd Angeli mali diuina virtute impediuntur à cognitione mysteriorum gratiæ, eo modo quo dixit Scotus, q impediuntur à cognitione cogitationum cordis. De hoc secundo dicto Scoti non est disputandũ nobis in præsentia, sed neque de primo ad longum differemus, quia ea difficultas latiùs disputatur in tertia parte de mysterio Incarnationis. Vide Magistrũ Medinam 3. p. q. 2. introductionis ad 3. partem, & q. 43. art. 4. differitur de cognitione miraculorum Christi, & q. 76. art. 7. agitur de cognitione mirabilis sacramenti Eucharistiæ.

Pro decisione huius dubij sit nobis conclusio. Angelus nõ potest naturali virtute cognoscere mysteria gratiæ, & oppositum est plusquàm temerariũ. Probatur. Quia in re grauissima solus Scotus, repugnantibus omnibus Theologis, tenet contrariam sententiã. Præterea, mysterium Incarnationis etiam postquàm factum est, non statim fuit perfectè cognitum ab Angelis, vt testatur D. Dionys. c. 7. de cœle. hier. explicãs illud Isai. 63. Quis est iste, qui ascendit de Edon &c. in cuius loci intelligentia omnes Sancti conueniunt, q Christus Dominus seipso ascẽdens in cœlum, illuminauit Angelos pleniori intelligentia incarnati Verbi, ergo plusquàm temerarium est quod Scotus affirmat Angelos bonos naturali virtute omnia mysteria gratiæ cognoscere eo ipso quo facta sunt. Insuper, si gratia & charitas, & reliqui habitus infusi, naturaliter cognoscũtur ab Angelo, quia sunt quædam entia à Deo producta, sequitur q propter eandem rationem potest Angelus cognoscere naturali virtute lumen gloriæ & visionem beatificam alterius: quoniã hæc etiam sunt entia producta à Deo. Consequens autem quàm falsum sit, cuidens est, & aduersatur Apostolo 1. Corint. 2. vbi asserit, quòd in cor hominis non ascendit, quod præparauit Deus diligentibus se. At verò si naturali virtute cognosceretur ab Angelo visio beatifica & lumen gloriæ, falsum videretur quod Apostolus dixit, quod quidem nõ solùm intelligitur de hominibus, sed etiam de ipsis Angelis: ait enim, Oculus non vidit absque te, &c. Denique omnia mysteria gratiæ sunt simpliciter materialia, & ordinis generalis, ergo non habent naturalem proportionem cum lumine naturali intellectus Angelici. Consequentia euidens est, quia lumen naturale tantum proportionatur cum obiecto naturalis ordinis.

AD argumenta Scoti respondetur facile. Ad primum dicitur, quòd solum ens creatum, quod est ordinis naturalis, est obiectum proportionatũ cum intellectu Angelico. ¶ Ad secundum respõdetur, quòd Scotus vehementer falsus est dum existimauit quòd gratia & charitas, & similes habitus infusi, nõ differunt à naturalibus effectibus, nisi tantũ ex parte causæ efficientis, cùm tamen certissimum sit, q huiusmodi habitus distinguuntur, quia ex natura sua & propria specie sunt entitates ordinis supernaturalis, imò neque per diuinam potentiam possibile est, vt eiusmodi qualitates pertineant ad ordinem naturalem, nec producãtur, nec dimanent ab aliqua naturali causa. Verum est tamen, q eiusmodi qualitates si logicè considerentur quatenus sunt quędam accidentia, reducuntur ad prædicamentum qualitatis. ¶ Ad tertium vt respõdeamus, notandum est, q effectus supernaturales & miraculosi sunt in triplici differentia. Quidam enim supernaturales sunt quantum ad substantiam & quantum ad modum, vt est. v. g. visio beatifica: alij tantum quoad modum sunt spirituales, & illi adhuc sunt in duplici differentia. Quidam sunt supernaturales quantum ad modum tantum ex parte principij efficientis, vt vita restituta mortuo, & visus cæco. Quidam verò sunt supernaturales quantum ad modum non solum ex parte principij, sed etiam ex parte termini. v. g. Transubstantiatio in sacramẽto Eucharistiæ. Etenim res quæ manet facta consecratione, licet sit aliquid naturale quantũ ad substantiam suam, scilicet, corpus Christi Domini, manet tamen sub modo quodam supernaturali, scilicet cõtentum inuisibiliter & incommẽsurabiliter sub illis speciebus panis. Verum est tamen, q Caietanus. 3. p. q. 76. artic. 6. eiusmodi effectus, qui ex parte termini habent modum supernaturalem, appellat supernaturales quantum ad substantiam: sed erit quæstio de nomine dummodo res ipsa intelligatur: quoniam quod attinet ad cognitionem Angelorum, de qua modo disputamus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non sunt magis cognoscibiles isti effectus, quàm si essent supernaturales quātum ad substantiam. Tertij denique sunt effectus, qui ex parte termini & quantū ad substantiam partim sunt supernaturales, partim vero naturales. v. g. incarnatio Filij Dei, in cuius termino mansit aliquid super naturale, scilicet verbum diuinum vt terminans & complens naturā humanam sua personalitate, mansit etiam natura humana, quæ aliquod naturale est cum modo supernaturali. His suppositis videamus quantum se extēdat Angelorum cognitio respectu horum effectuum. Respondetur ergo quòd effectus supernaturales totaliter quantum ad substātiam & ex parte termini sunt Angelis naturaliter incognoscibiles, effectus autem supernaturales quātum ad modum ex parte principij efficientis sunt naturaliter cognoscibiles ab Angelo: imo etiam & hominibus, & de istis procedit tertium argumentum Scoti. Et ratio est manifesta. Quia isti effectus sunt simpliciter naturales secundum propriam definitionem & quidditatē, ergo si ponuntur in esse, erunt statim cognoscibiles. Sed aduerte, quòd quando substantia horum effectuum non potest hic & nunc esse producta per aliquā naturalem causam, tunc intellectus qui cognoscit totum ordinem naturæ, qualis est Angelicus, & habitudinem quam habet substantia illius effectus hic & nunc ad causas naturales, cognoscit etiā naturali lumine quasi argumentatiuè & à posteriori, effectum illum esse miraculosè productum. v.g. intellectus Angelicus naturali lumine cognoscit, quòd homini mortuo non potest vita restitui virtute causarum naturalium, vnde quando videt illum, qui iam mortuus fuerat, iterum viuere, euidenter iudicat naturali lumine quòd virtute aliqua supernaturali reuixit ille. Et ob hanc causam fatētur aliqui Theologi 3.p.q.43. Angelos etiam malos cognouisse miracula Christi Domini esse vera miracula. Cæterum effectus qui ex parte termini & quantum ad substantiam partim sunt naturales, & partim supernaturales, possunt ab Angelo naturaliter cognosci ex illa parte qua sunt naturales, si autem pars illa naturalis prout hic & nunc non potest esse nisi præsuppositio aliquo miraculo, tunc intellectus, qui cognoscit totum naturæ ordinem, cognoscet etiam à posteriori & argumentatiuè, & euidenter iudicat, ibi interuenire miraculum, licet in particulari nequeat distinguere, in quo consistit ratio miraculi. v.g. in Christo Domino cognoscebat Angelus etiam malus humanitatem, & videbat etiam illam existere, sed non videbat qua existentia existeret, aut qua personalitate subsisteret. Vnde euidēter iudicabat illic interuenire miraculum, quia ipse ignorabat, an natura humana in illo homine existeret per propriā existentiam, quam tamen Deus poterat occultare miraculose diabolo. Dubitare etiam poterat, an forte existeret per existentiam infinitam seu personalitatem infinitā, quāuis non sit magnum inconueniens dicere, q̄ diabolus fallebatur iudicans esse existentiā creatā. ¶ Tandem est aduertendum, quòd Angelus naturali cognitione potest euidenter iudicare, quod Deus pro sua omnipotentia posit multa operari, quæ excedant totum ordinem naturæ, ac proinde dicantur & sint vera miracula. Probatur. Quoniam Angelus cognoscit, Deū habere infinitam potentiam in infinitum excedentem totam virtutem causarum naturalium, ergo euidenter iudicat posse operari multa, ad quæ non se extendit virtus causarum naturalium, verum est tamen, q̄ nulla ratione in particulari poterat venire in mentem Angelorum naturaliter loquendo, quòd Deus posset seipsum communicare creaturæ rationali communicatione pertinente ad ordinem gratiæ, per quam homines efficiuntur diuinæ consortes naturæ & filij Dei potētes eum videre sicuti est, multò autem minus poterat venire in mētem illorū vnio hypostatica humanæ naturæ ad Verbum diuinum. Et ratio est. Quia ad huiusmodi mysteria cognoscenda nullum poterant habere principium naturaliter, etiā ad cognoscenda vt possibilia secūdum omnipotentiam Dei, vnde iudicarentur esse possibilia.

B Dubitatur secūdò, vtrum Angeli lumine supernaturali cognouerint mysterium incarnationis prius quam à Deo factū fuerit? De qua re sunt variæ sententiæ. ¶ Prima sententia est Magistri in 2.d. 11. quòd Angeli superiores à principio sui esse cognouerunt incarnationis mysterium, non tamen perfectè vsque ad tempus in quo factū est & ab Apostolis prædicatum. Angeli vero inferiores nullam cognitionem habuerūt huius mysterij vsque ad tempus, in quo prædicatum est per Ecclesiam. Et inquit Magister, q̄ hoc mysterium manifestatum fuit Patriarchis & Prophetis ministerio superiorum Angelorum. Huic sententiæ consentit Alexander Alens. 2.p.q.26.memb.1. Sixtus C Senens. lib.6. Biblioth. annotatione 199. Eandem sententiam tenet Aymmo super cap. 3. ad Ephesios.

Secunda sententia asserit, quòd omnes Angeli beati à principio suæ beatitudinis mysterium incarnationis cognouerunt, sed extra visionem beatificam nō cognouerunt vsque ad tempus, in quo factum est & prædicatum. Huic sententiæ videtur annuere Alexan. Alens. vbi supra. Et Lyra super cap. 3. ad Ephesios in illa verba, vt innotescat principibus & potestatibus &c. vbi ait, quòd omnes Angeli cognouerunt hoc mysterium abstractiua notitia, sed post quam factum est, cognouerunt intuitiuè & quasi experimentaliter. Secundùm hanc sententiam dicendum est consequēter, dæmones D non cognouisse hoc mysterium vsq; ad tempus in quo factum est & prædicatum, saltem certa cognitione.

Tertia sententia absolutè videtur docere hoc mysterium latuisse omnes Angelos vsque ad tempus, in quo factum est & prædicatum. Hanc videntur cōmuniter docere Sancti Patres. D. Hieron. lib. 2. super Epistolam ad Ephes. & Isaiæ 63. in illa verba; Quis est iste qui venit de Edom. Chrysost. homil. 14. super Ioann. & ad Ephes. 3. D. Ambros. lib. de Institutione Virgin. cap. 5. dicit, Angelos in die Ascensionis dubitasse de resurrectione. Et D. Bernardus Epist. 67. sub dubio reliquit, an aliquis alius Angelus præter Gabrielem habuerit E notitiam huius mysterij, ante quā fieret. Origen. hom. 15. super Matth. Theodoretus lib. de immutabilitate, & ad Ephes. 3. & ibidē Theophilactus, & OEuchumenius, & alij quam plurimi ex Græcis ex Latinis hanc sententiam videntur tenere. Vide etiam Leonem Castrēsem super Isa. 63. vbi refert multa patrū testimonia circa illa verba, Quis est iste, qui venit de Edom? Hæc sentētia videtur colligi à Sanctis ex quibusdā scripturæ locis. Primus est ad Ephes. 3. vbi Paulus sermonē faciēs de incarnationis mysterio inquit, vt innotescat principibus & potestatibus in cœlestibus per Ecclesiā multiformis sapiētiæ Dei, vbi videtur Apostolus docere hoc mysterium innotuisse Angelis, mediante prædicatione Ecclesiæ.

Ecclesiæ. Vnde & quidam aiunt, quòd Apostoli Angelos docuerunt de hoc mysterio, atque ita Hieron. Chrysost. & Origen. vbi supra aiunt Apostolos Angelis prædicasse. Secundus locus est 1. ad Tim. 3. Magnū est pietatis sacramentum, quod manifestatū est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus, creditum est in mūdo, assumptum est in gloria. In quo loco Apostolus videtur loqui de apparitione facta Angelis, quando mysterium hoc manifestatum est in carne, & diuulgatum in mundo Apostolica prædicatione, & ita hūc locum interpretantur ferè omnes patres citati, quanuis Caietanus super illum B locum, nō improbabiliter interpretetur de apparitione facta Angelis, abstrahendo à noua vel antiqua. Et putat ille, posse verificari de cognitione qua in verbo cognouerunt Angeli hoc mysterium. Tertius locus est ille Isai. 63. Quis est iste, qui venit &c. vbi in ascensione Christi Domini introducuntur Angeli interrogantes animas Sanctorum patrum cum Christo ascendentes, quis nam esset homo ille tam gloriosus, vel vt alij explicant, inferiores Angelos interrogantes Angelos superiores. Et simile quid intelligitur in Psalmo. 23. Attollite portas principes vestras & eleuamini &c. vsque ad illud; Quis est iste rex gloriæ. Ex quibus locis videtur colligi hoc mysterium vsque ad ascensionem latuisse Angelos, siquidē interrogabant quasi ignorantes, quis C nam esset homo ille. His testimonijs consonat etiam illud Apostoli ad Ephes. 3. quod alijs generationibus nō est agnitū, sicut reuelatum est sanctis Apostolis eius. Quod aliqui intelligunt etiam de Angelis.

Quarta sententia consistit in duabus cōclusionibus. Prima est, quòd omnes Angeli mysterium incarnationis cognouerunt quātum ad eius substantiā antequam fieret. Altera est, quod nullus Angelus nouit hoc mysterium quantū ad particulares rationes & circunstantias, quoad vsque patratum est & diuulgatum Apostolorum prædicatione. Hanc sententiam docet D. Tho. hic in solutione ad primum, & infra quæst. 64. artic. 1. ad quartum, & quæst. 106. art. 4. ad secundum, & in 2. D sent. dist. 11. quæstione vnica, artic. 4. & opusc. 1. contra errores Græcorum cap. 26. Et ad Ephesios. 3. hanc sententiam videtur D. Thom. accepisse à D. August. lib. 5. super Genes. ad literā cap. 19. & ex D. Dionysio lib. 4. de cœlesti hierarc. cap. 4. & 7. Beda etiā sequitur Augustinum exponens verba citata ad Ephesios. 3. Atque per has duas conclusiones conatur D. Tho. cōponere & explicare testimonia Sanctorum, quæ inter se dissentiunt. Vide Albertum Magnum super cap. 4. de cœlesti hierarchia, vbi docet eandem sententiam, quam sequitur D. Thom.

PRO decisione sit prima conclusio. Omnes Angeli boni à principio suę beatitudinis cognouerūt E mysterium incarnationis. Hæc conclusio cōmunis est Theologis præsertim scholasticis. Et probatur primò, quia Angeli beati modo cognoscunt in verbo mysterium incarnationis, ergo etiā cognouerunt illud à principio suæ beatitudinis. Consequentia probatur. Quoniā aliàs essentialis beatitudo susciperet incrementum, quod est contra rationem immutabilitatis beatitudinis. Probatur antecedēs. Quia homines beati intuentur hoc mysterium incarnationis in Verbo, vt supra patuit q. 12. art. 8. Sed Angeli non sunt inferiores in beatitudine, quàm homines vt plurimum, ergo etiam cognoscunt hoc mysterium in verbo. Probatur secundo. Quia Christus Dominus constituendus erat à Deo caput non solum hominum, sed etiam Angelorum, vt dicitur ad Ephes. 3. ergo cognitio de Christo Domino pertinet ad cognitionem beatitudinis Angelorū. Probatur consequentia. Quia omnia illa quæ pertinent ad statum cuiuslibet beati videntur in Verbo. Confirmatur. Quoniam mysterium incarnationis nō poterat ab Angelis beatis perfectè cognosci nisi in verbo, quia modus vnionis verbi cum humana natura potest intelligi distinctè absque quidditatiua verbi cognitione: sed nō est verosimile quòd Angeli beati habuerint cognitionem mysterij incarnationis imperfectam & obscuram, ergo. Confirmatur secundo. Mysterium incarnationis licet non sit formale & essentiale obiectum beatitudinis, tamē inter materialia obiecta, quę cognitione beata possunt cognosci, potissimum est, ergo si quid aliud Angeli vident in verbo, potissimum est hoc mysterium. Huic consonat quod Christus dicit Ioan. 17. hæc est vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti, Iesum Christum.

Huius doctrinæ occasione quibusdam Theologis videtur verosimile, quòd Angeli beati cognoscant in verbo mysterium sacramenti Eucharistiæ, imo & reliqua sacramenta & miracula Christi. Quoniam hæc omnia sunt potissima instrumenta diuinæ virtutis. Et confirmatur, quoniam si pertinet ad beatitudinem cuiuslibet beati, quod videat in verbo omnia genera & species rerū naturalium, vt patet supra quæst. 12. videtur à fortiori dicendum, quod ad statum cuiuslibet beati pertineat cognoscere etiā in verbo prædicta mysteria. Nobis autem videtur (si hæc ita se habent) cōsequens fieri, vt Angeli satis perfectè & distinctè in particulari à principio cognouerint mysterium incarnationis, atq; adeo nihil postea didicerunt, quòd videtur esse contra communem opinionem & contra D. Tho. hic in solutione ad primum. Quamobrem satisfuerit, si dicamus, quod Angeli à principio suæ beatitudinis cognouerūt distinctè mysterium incarnationis quantū ad substantiam & quidditatem & quantum ad excellentiā, quam homo ille habiturus erat supra totum ordinē vniuersi naturalem & supernaturalem. Tertio probatur conclusio. Sumpta ratione ex solutione ad primū. Quoniam mysterium incarnationis est quoddam generale principium totius salutis humani generis: sed ad officiū Angelorum pertinet promouere & excitare homines ad salutem iuxta illud ad Hebræ. 1. Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatē capiunt saltis, ergo ad ipsos Angelos pertinet hoc mysterium incarnationis cognoscere, cuius ef- E fectus ministri sunt deputati. Ex ista ratione colligunt etiam aliqui Theologi, quòd Angeli nō solum cognoscunt in verbo incarnationem, sed etiam mortē Christi Domini, & resurrectionem & ascensionem. Ratio illorum est. Quoniam in virtute horum mysteriorum cōsumanda erat salus hominum. Et hinc etiam inferunt, quòd Angeli cognouerūt casum hominis, ad cuius reparationē mors Christi destinabatur. Sed huiusmodi opinio qua facilitatē dicitur, tali rejcitur, satis enim fuerit, vt paulò ante dicebamus, ad verificanda dicta Sanctorū & D. Tho. vt cognouerint in verbo ipsum mysterium incarnationis distinctè quantum ad substantiam & excellentiam eius.

Secunda

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio. Angeli beati cognoscunt etiam extra verbum & in proprio genere quædam ex prædictis mysterijs aliquo lumine creato quasi prophetico. Hæc conclusio probabilis est & dictis Sanctorum consentanea, præsertim D. Augustini. Et Dionys. vbi supra. Et probatur. Quia omnes reuelationes factæ Patriarchis & Prophetis ministerio Angelorũ factæ sunt: sed Prophetæ cognouerunt prædicta mysteria iuxta illud 1. Pet. 1. De qua salute exquisierunt prophetæ &c. ergo & Angeli cognouerunt huiusmodi mysteria, quæ prophetis reuelabant, nõ solum in verbo sed etiã extra verbum. Patet consequentia. Quia cognitio in verbo propter suam maximam excellentiam non est proportionata & conueniens ad gerendũ exteriùs huiusmodi mysteria, & ad faciẽdas reuelationes prophetis proportionatas. Quòd autẽ Angeli ministerio suo prophetas docuerint, patet ex Dionys. capite. 4. de cœlest. hierar. D. Aug. lib. 7. de Ciuit. ca. 32. & ex eo quod Actor. 7. dicit D. Stephanus, quòd Angelus de rubo loquebatur Moysi. Et ad Galatas dicitur; Quod ipsa lex data est per Angelos in manu mediatoris. Et ad Hebræos 2. Per Angelos factus est sermo &c. Sed huic argumento respondet Magist. Sentent. quòd isti Angeli erant de superioribus, & non de inferioribus. Hæc tamẽ solutio est contra sententiam D. Dionys. c. 7. de cœlesti hierar. asserentis solos Angelos inferioris hierarchię mitti personaliter ad huiusmodi ministeria exercenda.

Tertia cõclusio. Omnes Angeli à principio suæ creationis cognouerunt per fidem incarnationis mysteriũ quantum ad eius substantiam. Hæc conclusio non est mihi tam certa sicut prima, est tamen satis probabilis, imo videtur expressa sententia D. Tho. hic vbi ait, quòd horum mysteriorũ quædam à principio suę creationis cognouerunt Angeli. Nec potest dici, quòd idem fuit principium beatitudinis, siquidem Angeli non fuerũt creati in gloria. Nihilominus aliqui volunt explicare D. Tho. ita vt cum dixerit à principio suæ creationis, intellexerit statim post principium suæ creationis, scilicet quando boni Angeli facti sunt beati. Hanc tamen cõclusionem tenent graues Theologi Thomistæ & omnes illi qui opinantur, Angelos fuisse iustificatos ex meritis Christi Domini. Quam sententiã attribuunt aliqui D. Bernardo homil. 22. super Canti. & Ruperto Abbati super illud Ioan. 8. Ille homicida erat ab initio. Sed quod attinet ad D. Bernardum, si quis attẽte legat contextum sermonis, nihil minus dicit D. Bernardus, intendit enim ibi, quòd verbum ipsum diuinum, quod olim Angelos redemit à ruina, & factum est illis sapientia & iustitia & sanctificatio & redemptio, id ipsum in tempore quando verbum caro factum est, fuit nobis sapientia sanctificatio, iustitia & redemptio. Nostra autem conclusio probatur primo. Quia Christus Dominus prædestinatus erat, non solum vt esset caput hominum, sed etiam Angelorum, ergo satis rationabiliter asseritur, quòd Angeli viatores per fidem cognouerint illum hominem, qui futurus erat caput ipsorũ. Probatur secundo. Omnes Angeli beati à principio suæ beatitudinis cognouerunt istud mysterium, ergo antea illud per fidem cognouerant, saltem quãtum ad substantiam mysterij. Probatur consequentia. Quia quæ in termino possidentur, conuenit vt in via per quandam inchoationem habeantur, atque ita omnia mysteria quæ per fidem credimus in via, clarè intuebimur in patria.

Tertio probatur. Quod Angeli cognouerint per fidẽ incarnationis mysterium, pertinet ad illorum dignitatem, cedit in honorem Christi, non aduersatur sanctis patribus, vt statim videbimus, ergo probabilis est conclusio. Vltimo probatur. Nam primus parens in statu innocẽtiæ mysterium hoc cognouit, vt docet D. Tho. 2.2.q.2.art.7. & 3.p.q.1.art.3.ad primum. Imo necessarium est ita asserere secundum communem sententiã sanctorum, qui colligunt illam ex illo Gen. 2. vbi dicitur; Adam iam excitatus à somno diuino vt vidit mulierem dixit; Hoc nunc os de ossibus meis, & caro de carne mea &c. Quem locum interprætatur Apostolus ad Ephes. 5. dicens; Sacramẽtum hoc magnum est, ego autem dico in Christo & in Ecclesia, scilicet fuisse adimpletum. Ex quo colligitur, quòd illa verba propheticè protulerit Adam. Etenim semper prophetæ intelligũt primariũ sensum suæ prophetiæ, ergo necesse est asserere protoparẽtem cognouisse mysterium incarnationis in statu innocentiæ. Vide August. lib. 9. super Gen. ad liter. ca. 19. vbi expressè tenet hanc sententiã, ergo etiam Christum Dominũ cognouerunt Angeli à principio suæ creationis. Probatur cõsequentia. Quia Christus Dominus non fuit magis causa meritoria vel efficiens gratiæ protoparentis in illo statu, quàm gratiæ Angelorum, vt tenet communis opinio Theologorũ, ergo eadem est ratio. ¶ Sed est hic obseruandum, quod quemadmodum de protoparẽte dicimus, quòd cognouit mysterium incarnationis in statu innocentiæ quantum ad substantiam, non tamen cognouit Christum Dominum futurum esse redemptorem sibi per sanguinem crucis suæ: ita neque Angeli cognouerũt per fidẽ Christum futurum esse redemptorem hominum per passionem & crucem suam, nec etiam cognouerunt tunc futurum casum hominis.

Sed obijcit aliquis, quòd hæc omnia mysteria cognoscunt beati Angeli in verbo, ergo omnia cognouerant per fidẽ. Respondetur primo, nego antecedens. Imo Angeli beati à principio beatitudinis non cognouerũt omnia mysteria incarnationis, sed quædã postea didicerunt. Respondetur secundò, nego consequentiã. Quia non omnia quæ explicitè videbuntur in verbo, necesse est, distinctè credãtur in via, sed sufficiet, quòd implicitè credantur in sua radice.

Est alia obiectio multò difficilior. Quoniam si dæmones à principio suæ creationis, mysterium incarnationis per fidem cognouerunt, sequitur, quòd postea cognouerunt Christum Dominum esse filiũ Dei, etiã antequam descenderet ad inferos, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam fides collata Angelis in principio suæ creationis dictabat illis, quòd Filius Dei naturalis futurus erat homo: hoc enim continebat mysterium incarnationis quantum ad substantiã, ergo postea non sunt obliti eius quod crediderunt. Cum igitur viderent postea Christum Dominum miracula facientem diuina virtute in confirmationẽ suæ doctrinæ, in qua asserebat se esse filium Dei etiam naturalem, vt v. g. quando dixit; Ego sum principiũ qui & loquor vobis, & cũ dixit; Antequã Abraham fieret, ego sum; sequitur quòd cognouerunt illum esse Deum. Quòd autem consequens sit falsum vrget Apostolus 1. ad Cor. 2. cum inquit, Quam nemo principum huius seculi cognouit, si enim cognouissent, nunquã dominũ gloriæ crucifixissent. Et D. August. lib. 9. de Ciui. c. 21. inquit,

inquit, dæmones non cognouisse mysterium incarnationis, sed tantum per quædam externa opera diuinæ virtutis, & per occulta signa potentia Dei, & per prædicationem Christi & Apostolorum postea notitiam acquisiuisse huius mysterij.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd fortasis D. Tho. vt euaderet vim argumenti huius, noluit asseuerare Angelos cognouisse hoc mysterium per fidem. At vero multi Theologi multipliciter respõdent, quorum sententiæ videri poterunt. 3. parte quæst. 41. art. 1. ad 1. Nunc tamen breuiter dicimus ad hanc difficultatem primò, quòd probabiliter asseritur, dæmones non solum non cognouisse perfectè Christum esse Filium Dei, verumetiam neq; cognouisse illum esse Messiam in lege promissum antequam consummaretur crucis mysterium. Et quidẽ quamuis miracula Christi & consonantia propheticæ doctrinæ cum doctrina & operibus Christi sufficienter poterãt vtrumq́ue certificare, tamen malitia dæmonum illos excæcabat ne sufficienter ista intelligerent, vt certi essent illum esse verũ Messiam, sed potiùsimùm, quia diuina prouidentia ita disponebat, sicut ad salutẽ humani generis expediebat. Nam si dæmones & persecutores Christi illũ cognouissent, nunquam dominum gloriæ crucifixissent. Vnde D. August. lib. 9. de Ciuit. c. 21. dicit, quòd Christus Dominus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit, voluit autem quantum oportuit. Respondetur secũdo, quòd quamuis satis probabiliter dicatur, dæmones cognouisse Christum esse Messiam in lege promissum, non tamen est concedendum, quòd absque dubitatione cognouerint, Christum esse Dei filium naturalem, & multò minus asserendum est illos cognouisse, quòd in morte Christi posita erat humani generis redẽptio. Nam, vt inquit Apostolus, si cognouissent, nunquam Dominũ gloriæ crucifixissent. Vbi Apostolus loquitur de diuina sapientia absconditа in mysterio crucis, Quam, inquit, nemo principũ huius seculi cognouit. Et quamuis ista duo prophetice continerentur prænunciata in libris prophetarum, iuxta illud, Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo: tamẽ quoniam prophetia diuinitùs erat inspirata, eius certa interpretatio absconditа erat dæmonibus. Ad obiectionẽ igitur factam respondetur, quòd dæmones quando fuerunt in statu viæ cognouerunt Filium Dei futurum esse hominem consummatorem gratiæ Angelorum & hominum. Sed non cognouerunt quidquam de crucis mysterio & reparatione humani generis, neque de casu hominis in peccatum. Et licet postea ex vaticinijs prophetarum & communi doctrina synagogæ cognoscere potuerint, futurum esse quendam hominem, qui reparaturus erat casum humani generis, nunquã tamen certò cognouerunt an ille Messias in lege promissus futurus erat homo ille, quem olim cognouerunt per fidem, futurum esse naturalem Dei Filium, an potius esset alius homo distinctus. Et ratio est, quantum ex Sanctorũ doctrina possumus colligere, Quia non sibi poterant dæmones persuadere certò, q́p verus & naturalis Dei Filius naturam humanã assumeret passibilem & iniurijs expositam, mortiq; subiectam: sed solum quibusdam coniecturis circa istam cognitionem versabantur, iuxta doctrinam D. August. citatam in cõfirmatione obiectionis. Denique dicimus, quòd nullus Angelus, vel per fidem vel per cognitionem beatam perfectè cognouit olim incarnationis mysterium quãtum ad omnes eius circunstantias & quantum ad fructum illius, antequam hæc mysteria fuissent in Ecclesia per Apostolos diuulgata. Hanc sententiam tenet D. Tho. in locis citatis & in hoc articulo ad tertium.

Sed dicet aliquis, contra. Homines modo vident in verbo mysterium incarnationis quantum ad speciales circunstantias, quas olim dicimus fuisse Angelis, vt v. g. cognoscunt homines beati in verbo mysterium sacramenti Eucharistiæ, & modum causalitatis aliorũ sacramentorum, & fructum conuersionis gentium per passionem Christi, & multa alia similia, ergo etiam Angeli qui non sunt minus beati cognoscunt hæc eadem in verbo. Respondetur nego consequentiam. Quia de his quæ pertinet ad statum specialem beati cuiusque, non est inconueniens quòd minus beatus plura videat in verbo, quàm alius magis beatus. Sicut B. Dominicus plura videbit in verbo circa statum sui ordinis à se instituti, quàm B. Stephanus, qui beatior est. Quoniam ad illius statum specialem nõ pertinet istorum singulariũ cognitio. Vnde quia ad statum hominum specialiter pertinent plurimæ circunstantiæ mysterij incarnationis, quæ non pertinent ad statum Angelorum, nõ mirum est, si huiusmodi cognoscant homines in verbo, & Angeli tãtum per speciales reuelationes. Nisi forte quis velit asserere, quòd in visione beatifica est aliqua variabilitas quãtum ad obiecta cognita in ipso verbo, quod est contra communem sententiam Theologorum.

Per dictam doctrinam facilè possumus componere sententias Sanctorum, quæ videntur esse contrariæ, si dixerimus, quòd cum Sancti dicunt Angelos antea nõ cognouisse mysterium incarnationis, intelligendum hoc est de plena cognitione quantum ad speciales circunstantias. Cum vero alij dicũt, olim fuisse reuelatum Angelis mysteriũ incarnationis, intelligendi sunt quantum ad substantiam mysterij, quòd Filius Dei futurus erat homo & cõsummaturus gratiam & gloriam Angelorum & hominũ. Sed adhuc oportet explicare pro pleniori intelligẽtia illud testimonium Isaiæ 63. Quis est iste qui venit de Edom &c. quem locum aliqui ex modernis Theologis intelligunt vt illa interrogatio facta sit non ab Angelis, sed à Iudæis dubitãtibus & admirantibus de conuersione gentium ad Euangelium Christi. De qua conuersione sermonem fecerat Isaias præcedenti cap. Alij dicunt illam interrogationem factam fuisse à propheta non quidem dubitãdo, sed cum admiratione quadam Christi ascensionem celebrante, & per modum dialogi propheta interrogat, Christus respondet; vt sic intelligatur, omnem Christi cogitationem ab ipso esse deriuatã. Hæc explicatio potest colligi ex Nicolao de Lyra super illum locũ, vbi etiam aliã explicationem interponit de victoria Christi contra Antichristum, quam Angeli non cognouerũt. Sed tamen Sanctorũ patrũ explicationes aliæ sunt. D. Athanasius in sermone cõtra Apollinar. & habetur in 6. synodo Constantinop. Actione 8. circa finẽ, inquit illam interrogationem esse referendam ad diabolum, qui admirabatur Christi virtutem. Sed communiter Sancti patres sequentes D. Dionys. interrogationẽ illam aiunt factam esse nomine Angelorum beatorum, vel inferiorum ad superiores, vel etiam superiorum ad Christum in die Ascensionis ad cœlos, illuc enim propheta mentem suam propheticè conuerterat. Sed adhuc instat aliquis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

alíquis, quidnam interrogabant Angeli in illa die? Respondent communiter Doctores, quod interrogabant non de qualitate personæ ascendentis, quam iam agnouerant, & olim in præsepio iacentem adorauerant cantantes, gloria in excelsis Deo: sed interrogabant de circunstãtijs particularibus & mysterijs alijs verbi diuini incarnati. Sed statim se offert forma interrogationis, aiunt enim; Quis est iste, non dicũt quid fecisti, & quid facturus es. Quamobrem cũ distinctione videtur esse respondendum, quòd quatenus illa interrogatio referebatur ad personam ascendentem, admiratio est, non dubitatio ex ignorãtia: quatenus vero refertur ad alias circunstantias, quæ etiam accidentaliter qualificant personam ascendentis, vt v. g. quòd gentes cõuerteret, quod maneret in terris sub sacramẽto, q̃ Ecclesiam gubernaturus esset per Apostolicam potestatem, tũc benè possumus asserere, quòd talis interrogatio procedebat ex ignorantia quarundam circunstantiarũ Verbi incarnati. Hæc doctrina fundamentũ habet in D. Augustino serm. 5. de Ascensione. Et in D. Cyrillo lib. 12. super Ioan. ca. 58. in Tertulliano lib. 4. aduersus Marcionem, qui omnes introducunt cœlestes Spiritus admiratione plenos, talem interrogationem fecisse; Quis est iste &c. Cæterum quòd eam interrogationem fecerint cum ignorantia quarundam circunstantiarũ, fundatur in D. Dionys. c. 7. cœlest. hierar. vbi asserit, quòd cœlestes Spiritus didicerunt scientiam diuinæ operationis pro nobis, & quòd Christus Dominus eos sine medio docuerit, cùm dixit; Ego qui loquor iustitiam &c. Et hæc de hac quæstione.

QVÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis Angelicæ.

POST hæc considerandum est de modo Angelicæ cognitionis.

¶ Et circa hoc quæruntur septem.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm intellectus Angeli quandoque sit in potẽtia, quandoque in actu.

291 1.2.q.96. 5o arti. 5. cor. Et 2.con.c. 95. Et 96. col. 3. Et ver.q.96. 8. artic. 5. Et ma. q. 16. arti. 5. cor. Et 6. cor. & 4. † tex. 6. tomo. 2. † Propos. 8. circa prin. habetur inter opera Arist. to. 3. † li. 2. super Gen. ad lit. c. 8. à medio to. 3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd intellectus Angeli quãdoque sit in potẽtia. Motus enim est actus existentis in potentia, vt dicitur † 3. Physi. Sed mentes Angelicæ intelligendo mouentur, vt dicit Dionys. 4. ca. de diuin. nomi. Ergo mentes Angelicæ quandoque sunt in potentia.

¶ 2 Præterea. Cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi: quicunque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed 1. Pet. 1. dicitur; In quem desiderãt Angeli prospicere. Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

¶ 3 Præterea. In † lib. de causis dicitur, quòd intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ. Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum: ergo quandoque intelligit in potentia.

SED contra est quod Aug. dicit † 2. super Gen. ad lit. quòd Angeli ex quo creati sunt in ipsa verbi æterni-

A tate, sancta & pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in † 3. de Anima, & in † 8. Physi. intellectus dupliciter est in potentia. Vno modo sicut ante addiscere vel inuenire, id est antequam habeat habitũ scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cùm iam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quæ eius cognitio naturalis se extẽdere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia non habent potentiam ad esse quæ non sit cõpleta per actum, ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quãtum ad ea quæ eis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quãdoque vt illuminentur à Sole. Secundo verò modo intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat: sed ad cognitionem verbi, & eorum quę in verbo videt, nunquã hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, & ea quæ in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, vt dicit Philosophus in † 1. Ethicorum capite. 8.

3. de Ani. tex. 8. † li. 8. tex. 32. mo. 2. li. 1. Ethi. c. 8. tex.

AD primum ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secũdùm quod est actus imperfecti, id est existentis in potentia, sed secundùm quod est actus perfecti, id est existentis in actu. Sic enim intelligere & sentire dicuntur motus, vt dicitur in * 3. de Anima.

li. 3. de ma. tex. tomo.

AD secundum dicendum, quòd desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad nouas reuelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

D

AD tertium dicendum, q̃ in substantia Angeli nõ est aliqua potẽtia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia quòd sit absq; actu.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Respectu eorum quæ Angelus naturaliter cognoscit nunquam est aut fuit in potentia ad actum primum, est tamen in potentia ad actum secundum.

E

Ratio huius conclusionis desumitur ex cõparatione ad res corporales, ex quibus suprema corpora nunquã sunt in potentia ad esse, quę non sit cõpleta, ergo etiam in rebus immaterialibus supremæ substantiæ non sunt in potentia ad aliquod esse, per quod constituantur in actu primo, scilicet ad habitum vel ad lumẽ. Cæterum quòd possint esse in potentia ad actum secundum, non alia ratione probat D. Tho. nisi quia etiam ipsa corpora cœlestia aliquando sunt in potentia vt illuminentur à Sole.

Secunda conclusio. Respectu eorum quæ Angelis supernaturaliter reuelantur, nihil prohibet quòd sint in potẽtia ad actũ primũ. Hanc probat D. Tho. sicut secundam partẽ primæ cõclusionis nos probauimus.

Tertia

Tertia conclusio. Respectu eorum quæ Angeli vident in verbo, nunquam sunt in potentia. Ratio est. Quia in hac visione consistit eorum beatitudo, ac si diceret, quod debet esse omnino immutabilis illa visio in qua cõsistit beatitudo, atque ita ait, quòd semper vident actu verbum, & ea quæ in verbo vident.

A

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd sicut in humano intellectu reperitur duplex forma, per quam cõstituitur in actu primo, scilicet, species intelligibilis quæ se tenet ex parte obiecti, per quam obiectũ vnitur potentiæ, & habitus siue lumen ex parte potentiæ ad perficiendum illam in ratione principij effectiui ad iudicandum de his quæ obiecto conueniunt; ita proportionabiliter dicẽdum est de intellectu Angelico, quòd constituitur in actu primo, & per species intelligibiles, & per habitum seu lumẽ inditum sibi. Et quidem quod attinet ad species satis dictum est supra quæstione. 55. & 56. Nunc autem inquirendum nobis est de ipsis habitibus Angelorum.

B

DVbitatur ergo, An intellectus Angelicus cõstituatur in actu primo per habitũ? Qua in re sunt variæ sententiæ. Quidam aiunt, quòd in intellectu Angeli nullus habitus reperitur, saltẽ respectu eorũ quæ naturaliter possunt cognosci. Ratio est. Quia natura Angelica est valde perfecta in potẽtia intellectiua, ergo non indiget aliquo habitu. ¶ Altera sententia docet, quòd in intellectu Angelico reperiuntur quidem habitus, qui non sunt distincti ab speciebus intelligibilibus. Ita docet Caietanus. 1.2. quæst. 50. art. 6. & clariùs quæst. 54. art. 4. & quæst. 63. artic. 1. Et ratio eius est. Quia species Angelicæ sunt altioris ordinis, quàm naturæ, cùm sint participationes diuinæ ideæ: vnde vtramque rationem cõplectuntur, scilicet, vt se habeãt vt principium perfectum effectiuum, & etiã vt aliquid repræsentatiuum obiecti. ¶ Tertia sententia ponit habitus realiter distinctos à lumine & speciebus, & esse acquisitos per proprias operationes Angelorum. Vnde intellectus Angelicus aliquando est in potentia ad actum primum.

C

Pro resolutione sit prima conclusio. Necesse est in Angelis ponere aliquos habitus supernaturales realiter distinctos à lumine naturali, & ab omni facultate Angelorum. v. g. habitũ fidei & spei, à principio, & modò habitũ charitatis. Probatur. Quia operationes credendi, sperandi, & diligendi, superexcedunt facultatem naturalem, ergo necesse est vt potentiæ eleuẽtur per principia supernaturalia, quæ sunt habitus. Sed vtrum fidei habitus in Angelo fuerit qualitas distincta ab speciebus intelligibilibus; parum retulerit ad præsentem disputationem. Caietanus 1.2. quæst. 5. art. 6. videtur tenere, nullum habitum speculatiuum esse qualitatem distinctam ab ipsis speciebus coordinatis. Et idem videtur sentire de habitu fidei. Nos tamẽ respondemus, habitum fidei in Angelis fuisse qualitatem distinctam ab speciebus. Et ratio est. Quia in Angelo ad mysteria fidei cognoscenda non fuerunt infusæ particulares species, sed sufficiebant naturales cum lumine fidei, ergo lumen fidei omnino distinguebatur ab speciebus. Consequentia patet. Quoniam species erãt merè naturales. Antecedens verò probatur. Quoniam fides Angelorũ & nostra est eiusdem rationis: sed in nobis sufficiunt

D

E

A species ordinis naturæ ad cognoscenda mysteria fidei cum lumine infuso fidei, ergo similiter in Angelis, in quibus cognitio mysteriorum fidei etiã erat obscura.

Secunda cõclusio. Species intelligibilis in intellectu Angelico non habet propriè loquendo rationem habitus scientifici. Hæc est cõtra Caietanum. Sed tenet eam Ferrar. vbi suprà. Et probatur. Quia species ponitur in intellectu ad faciendam vnionem obiecti cum potẽtia. Habitus verò ponitur ad iudicandum de obiecto sic vnito, ergo distinguuntur. Confirmatur. Quia species tenet se ex parte obiecti, tanquàm principium effectiuum: habitus verò ponitur ad determinandam potentiam, tanquàm principium effectiuum iudicij.

Tertia conclusio. In intellectu Angelico non sunt necessariò ponendi plures habitus speculatiui circa diuersa intelligibilia. Probatur. Quia intellectus Angelicus natura sua plenè determinatus est lumine naturali, quo cognoscit prima principia, & in illis omnes cõclusiones quas nos solemus per discursum colligere, ergo non opus habet alijs habitibus superadditis ad determinandum intellectum ad plura obiecta scientiarum. Et si quis interroget, quomodo vnicum naturale lumen, & vnicus habitus sufficiat ad tantam vniuersitatẽ scibilium & obiectorum cognoscendam? respondetur.

Sit quarta cõclusio. Lumen vnicum intellectus Angeli quatenus accõmodatur speciebus intelligibilibus diuersorum obiectorum habet virtualiter rationẽ plurium habituum. v. g. quatenus Angelus per vnam speciem cognoscit omnia quæ pertinent ad mathematicas, habitus ille naturalis habet rationem scientiæ mathematicę, atque adeo superfluum esset ponere in Angelo alium habitum distinctum.

Vltima conclusio. Valde probabile est reperiri in Angelis aliquos habitus fidei acquisitæ, & opinionis circa illa obiecta quæ non pertinent per se ad naturalem eius cognitionem. Et aduerte, quòd hæc obiecta possunt esse ordinis supernaturalis, vt sunt mysteria gratiæ, possunt etiam esse inferioris ordinis, vt sunt futura cõtingentia & cogitationes cordium. Si conclusio intelligatur de obiectis, quæ sunt ordinis supernaturalis, probabilior est, quia ad huiusmodi cognoscẽda nõ est determinatus intellectus Angelicus, neque per habitum, neque per aliquas species repræsentatiuas substantiæ. Sed nihilominus Angelus de huiusmodi iudicat coniecturaliter & per quosdam effectus, quòd ita se res habeat, ergo necesse est, quòd eius intellectus determinetur aliquo habitu acquisito ad facilè iudicandum de huiusmodi rebus. Si autem intelligatur conclusio de obiectis inferioris ordinis tantum naturaliter ab Angelo abscõditis vt possit de illis certò iudicare, qualia sunt futura cõtingentia & cogitationes cordis, nihilominus etiã tunc probatur conclusio. Quia quamuis intellectus Angelicus, vt dictum est supra, habeat species naturaliter repræsentatiuas futurorum contingentium & cogitationum cordis quantum ad substantiam & quidditatem talium rerum, tamẽ naturaliter nequeunt se extendere ad repræsentandum actualem cõiunctionem existentiæ cum futuris contingentibus antequam sint, & cum cordis cogitationibus antequam reuelentur, ergo ad iudicãdum de huiusmodi opinatiuè antequam sint vel reuelentur, opus est Angelo aliquo principio acquisito determinante potẽtiam ad huiusmodi iudiciũ. Hæc etiam argumẽta probant huiusmodi habitus non esse con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse congenitos à natura, quia non pertinent ad naturalem perfectionem intellectus Angelici. ¶ Sed contra sequitur, quòd intellectus Angelicus sit in potentia respectu actus primi circa huiusmodi obiecta, cõsequens videtur repugnare primæ conclusioni Sancti Thomç, ergo. Sed respondetur, concedo sequelam & negatur minor: quia prima conclusio tantum procedit de obiectis, quæ pertinent ad naturalem Angeli cognitionẽ. Ex dictis sequitur, satis probabiliter dici posse, quòd dæmones habent habitum fidei acquisitum circa mysteria gratiæ, quo inclinantur ad iudicandum de ipsis mysterijs conuincti euidentia miraculorum, de qua re plura diximus. 2. 2. quæst. 1. artic. 1. Præterea, quia intellectus dæmonis non est sua natura determinatus ad iudicandum de his mysterijs, sed per actualia iudicia & quasi partialia acquirunt habitum facilè inclinantem ad huiusmodi iudicia. Et licet dæmones haberent euidentiam in attestante (quod mihi non probatur,) nihilominus haberet locũ ista fides acquisita atque vehemens opinio. Sicuti potest esse fides infusa cum euidentia in attestante circa idem obiectum (secundùm sententiã Caietani quẽ multi sequũtur) poterit etiã esse fides acquisita ex effectibus ipsis euidenter cognitis.

Posset etiam disputari dubium, Vtrùm in Angelis sint ponendi habitus artis vnus aut multiplex, aut distinctus ab habitu speculatiuo. Sed hæc quæstio parùm habet difficultatis. Respondetur vnico verbo, ꝙ in Angelo non oportet ponere alium habitum practicum ad vniuersa opera artificiosa facienda, præter habitum speculatiuum, quando iudicat de quidditate artificiatorum omnium. Et ratio est vnica, quia ad introducendam formam in materia, nulla est difficultas respectu Angeli si ipse velit introducere: atq; ita habitus speculatiuus sola ad opus extensione fit practicus.

DVbitatur secundo, Vtrùm Angelus sit in potentia in ordine ad omnem actum secundum? Respondetur & sit prima cõclusio. Intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu ipsiusmet Angeli, sed semper est in actuali cognitione ipsius. Oppositum huius conclusionis tenent aliqui Thostimæ. Sed nihilominus probatur ex D. Thoma, quæst. 8. de verit. artic. 6. ad 7. & articu. 14. ad 6. & supra quæstione. 56. artic. 1. ad 3. vbi hoc ipsum satis insinuat, & Caietanus expressè eam tenet in articulo sequenti. Ferrariensis 2. contra gent. cap. 57. Capreolus in. 2. distin. 3. quæst. 2. Ægidius Rom. ibi in. 2. parte distinct. art. 1. Et probatur. Quoniam essentia Angeli est obiectum maximè proportionatum eius intellectui, & ei vnitum intimè m ratione intelligibilis, ergo Angelus semper est in actu secundo respectu cognitionis sui. Confirmatur. Quia si aliqua ratione cessaret, maximè quia illa cognitio esset impeditiua aliarum cognitionum, sicut in nobis contingit: sed hoc non est verum, quia potiùs illa cognitio est principium & fundamentum cognoscẽdi alia à se, ergo nulla ratione potest cessare. Probatur secundò. Si intellectus Angeli non est naturaliter determinatus ad cognitionem ipsius Angeli, sequitur, quod ad nullam est naturaliter determinatus, ac proinde, ꝙ posit omnino manere suspẽsus ab omni actione vitali tanquam lapis, quæ esset maxima imperfectio in Angelo viuente, cum nullum viuens etiam inferioris ordinis conseruetur vnquam absq; aliqua actione vitali, vt patet in plantis, ergo vita Angeli, quæ omnium naturalium creaturarum perfectissima est, semper se exerit in aliquam operationem vitalem. Deinde, nam omnis motus secundùm naturæ ordinem reducitur ad aliquẽ motum primum & determinatum ab ipsa natura, vt patet in animalibus, in quibus omnis motus reducitur ad motum cordis, qui est quasi fundamentum & radix omnium aliorum, ergo omnis operatio intellectiuæ naturæ debet reduci ad vnam primam, quæ sit aliarum fundamentum & radix determinata à natura, hæc autem nulla alia esse potest nisi cognitio sui ipsius, ergo &c. Hæc omnia confirmantur ex dictis in quæst. 56. articu. 1. quòd intellectus Angelicus oritur ex natura sua plene determinatus ab ipsa quidditate Angeli ad cognitionem suiipsius.

Secunda conclusio. Angelus nunquam est in potentia respectu actualis cognitionis Dei inquantum est autor ipsius Angelicæ naturæ. Hæc conclusio non videtur tam certa sicut præcedens, est tamen valde consequens ad illam. Docet eam Caietanus & Ferrariensis vbi supra, & est communis Thomistarum. Et probatur. Angelus cognoscendo se, cognoscit Deum sicut cognoscitur causa in effectu: sed necessario seipsum cognoscit, ergo etiam Deum naturaliter ibidem repræsentatum. Confirmatur. Quia Angelus cognoscit se comprehensiuè, ergo cognoscit omnem habitudinem sui ad autorem naturæ, à quo pendet in fieri & in conseruari. Confirmatur secundò. Quoniam Angelus cognoscit Deum per propriam essentiam tanquam per speciem intelligibilem naturaliter repræsentatiuã Dei: sed essentia Angeli naturaliter semper est vnita intellectui in ratione speciei intelligibilis, ergo qua ratione semper repræsentat Angelum in actu secundo, repræsentabit ipsum Deũ. Probatur secundò. Deus inquantum est autor naturæ Angelicæ est obiectum proportionatum intellectus Angeli, ergo illi vnitur in ratione intelligibilis mediãte aliqua specie repræsentante Deũ secundùm illam proportionem; hæc autem species non est alia nisi eadem qua Angelus seipsum cognoscit, ergo illa mediante & seipsum & Deum tanquam in effectu cognoscit. Et si aliquis respondeat, quòd cognoscit Deum etiam mediante specie repræsentatiua alterius Angeli, nos non id negamus, sed cum ptior sit propria cognitio sui & magis proportionatum obiectum, dicimus, quòd ante ista cognitione, semper cognoscit Deum. Denique probatur. Quia naturalis felicitas Angeli consistit in cognitione Dei autoris naturæ, ergo ista cognitio semper est perpetua & in actu, aliàs beatitudo naturalis Angeli posset interrumpi, & non semper esset beatus. ¶ Et si dicas. Inde sequitur, quòd dæmones habent modo naturalem felicitatem siquidem non cessant ab actuali cognitione Dei. Respondetur, nego sequelam. Quia simul cognoscunt se auersos esse ab autore naturæ per peccatum, & ab illo tanquam à potentissimo iudice cruciari mediante creatura ignis corporalis. Neque mirum est, quòd modo non sint beati per cognitionem naturalem Dei in semetipsis, quoniam illorum peccatum in hoc positum fuit, non quia conuersi sint ad obiectum malum. Conuersi enim sunt ad dilectionem sui, quæ proficiscebatur naturaliter ex cognitione sui, quæ erat cognitio Dei in seipsis, non apponendo illam circunstantiam, quæ pertinebat ad ordinem supernaturalem, scilicet vt seipsos cum omni sua naturali beatitudine in qua fuerunt

fuerunt creati, referrent & subijcerent ordini gratiæ ad finem & beatitudinem supernaturalem. Neque tamen fuit peccatum omissionis, quoniam positiuè conuersi sunt ad propriam excellentiam sine ordine gratiæ, qui erat in præcepto.

Vltima conclusio. Valde verosimile mihi est, quòd Angelus semper est in actuali cognitione respectu ordinis vniuersi, in quo maximè relucet diuina sapientia. Ratio est. Quia sicut ipsum vniuersum nunquam cessat secundùm esse quod recepit à Deo in esse naturę: ita non decet vt cesset in esse intelligibili, secundùm quod processit à Deo in mentibus Angelorum. Sed tamen sicut in semetipso vniuersum habet plurimam varietatem circa singularia, quæ non semper eodem modo se habent, ita in cognitione Angeli non semper actualiter cognoscuntur omnia singularia quę ipse potest cognoscere. Sed est aduertendum, quòd cognitio totius ordinis vniuersi non est ex necessitate naturæ, sed libera, est tamen secundùm rectitudinem prudentiæ & sapientiæ naturalis Angeli ordinatam ad perfectionem totius vniuersi & in esse naturali, & in esse intelligibili. Quemadmodum etiam Angeli mouent liberè cœlos, & tamen non cessant mouere.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Angelus simul possit multa intelligere.

292 Infr. q. 85. & artí. 4. 2. q. 3. q6. 3. art. 2. Et 3. dist. 14. ar. 2. q. 4. & 1. cõ. 5. 5. Et ve. q. 8. artí. 6. & quol. 7. q. 1. ar. 2. 4. In declaratione. 33. loci: to mo. 2.

D SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus nõ possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus † 2. Topico. quòd contingit multa scire, sed vnum tantum intelligere.

¶ 2 Præterea. Nihil intelligitur nisi secũdùm quod intellectus formatur per speciem intelligibilem: sicut corpus formatur per figuram. Sed vnum corpus non potest formari diuersis figuris. Ergo vnus intellectus non potest simul intelligere diuersa intelligibilia.

¶ 3 Præterea. Intelligere est motus quidam: nullus autem motus terminatur ad diuersos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

S E D contra est quod dicit Aug. † 4. super Genes. ad lit. Potentia spiritualis mentis Angelicæ cũcta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit.

4. super Gen. ad lit. 32. In principio. 3.

RESPONDEO dicendum, ꝙ sicut ad vnitatem motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Contingit autẽ aliqua accipi vt plura, & vt vnũ: sicut partes alicuius continui. Si enim vnaquæque per se accipiatur, plures sunt. Vnde & non vna operatione, nec simul accipiuntur per sensum & intellectum. Alio modo accipiũtur secũdùm quod sunt vnum in toto. Et sic simul vna operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum, dum totum cõtinuum cõsideratur, vt dicitur in † 3. de Anima. & sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum & prædicatũ prout sunt partes vnius propositionis, & duo comparata secundùm quod conueniunt in vna comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quod sunt distincta non possunt simul intelligi, sed secundùm quod vniuntur in vno intelligibili, sic simul intelliguntur. Vnumquodque autem est intelligibile in actu secundùm quod eius similitudo est in intellectu. Quæcunque igitur per vnam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur vt vnum intelligibile. Et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diuersas species intelligibiles cognoscuntur, vt diuersa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt vna intelligibili specie quæ est essentia diuina. Et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt: sicut & in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes ab alijs in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul vno conspectu videbimus: vt Augustinus dicit in * 15. de Trin. cap. 16. Ea verò cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ vna specie cognoscuntur: non autem illa quæ diuersis.

Lib. 15. Tri. ca. 1 circa finẽ tomo. 3.

A D primum ergo dicendum, ꝙ intelligere multa vt vnum, est quodammodo vnum intelligere.

A D secundum dicẽdum, quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet. Et ideo sic potest vna specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut vnum corpus per vnam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

A D tertium dicendum, sicut ad primum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Angelus potest simul intelligere omnia quæ ei repræsentantur per vnicam speciem.

Secunda conclusio. Ea quæ Angelo per diuersas species repræsentantur non potest simul cognoscere.

Tertia conclusio. Omnia quæ Angelo repræsentãtur in Verbo, intelligit simul vnica visione beata.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de veritate secundæ conclusionis. De qua re sunt variæ sententiæ. Prima est Durandi in 2. distin. 3. quæst. vltima, docentis, Angelum semper esse in actuali cognitione rerum omnium quas naturaliter potest cognoscere. Et ratio eius est. Quia existimat nullas esse species intelligibiles, sed omnia ab Angelo cognosci per ipsarum rerum præsentialitatẽ. Hoc tamen fundamentum supra in quæst. 55. refutauimus. ¶ Arguitur primò pro hac sententia Durandi. Species, quæ sunt in intellectu Angeli, sunt agentia naturalia, ergo naturaliter producunt intellectiones sibi proportionatas absque dependentia à voluntate Angeli, ac per cõsequens, Angelus cognoscit omnia quæ per species repræsentantur. Antecedẽs probatur. Quia formæ quæ sunt in intellectu, non subsunt libertati, sicut ipse intellectus & lumen. ¶ Secundò. Quia aliàs sequeretur per alterum extremum, quòd semper Angelus esset in potentia respectu rerum quæ per species repræsentantur. Patet sequela. Quia si species non determinantur à natura ad operationem, non possunt determinari à voluntate, ergo semper manebunt in potentia. Antecedens probatur. Quia voluntas non potest velle aliquid nisi prius cognoscatur illud, ergo ad hoc quod voluntas velit quod intellectus actualiter intelligat hominem, necesse est, quòd iam hominem intellexerit, quod implicat contradictionem, ergo intellectus Angelicus, aut semper est in actu secundo respectu rerũ quæ per species repræsentantur, aut nunquàm incipit illas res cognoscere. ¶ Tertiò. Angelus cognoscendo suam essentiam, cognoscit simul naturaliter

Universidad de Deusto
Biblioteca

sinum intellectum,& omnes species quæ in illo sunt,ergo cognoscit simul omnia quæ repræsentantur per illas species. Patet consequentia. Quia species illæ sunt multitudines rerum, neque possunt distinctè cognosci, nisi per ordinem ad repræsentata, eo vel maximè quòd Angelica cognitio cõprehensiua est. ¶ Quartò. Si Angelicus intellectus non determinatur naturaliter ad cognitionem rerum omnium, sed potest pro sua libertate nunc vti vna specie,nunc altera, sequitur, quòd possit cessare ab omni intellectione. Consequens est falsum, & contra D.Tho.2. contra gentes, capite.67. vbi ostendit Angelum non posse ab omni operatione intellectuali cessare, quia est illi vita intellectualis qua viuit,est autem proprium cuiuslibet viuentis non totaliter quiescere ab operatione vitali. Sequela verò probatur. Quia qua ratione potest cessare ab vna operatione, potest cessare ab alijs operationibus.

Secunda sententia est Gregor. Arim, in secundo distinct. 11. vbi duo dicit. Primum est, quòd Angelus non necessariò intelligit omnia illa,quorum habet species intelligibiles. Probatur hoc primum. Quoniã species Angelicæ quantum ad vsum actualem pendent à libera voluntate, sicut & habitus, quibus vtimur cùm volumus. Secundum est,quòd potest Angelus,si vult, vti simul omnibus suis speciebus,& cognoscere omnia repræsentata, non tamen vnica,sed multiplici intellectione iuxta diuersitatem specierum & obiectorum. Probat primò ex D. August. lib. 4. super Genes. ad liter.cap.32.& 34.vbi ait, Angelum simul posse cognoscere omnia illa,quæ à principio mundi creata fuerunt. Et probatur ratione. Quia nulla ex parte est aliqua repugnantia quo minus Angelus possit exire simul in actum cognoscendi omnia quæ repræsentantur per species. Nam potentia intellectus passiua ad recipiendum istas cognitiones non repugnat, sed potest ex natura sua simul omnes cognitiones recipere, quas ipse potest efficere, inquantum est potentia actiua. Item quia simul recipit plures species & plures habitus,ergo & plures intellectiones. Quòd autem non repugnet ex parte potentiæ actiuæ probatur. Quia intellectus constituitur in actu primo simul per plures species: sed nõ repugnat quòd agens constitutum in actu per diuersa principia operetur diuersas operationes simul,sicut patet exemplo; Nam aqua simul humectat & frigefacit propter duo principia quæ simul habet,scilicet, humiditatem & frigiditatem; Et homo simul videt & audit propter diuersa principia operandi, ergo. Probatur secundò. Nam de facto Angelus simul vtitur pluribus speciebus,& elicit distinctas operationes seu cognitiones, ergo. Probatur antecedens. Nam Angelus simul per suam essentiam,quæ habet rationem speciei intelligibilis cognoscit seipsum, & per Diuinam essentiam tanquàm per speciem intelligibilem,cognoscit ipsum Deum clarè, simul etiam per speciem aliquam inditam cognoscit aliquas res naturales, ergo non est repugnantia, quòd per plures species habeat plures intellectiones. Item Angelus,qui mouet orbẽ cœlestem, semper est in actuali cognitione illius: mouet enim per intellectum,& simul(vt certum est)intelligit alias res naturales distinctas ab ipso orbe,vt hominem, vel equum. Et similiter Angelus custodiæ semper est in actuali cognitione hominis cui deputatus est ad custodiã, & simul etiam cognoscit plurima alia ex naturalibus, quæ non repræsentantur per speciem hominis. Et similiter dæmones, qui sunt in inferno, semper sunt in actuali cognitione ignis illos excrutiantis,& tamen simul intelligunt res alias, quæ non repræsentantur per speciem ignis, ergo &c.

Tertia sententia docet etiam duo. Primum est, quòd quidquid repræsentatur per vnicam speciem, cognoscibile est simul ab intellectu Angelico, quantum est ex parte ipsius obiecti. Probatur. Quia omnia hæc repræsentantur per modũ vnius obiecti, & supra quæst. 55. diximus, omnia quæ repræsentantur per vnam speciem habere vnicam rationem formalem in ratione obiecti intelligibilis, ergo ex hac parte benè possunt simul cognosci. Alterum est, quòd potest contingere, quòd aliqua species Angeli propter suam vniuersalitatem tot obiecta repræsentet, vt intellectus Angelicus propter limitatam suam virtutem non possit omnia simul vnica intellectione cognoscere, sed indiget pluribus actionibus. Hanc sententiam docuit F. Petrus de Soto Mayor. Et si quis obijciat contra hanc sentẽtiam primam conclusionem D. Thomæ, respondetur esse intelligendam,quãtum est ex parte obiecti, at verò ex parte potentiæ,non negat D. Thomas posse contingere,tantum esse numerum obiectorum vt non possit omnia simul intellectus cognoscere. Quemadmodum intellectus potest simul cognoscere plures partes vnius propositionis. At verò tot possunt partes multiplicari in vna propositione, quòd intellectus noster propter suam debilitatem non possit omnia simul apprehendere: sicut de proportione hypotetica non conceditur quòd sit simplex qualitas.

Alijs verò doctissimis Theologis modernis videtur dicendum, quòd D. Thomas hic nõ loquitur de quolibet modo cognitionis, sed de cognitione perfecta & distincta, atque in debito intensionis gradu constituta. Dicitur autem eiusmodi cognitio illa ad quam intellectus applicat totam suam attentionem iuxta obiecti & luminis exigentiam & proportionem. Cæterùm arbitrantur rem certissimam esse, non solum intellectum Angelicum,sed etiam humanum, posse plura simul intelligere per modum plurium, cognitione tamen remissa & imperfecta. Quemadmodum idem subiectum potest affici contrarijs qualitatibus in gradibus remissis sub eodem genere. Sed hæc sententia mihi probabilis est,quanuis D.Thom.infra quæst.85. artic.4.videatur cõtrarius: vbi expresè quærit,vtrùm humanus intellectus possit plura intelligere, & respondet,quòd non potest plura per modum plurium intelligere, sicut nec vnum corpus pluribus potest figuris determinari vel pluribus coloribus. De qua tamen sententia & intelligentia illius ibidem plura dicemus. Interim tamen prędictam sententiam probabilem sequimur. Vnde sit,

PRima conclusio. Angelus potest simul cognoscere omnia repræsentata per vnicam speciem vniuersalem, & vnica cognitione. Hæc conclusio est D.Thomæ hic,vt optimè aduertit Caietanus, & illam sequitur Ferrariensis & Capreolus, Ægidius etiam in 2. dist.3. in 2. parte distinctionis artic.1. & in tractatu.2. de cognitione Angelorum, quæstione.7. Et probatur conclusio. Quia non repugnat ista cognitio ex parte obiecti, vt etiam contrarium opinantes fatentur, neque repugnat ex parte virtutis intellectus Angelici, quia

quia species intellectus Angelici est proportionata lumini intellectuali ipsius, ergo lumen & virtus intellectualis potest simul sese extendere ad actum proportionatum & adæquatum speciei intelligibili. Antecedens probatur. Quia,vt suprà diximus, vniuersalior species danda est perfectiori Angelo propter eius excellentiorem virtutem intelligendi. Confirmatur. Species vniuersalior cõfertur intellectui Angelico propter intellectionem vniuersaliorem,ergo tam vniuersalis potest esse actio intelligendi quàm est ipsa species.

Secunda conclusio. Intellectus Angeli omnia quæ repræsentantur per vnicam speciem potest cognoscere pluribus cognitionibus successiuis, neque opus est, vt quotiens voluerit intelligere obiectum vnius speciei, cognoscat omnia alia quæ per eandem speciem intelligibilem repræsentantur. Hanc tenet Ferrar. vbi supra, & colligitur ex D.Thom. de veritate quæst. 8. artic. 3. ad secundum & vltimum, & artic. 14. ad quartum. Et probatur. Quoniam species Angelica quãtum ad passiuum vsum suiipsius pendet ex libera Angeli voluntate, ergo poterit Angelus pro sua libertate vti specie vniuersali ad cognoscendum vnicum obiectum partiale & non alterum. v. g. si vna species repræsentat hominem & equum potest intelligere hominem, non intelligendo equũ. Confirmatur. Quia huiusmodi quidditates non habent adinuicem intrinsecam dependentiam in ordine ad cognitionem, ergo nihil impedit quominus Angelus per speciem vniuersalem cognoscat vnam quidditatem sine altera. Et denique potest intellectus vti habitu scientiæ ad assensum vnius conclusionis,& non alterius, ergo. Ista conclusio non solum intelligatur de diuersis quidditatibus per speciem repræsentatis, sed etiam de indiuiduis eiusdem quidditatis. Patet. Nam Angelus custodiens Petrum speciali modo cognoscit quæ sunt Petri, quàm quæ sunt aliorum indiuiduorum. Item non videtur rationabiliter dici, quòd Angelus sit semper in actuali consideratione omnium indiuiduorum humanæ naturæ, quotiens vnum intelligit.

Sed maior difficultas est, An possit Angelus simul per distinctos conceptus cognoscere repræsentata per vnicam speciem. Nam quidam Theologi partem negatiuam sequuntur, quoniam impossibile arbitrantur, quod in intellectu sint simul duo accidentia solo numero distincta: At vero si Angelus haberet duos conceptus per eandem speciem formatos,& duas cognitiones,iam duo accidentia eiusdem speciei essent in eodem subiecto, quoniam illi duo actus sub eadem ratione specifica tendunt in obiecta, ac proinde sunt eiusdem speciei. Hæc tamen ratio apud alios non est magni momenti; quia opinãtur rem esse manifestam, duo accidentia eiusdem speciei posse reperiri in eodem subiecto, v. g. in voluntate Angeli sunt duæ operationes simul intentio & electio: & tamen sunt eiusdem speciei. Item etiam in intellectu possunt esse simul duæ conclusiones eiusdem scientiæ. Sed tamen hæc exempla nobis non placent, quoniam Angelus vnico actu intendit & eligit. Deinde,etiam si duæ operationes essent, tamen non sunt,formaliter loquẽdo,eiusdem speciei, quoniam electio formaliter est actus prudentiæ, quanuis sit in voluntate. Item, secundum exemplum non est euidens instantia. Quia quanuis in intellectu possit esse simul vna copulatiua ex duabus conclusionibus composita, tamen duæ conclusiones ex duabus demonstrationibus actualiter procedentes incertum est an possint esse simul in intellectu neque in eadem scientia, neque in diuersa. Videtur ergo exemplum magis accommodum esse de speciebus visibilibus, quæ recipiuntur in aëre differentes solo numero, vt perueniant ad visum. Aut certè instãtia erit in phantasmatibus plurium hominum, quæ simul & actualiter possunt esse in imaginatione, cum tamen nõ differant nisi solo numero. Quo supposito sit.

Tertia cõclusio. Probabile est,quòd intellectus Angelicus potest per eandem speciem vniuersalem formare diuersos cõceptus,maxime circa distinctas quidditates specie differentes in esse entitatiuo,quanuis conueniant in esse intelligibili sub eadem specifica ratione. Etenim circa indiuidua eiusdem naturæ non est tam probabile, quia sicut omnia conueniunt in vnica specifica ratione in esse entitatiuo, ita videntur necessariò conuenire in vnico conceptu secundùm esse intelligibile. Et præterea, quia aliàs possent in Angelo multiplicari infiniti conceptus circa infinita indiuidua eiusdem speciei.

Quarta conclusio. Non potest Angelus habere plures cognitiones,simul quarum quælibet sit perfecta & habens totam intensionẽ, quam habere potest ex virtute intellectiua Angelica. Probatur. Quoniam species secundùm totam suam vniuersalitatem & virtutem habet adæquationem cum lumine & virtute intellectus Angeli; vnde virtus speciei partialiter correspondet parti virtutis intellectiuæ,ita vt si sint duo partiales vsus eiusdem speciei intelligibilis,in altero explicabitur vna pars virtutis intellectiuæ,& in altero altera,atque adeo in ambabus explicabitur tota virtus & actiuitas virtutis intellectiuæ & non in altera seorsum.

Quinta conclusio. Non potest Angelus simul vti pluribus speciebus quatenus plures sunt, & ex consequenti non poterit plura per modum plurium cognoscere neque vna, neque pluribus cognitionibus. Hanc sententiam docet D. Tho. hic & infra quæst. 85. art. 4. & in quæst. 8. de veritate art. 14. quodlib. 7. art. 2. & sequuntur D. Tho. Doctores supra citati. Sed probatur rationibus D. Tho. Primo, quia vnum corpus non potest simul terminari aut figurari distinctis figuris, ergo neque intellectus potest determinari simul pluribus speciebus. Secundò. Vnum subiectum non potest simul affici pluribus qualitatibus specie atoma differentibus sub eodem genere immediato. v. g. non potest corpus simul esse viride & pallidum: sed omnes species intelligibiles in intellectu Angelico cõueniunt in immediato genere in esse intelligibili,& differũt specificè secũdum suas quidditates, ergo nõ possunt simul actualiter informare intellectũ. Maior probatur. Quoniã qualitates eiusdẽ generis immediati & proximi afficiunt vnã potentiã passiuã: sed vna potentia passiua non potest simul actuari pluribus formis, vt patet in materia prima, ergo. Tertiò probatur. Non potest eadẽ res in esse naturali esse plures res simpliciter, sicut ferrũ non potest esse ignis aut lapis, ergo neq; intellectus in esse intelligibili potest fieri aut esse plura, ac per consequẽs nõ poterit intelligere plura per modũ pluriũ. Patet cõsequentia. Quia per quãlibet speciem actuatus fit vnũ obiectũ in esse intelligibili, ergo per plures species simul actuatus efficiet plura in esse intelligibili. Sed est

obſeruandum circa prædictas rationes, quòd debent intelligi de ſpeciebus in actu ſecundo & completo. Nam ſi loquamur de ſpeciebus per modum habitus & in actu primo, ſimul ſunt intellectu. Notandum etiam, quòd ipſa intellectio eſt prima actualitas ſpeciei intelligibilis, quemadmodũ exiſtentia dicitur prima actualitas cuiuslibet rei & cuiuslibet formæ in eſſe entitatiuo, vt aduertit Caietan. ſupra quæſt. 27. artic. 2. Cum igitur ſpecies ipſæ cõiunguntur actuali cognitioni, iam ſunt determinatæ formaliter, & non in potentia, ergo ſicut non poteſt vna res duabus exiſtentijs terminari & perfici, ita neque ſpecies intelligibilis duabus intellectionibus per modum plurium poterit actuari, neque rurſus ipſe intellectus poterit ſimul actuari duabus ſpeciebus in ſua actualitate conſtitutis. Vltimò probatur concluſio ratione, quæ colligitur ex hoc articulo. Quia vnus motus non poteſt terminari niſi ad vnum terminum, ergo neque vna cognitio niſi ad vnũ obiectum. Iſta tamen ratio non probat intellectum non poſſe ſimul vti pluribus ſpeciebus, aut non poſſe plura cognoſcere etiam per modum plurium, imperfectè tamen & remiſſe. Et propterea Magiſt. Soto primo poſter. q. 1. (quanuis alij ex noſtris oppoſitum opinentur) dicit, q̃ ratio D. Tho. tantùm probat non poſſe intellectum ſimul habere plures cognitiones in gradu perfecto, nihil autem repugnat quòd in gradibus remiſsis plura cognoſcat per modum plurium; iuxta illud, pluribus intentus minor eſt ad ſingula ſenſus. Quidam etiam ex modernis dicunt, poſſe Angelum ſimul habere plures cognitiones perfectas ex parte rei cognitæ, ita vt res ipſæ cognoſcantur etiam comprehenſiuè, non tamen cum tanta intenſione ex parte intellectus, quanta eſt ſi ad vnam tantum rem attenderet Angelus. Vltimò eſt aduertendum circa iſta, quòd non licet ex prædictis inferre, poſſe Angelum ſimul habere infinitas cognitiones ſyncategorematicè, id eſt, non tot quin plures ſimul poſsit habere. Ratio eſt. Quoniam virtus intellectiua Angeli finita eſt, ergo neceſſarium eſt conſtituamus terminum in numero cognitionum etiam remiſſarum, quia in qualibet illarum tantò erit remiſsior cognitio, quantò plures fuerint cognitiones.

Sexta concluſio. Poteſt Angelus ſimul vti pluribus ſpeciebus per modum vnius & ex conſequenti poteſt ſimul cognoſcere repræſentata diſtincta per ſpecies diſtinctas, vt ſi v. g. Angelus iudicet, quòd ſpiritualia non ſunt corporalia, quòd vtraque conſtituunt vnum vniuerſum, neceſſe eſt, vt vtatur ſpeciebus intelligibilibus diſtinctis repræſentantibus corporalia & ſpiritualia. Oppoſitum huius concluſionis tenent aliqui Thomiſtæ: ſed Caietanus illam docet in hoc loco. & Ægidius Romanus, vbi ſupra, & colligitur ex D. Tho. hic & locis ſuprà citatis. Nam in hoc articulo inquit, quòd cognoſcere plura per modum vnius bene fieri poteſt, vel quatenus repræſentantur per vnam ſpeciem, vel quatenus cognoſcuntur vt partes alicuius totius, ſicut nos cognoſcimus ſimul ſubiectum & prædicatum vnius propoſitionis; vbi ſatis inſinuat, quod partes cognitæ repræſentantur per diſtinctas ſpecies. Et probatur ratione. Nam poteſt Angelus cognoſcere hominem ſecundùm ſuam quidditatem, & ſimul cognoſcere illum differre ab aliquo Angelo, ergo tunc neceſſario vtetur duplici ſpecie intelligibili.

Sed tamen contra hanc concluſionem poteſt fieri triplex obiectio. Prima eſt. Quia virtus intellectus Angeli adæquatione habet cum vnica ſpecie talem, quòd non poſsit ſimul exire in actualem cognitionem, niſi tantum illarum rerum, quæ per illam vnicam ſpeciem repræſentantur, ergo non poteſt ſimul vti pluribus ſpeciebus cognitione perfecta. ¶ Secunda obiectio. Si intellectui Angeli inferioris infunderetur ſpecies vniuerſalior, quæ repræſentaret ei omnia, quæ modò repræſentantur per duas ſpecies, non poſſet Angelus inferior perfectè vti illa ſpecie, quia eſſet improportionata lumini intellectuali illius, ergo multò minus poteſt modò perfectè vti pluribus ſpeciebus. Confirmatur. Quia ſi intellectus Angeli inferioris poteſt ſimul vti pluribus ſpeciebus per modum vnius, quibus ſimul cognoſcuntur ea omnia, quæ repræſentantur Angelo ſuperiori, nulla poteſt aſsignari ratio propter quam autor naturæ non contulerit Angelo inferiori ſpeciem vniuerſaliorem, ſicut contulit ſuperiori: quoniam intellectus vtriuſque habet virtutem proportionatam ad intelligendum eadem ſimul. ¶ Tertia obiectio eſt. Nam ſequitur ex noſtra concluſione, quòd poſsit quilibet Angelus ſimul cognoſcere omnia naturalia, & omnia quorum habet ſpecies intelligibiles, ſi vtatur illis per modum vnius. Hæc autem cognitio non videtur concedenda Angelo, ergo. ¶ Ad has obiectiones reſpondet Capreolus ybi ſuprà ad tertium argumentum Aureoli contrà nonam concluſionem, quòd poterit Angelus cognoſcere ſimul ea omnia obiecta repræſentata per diuerſas ſpecies, quæ habent aliquam conuenientiam inter ſe, ratione cuius poſſunt obiecta cognoſci per modum vnius. Et hanc conuenientiam habent aliquæ res naturales, ſed non omnes. At verò hæc reſponſio non videtur ſatisfacere. Quoniam inter omnes res naturales, etiam inter corporeas & incorporeas poteſt intellectus reperire aliquam rationem conuenientiæ. v. g. quòd eſſe & eſſentia in illis diſtinguuntur, quòd ſunt in eodem genere ſubſtantiæ, & quòd conueniunt in conſtitutione vnius vniuerſi. Poteſt etiam intellectus inuenire in illis rationem diſtinctionis. Quæ omnia ſatis ſunt vt intellectus Angelicus poſsit ſimul vti pluribus ſpeciebus reſpectu quorumcunque obiectorum. Dicendum igitur nobis eſt ad prædictas obiectiones, conſequenter ad ea quæ diximus, quòd eſt impoſsibile, vt cum Angelus vtitur pluribus ſpeciebus, cognoſcat comprehenſiuè & perfectè ſingula quæ repræſentantur per illas ſpecies: ſed oportet quòd Angelus primò & per ſe cognoſcat omnia, quæ repræſentantur per vnam ſpeciem. v. g. quidditatem hominis in omnibus ſuis indiuiduis: & huiuſmodi cognitio erit comprehenſiua & perfecta. Reliqua verò ſimul repræſentata per alias ſpecies, poterit cognoſcere per habitudinem ad quidditatem hominis, ſed non comprehenſiuè & perfectè: ſed quantum ſatis eſt vt intellectus poſsit iudicare, quòd illa conueniunt in aliquo, & differunt ab homine.

AD argumenta pro ſententia Duran. & Gregor. Ad primũ pro opinione Durandi dicitur, q̃ ſiue ſpecies ſit forma naturalis, ſiue libera, habet tamen aliquid libertatis, ſicut & ipſe intellectus, quantũ ad vſum ipſius, in quo ſubijcitur liberæ voluntati. Vide Capreolum vbi ſuprà. ¶ Ad ſecũdum negatur ſequela. Ad probationem reſpondetur, q̃ intellectus reducitur in actum ſecũdũ, poſt quàm ceſſauit à libera voluntatis motione,

motione. Quomodo autem hoc fiat, variè reſpondent Theologi. Gregorius vbi ſuprà dicit, quòd vt voluntas determinet intellectum ad actum ſecundum nõ eſt neceſſe vt ipſa voluntas prius exeat in actum, & ex conſequenti non prærequirit aliquam cognitionem. Sed hoc profectò eſt inintelligibile. Quomodo enim voluntas determinat magis ad iſtam cognitionem quàm ad aliã, niſi ipſa ſit aliquo modo iam determinata præexiſtente aliqua cognitione? Ferrar. vbi ſuprà dicit eſſe probabile, quòd ad actum voluntatis non neceſſariò prærequiritur actualis cognitio, ſed ſufficit habitualis. Sed neque hoc ſatisfacit; quia habitualis cognitio impertinenter ſe habet ad actum voluntatis. Requiritur enim neceſſariò aliqua cognitio, per quam proportionetur obiectum voluntati. Dicendum ergo, q̃ ad actum voluntatis determinatiuum intellectus Angeli, præſupponitur ex parte intellectus illa cognitio, qua Angelus ſe ipſum neceſſario cognoſcit, & illa ſufficit, quoniã Angelus cognoſcens ſuam eſſentiam & ſuum intellectum ſimul cognoſcit omnes ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in illo, vnde voluntas poterit mouere intellectũ, vt vtatur hac ſpecie, & non altera. ¶ Sed maior difficultas eſt in nobis, quo nam pacto voluntas noſtra moueat intellectum ad intelligendũ leonem aut equum, poſtquàm omnino ceſſauit intellectus ab omni cognitione. Reſpõdetur q̃ poſtquàm ceſſauit intellectus ab omni cognitione, ceſſat & voluntas: poſteà verò ſemper incipit aliqua operatio intellectus ante motionem voluntatis, quæ quidem intellectio aliquando poterit eſſe ex motione Dei ſpeciali: interdum verò & vt plurimũ ex impreſsione phantaſmatis actuali occaſionatur illa intellectio, ipſum verò phãtaſma excitari ſolet ex aliqua naturali cauſa & diſpoſitione organi corporalis ex aliqua influentia cœlesti; deinceps verò ex conuerſione intellectus ad illud phantaſma iam voluntas poterit illum mouere, vt inquirat aliquid ſimile vel diſsimile, & ex quadam cognitione in communi voluntas impellit intellectum vt inquirat aliquod ſingulare, quo inuẽto voluntas poterit mouere intellectum vt perſeueret in illa intellectione, vel ceſſet ab illa. Vnde illa maxima nihil volitum niſi præcognitum, intelligenda eſt, quando voluntas amat aliquod ſingulare & diſtinctum, cuius cognitio oportet, vt prius ſaltem natura ſit in intellectu. Quando etiam voluntas vult aliquid in communi, neceſſe eſt, quòd prius natura, ſaltem, ſit cognitio illius communis in intellectu. Cæterùm benè poteſt voluntas deſiderare aliquid aliud in confuſo, quin cognoſcatur diſtinctè, id quod etiam experientia patet in infirmo, qui ex cognitione cibi in communi, deſiderat in particulari habere cibum ſibi gratum, quem tamen diſtinctè non cognoſcit. ¶ Ad tertium Caietanus hic dicit, quòd Angelus cognoſcens ſuam eſſentiam, cognoſcit ſimul naturaliter omnes ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in proprio intellectu, quatenus ſunt perfectiones ipſius intellectus, & ex conſequenti cognoſcit etiã omnia repræſentata per ſpecies quaſi per modum vnius, & quatenus ſunt aliquid pertinens ad intellectũ ipſius Angeli, ſcilicet, qua ratione intellectus per ſpecies perficitur, & efficitur vnum in actu primo cum rebus ipſis repræſentatis. Et dicit Caietanus, quòd cum D. Thom. negat, Angelum ſimul cognoſcere omnia per ſpecies repræſentata, non loquitur de iſta cognitione qua cognoſcuntur omnia per modũ vnius, & ſecũdum quandam rationem communem, quatenus ſunt aliquid ad intellectum ipſum pertinẽs, ſed loquitur de cognitione qua cognoſcuntur res ipſæ ſecundùm proprias & diſtinctas rationes. Hæc ſolutio mihi placet, & conſonat cum ea ſententia quam dixi probabilem eſſe, ſcilicet, q̃ Angelus ſemper eſt in actuali cognitione vniuerſi, quod cognoſcit cognoſcendo ſeipſum habentem ordinem cũ alijs partibus Vniuerſi. Sed aduerte quòd iſto modo, huiuſmodi cognitio vniuerſi non erit libera, ſed neceſſario cõſequens & incluſa in cognitione diſtincta ipſiuſmet Angeli, qua cognoſcit ſemetipſum cum omnibus ſibi accidentibus & ad ſe pertinentibus. Et hoc videtur probabilius dici, quàm quod ſit libera illa cognitio Angeli quam habet reſpectu vniuerſi. Hæc doctrina cõſonat D. Tho. ſuprà q. 55. artic. 1. vbi ait, quòd per ſemetipſum cognoſcit Angelus omnia ſecundum rationem communẽ. ¶ Ad quartum negatur ſequela. Quoniam ſaltem Angelus eſt ſemper in cognitione ſui & autoris naturæ. Vtrum verò poſsit ſuſpendere pro ſua voluntate cognitionem omnem diſtinctam cuiuslibet alterius rei, in opinione verſatur. Nobis tamen probabilior eſt pars affirmatiua propter quartũ argumentum, ad cuius confirmationem patet ex dictis.

AD argumenta pro ſententia Gregorij, reſpõdetur. Ad D. Auguſt. dicitur, q̃ poteſt explicari primò, q̃ loquatur de cognitione matutina in verbo. Secundò q̃ loquatur de cognitione ſecundùm rationẽ cõmunem. Tertiò reſpondetur, q̃ apud D. Auguſt. ſimul omnia cognoſcere nõ denotat inſtãtaneam coniunctionẽ, ſed breuiſsimam temporis morã, in qua Angelus citiſsimè poteſt exercere intellectum in cognitione omniũ quæ poteſt cognoſcere. Ad primam rationem reſpõdetur, quòd illa cognitio tam ampla repugnat propter limitationem virtutis intellectiuæ Angelicæ. Et ad illud de ſpeciebus quæ ſimul ſunt in intellectu, reſpondetur q̃ in limitanda cognitione quãtum ad extenſionem ad plura ſimul obiecta cognoſcenda, potiſsimũ eſt attendendum ad virtutẽ intellectus, quatenus eſt principium actiuum: At verò quia ſpecies intelligibiles non ſunt principium per ſe loquendo actiuum, ſed per accidens propter ſui imperfectionem, per ſe autem ſolum habent facere vnionem obiecti cum potentia, ideo etiam ſi ſimul poſsint eſſe plures ſpecies in intellectu, non tamen poteſt intellectus ſimul vti perfectè omnibus illis. ¶ Ad ſecundam rationem reſpondetur, quòd Diuina eſſentia, & Angeli eſſentia, & ſpecies ſuperadditæ ad cognitionem aliarum rerũ non ſunt eiuſdem generis proximi, & propterea non repugnat, quòd ſimul intellectus vtatur illis ad cognitionẽ: ipſæ verò ſpecies plures ſuperadditæ ſunt inter ſe eiuſdem generis proximi in eſſe intelligibili, & propterea repugnat, q̃ ſit vſus illarum ſimul per modũ plurium. Reſpondetur ſecundò, quòd ille tres ſpecies non ſunt omnino ita diuerſæ, quòd non habeant inter ſe habitudinem & ſubordinationem. Nam Eſſentia diuina eſt vniuerſaliſsima ſpecies, quæ in omnibus alijs participatur, eſſentia itẽ Angeli habet ſe vt inchoatio quædam ad cognitionem aliarum rerum, quæ cõpletur per ſpecies ſuperadditas, ac propterea vſus iſtarum trium ſpecierũ intelligibilium bene poteſt eſſe ſimul perfectus. Ad primam confirmationem reſpondet Ferrar. vbi ſupra, q̃ Angelus cognoſcit corpus cœleſte, quod mouet nõ per ſpeciẽ ſuperadditam, ſed per ipſammet eſſentiã

Universidad de Deusto
Biblioteca

Angeli. Et ratio eius est. Quia corpus illud cœleste A
prout est mobile ab Angelo pertinet ad ipsum Angelum quasi connaturaliter. Et confirmari potest ex D. Tho. in 2.d. 11.q.1.art.3.ad 4.vbi ait, q essentia Angeli est illi ratio cognoscẽdi omnia, quę pertinẽt ad ipsum quamlibet extrinseca. Et propterea Ferrar. consequẽter dicit, q Angelus per propriã essentiã cognoscit cogitationes cordis alterius Angeli, quãdo sibi manifestãtur, quia huiusmodi cogitationes iam pertinent ad illũ. Sed tamen in hac re D. Tho. expresse tenet in quæst. 9. de verit. art. 4. ad 3. quòd Angelus cognoscit cogitationes cordis quæ sibi manifestantur, per eandẽ speciem per quam cognoscit Angelum ipsum cogitantẽ. Cæterum B
hæc sentẽtia Ferrar. non videtur rationabilis, nam pari ratione concedendũ est, q Angelus per essentiam propriã cognoscit hominẽ sibi in custodiam commissum. ¶ Propterea alij dicũt, Angelum motorẽ cœlestis corporis, cum semper sit in actuali cognitione ipsius mobilis, non semper cognoscere perfectè res alias naturales. Sed hæc assertio nõ decet perfectionẽ Angelicæ naturæ, scilicet, q priuetur Angelus ea cognitione, quæ sibi poterat naturaliter conuenire, propterea q moueat orbem motu necessario ad cõseruationem vniuersi. ¶ Dicendum est igitur cõsequenter ad ea quæ dicta sunt, q quemadmodũ Angelus per speciẽ hominis cognoscit perfectè & distinctè quidditatẽ hominis, & tamẽ huic C
perfectæ cognitioni non obstat, q simul vtatur specie leonis dum iudicat hominẽ non esse leonẽ, quia tũc cognoscit ista plura per modũ vnius, scilicet, hominẽ per se primò & formaliter & distinctè, leonẽ verò quãtum satis est vt iudicet hominẽ nõ esse leonem: ita similiter in præsentia dicitur, q cùm corpus illud cœleste quatenus mobile est ab Angelo, pertineat ad Angelum mouentẽ, quanuis cognoscatur ab Angelo per speciẽ propriam ipsius mobilis, nihilominus illius cognitio nõ ponit in numero formaliter cũ illa cognitione qua Angelus seipsum cognoscit, eò quòd ordinatur ad illã. Et per hoc respondetur ad testimoniũ D. Tho. citatũ, scilicet, q cognitio eius quod pertinet ad Angelũ, etiã D
si sit extrinsecũ quid, quoniã ordinatur ad cognitionẽ ipsiusmet Angeli qua seipsum cognoscit, non ponit in numero cum illa, sed ipsamet essentia Angeli se habet vt ratio cognoscendi illud extrinsecũ, etiam si per propriam illius speciem cognoscatur. Ad secundã confirmationẽ de Angelo custode, eodẽ modo respondetur. Ad tertiã respondetur, q dæmones per propriã essentiam tanquam per speciem intelligibilem cognoscunt proprios cruciatus, quoniam huiusmodi sunt accidentia propria ipsorum, quæ insunt illis in propria substantia. Alia multa circa istum articulum videri possunt apud Capreolum vbi suprà. E

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Angelus cognoscat discurrendo.

293 3.có.c.44. & 91. Et ver.q.8.ar. 15.& q.24 artic.3.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus cognoscat discurrẽdo. Discursus enim intellectus attenditur secundùm hoc quòd vnũ per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt vnum per aliud. Cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

¶ 2 Præterea. Quicquid potest virtus inferior, potest & virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare & in effectibus causas cognoscere, secundũ quæ discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

¶ 3 Præterea. Isidorus dicit *, quòd dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiua. Ex multis enim memorijs fit vnum experimentum: & ex multis experimentis fit vnum vniuersale: vt dicitur † in fin. Posteriorum, & in principio † metaphysicæ. Ergo cognitio Angelorum est discursiua.

* li.1. de summo bono. ca.12. post medium.

li.2. post. tex.vl. circa medi. † li.1.met. c.1.paulo prin. to. 3 † ca.7. inter prin. & me dium. † Ar.1.de ius q.& 8 art.2. De diu. c.7.& 9. & c.12. cœle hierar.

SED contra est quod Diony. dicit † 7. cap. de diuin. nomi. quòd Angeli non congregant diuinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

RESPONDEO dicendum, q sicut sæpius † dictum est, Angeli illum gradũ tenẽt in substantijs spiritualibus, quẽ corpora cœlestia in substantijs corporeis. Nam & cœlestes mentes à Diony. † dicuntur. Est autẽ hæc differentia inter cœlestia & terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationẽ & motũ adipiscuntur suã vltimam perfectionẽ; corpora verò cœlestia statim ex ipsa sua natura suã vltimam perfectionẽ habent. Sic igitur & inferiores intellectus, scilicet hominũ, per quẽdam motũ discursum intellectualis operationis in perfectionẽ in cognitione veritatis adipiscuntur: dum scilicet ex vno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autẽ statim in ipsa cognitione principij noti inspicerẽt quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum nõ haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscũt, inspiciunt omnia quęcũque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiã apud nos ea quæ statim naturaliter apprehendũtur, intelligi dicũtur. Vnde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiã per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis, in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli: statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum cõprehenderent intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

AD primum ergo dicendũ, quòd discursus quendam motum nominat. Omnis autẽ motus est de vno priori in aliud posterius. Vnde discursiua cognitio attenditur secũdùm quod ex aliquo prius noto deuenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem vno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei & res, non est propter hoc cognitio discursiua. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo.

AD secundum dicendum, q Angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes. Et in causis effectus vident, & in effectibus causas, nõ tamen ita q cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, & ex causatis in causas.

AD tertium dicendum, quòd experientia in Angelis & dæmonibus dicitur secundùm quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

¶ *Conclusio articuli est negatiua.*

COM-

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo nota, quòd esse discursiuum dupliciter potest dici. Primo modo mediãte discursu proprie dicto: secundo modo mediante discursu improprie dicto. Dicitur discursus propriè, quando sunt plures cognitiones distinctæ realiter & vna est causa alterius. Vnde non sufficit ad rationem proprij discursus, quòd intellectus transeat ab vna cognitione in aliam, hoc enim etiam in Angelis reperitur: sed requiritur omnino, quòd prima cognitio habeat ordinem causalitatis ad alteram. Sicut cognitio præmissarum est causa cognitionis conclusionis. Ad rationem autem discursus improprie dicti, satis est, quòd intellectus in vno cognoscat aliud, vt risibile in rationali quanuis vtramque vna cognitione attingat, & huiusmodi potest appellari discursus virtualis, aut ex parte obiecti cogniti, vt insinuat D. Tho. in solutione ad primum, & secundum. Conclusio igitur D. Tho. intelligatur de discursu proprie dicto. Quam docet D. Dionysius cap.7. de diuinis nomin. & cap.7. de cœlesti hierar. & colligitur ex D. Augustino lib.4. super Genesim ad liter. cap.29. & ex D. Bernardo in sermone.5. super Cantica. Et ratio à priori alia melior assignari non potest, quàm quæ ponitur à D. Tho. in hoc articulo, & explicatur à Caietano contra Scotum & Gregorium. A B

DVbitatur primò de conclusione, Vtrùm Angelus aliquãdo duplici cognitione cognoscat causam & effectum, & ex cognitione vnius cognoscat alia? ¶ Pro parte affirmatiua arguitur primò. Quia ex isto modo cognoscendi non sequitur, quòd Angelus propriè discurrat, ergo possibilis est. Probatur antecedens. Quia ad discursum propriè dictum requiritur, quòd vna cognitio causetur ex alia & non simul in eodem instanti, vt videtur insinuare D. Tho. in solutione ad primum, dum inquit, quòd in discursu intellectus procedit à prius noto ad posterius notũ. ¶ Secundo. Vna & eadem cognitio non potest esse confusa & distincta simul, euidens & ineuidens: at si Angelus eodem actu cognoscat causam & effectum, eadem cognitio erit distincta & cõfusa, ergo. Probatur minor. Nam quando Angelus cognoscit suam essentiam, cognoscit etiam Deum vt causam in suo effectu: sed cognitio Dei est confusa, cognitio sui est distinctissima, ergo eadem cognitio est confusa & distincta. Item quando ex quibusdam externis signis Angelus coniectatur cogitationes cordis, si sit eadem cognitio externorum signorum & cogitationũ cordis, sequitur, q eadem cognitio sit euidens, scilicet signorum, & ineuidens, scilicet cogitationum cordis: imò vero eadem cognitio erit vera & falsa. Vera quidem respectu exteriorũ signorum, falsa autem respectu cogitationũ cordis, quas continget nõ esse tales, quales Angelus vel dæmon coniectabatur. C D E

Partem affirmatiuã huius dubij tenent aliqui Theologi præsertim quando causa est obscura & excedens, cui non proportionatur effectus, & arbitrantur nihilominus, quòd tunc Angelus nõ propriè discurrit. Quoniam ad discursum requiritur successio temporis inter vnam cognitionem & alteram. Nobis tamen opposita sentẽtia verosimilior videtur. Et probatur. Quia si Angelo simul proponantur causa & effectus, ita vt eo modo quo effectus est in causa cognoscibilis, & causa in effectu proponatur, ergo poterit cognosci ab Angelo vnico intuitu propter excellẽtiam luminis intellectus Angeli, quod omnia obiecta sibi proportionata simul ostendit per modum simplicitatis, ergo vnico intuitu fertur in causam & effectum. ¶ Ad primum respondetur, nego antecedens. Ad rationem enim veri discursus non est necessaria successio secundum tempus vnius operationis ab altera, licet oppositum sentiat Capreolus in 2.dist.3.quæst.2.ad argumenta contra decimam conclusionem: sed satis fuerit, quòd sint distinctæ operationes sibi succedentes ordine naturæ, quarum vna sit causa alterius. Probatur. Quoniam vt colligitur ex D. Tho.q.8. de veritate art.15: quotiescunque intellectus ex vno cognoscit aliud, verè discurrit; sed quando reperitur huiusmodi successio secundùm ordinem naturæ & causalitatis vnum cognoscitur ex alio, imò vna cognitio est ex altera, ergo est verus discursus. ¶ Ad secundum respondetur, quòd respectu diuersorum obiectorum non est inconueniens diuersas, imò & oppositas conditiones, eidem cognitioni tribui. Sed quæris, vtrum simpliciter & absolutè illa cognitio debeat censeri perfecta, confusa vel distincta? Respondetur, quòd cum illa cognitio sit multiplex virtualiter, melius est vti distinctione, scilicet, in ordine ad effectum distinctè cognitum est distincta, at vero in ordine ad causam est cõfusa. Nihilominus nullũ est inconueniens absolutè concedere & sine distinctione, cognitionem illam esse imperfectam & confusam. Ratio est. Quia malum consurgit ex particulari defectu, bonum vero ex integra causa. Et similiter illa cognitio absolutè loquendo erit dicenda falsa in casu vltimæ confirmationis.

DVbitatur secundò, Vtrum Angelus pro sua libertate possit discurrere? Aliqui Theologi respondent affirmatiuè dicentes, q in aliquo casu poterit Angelus vti cognitione discursiua, & tunc dicetur discurrere per accidens, quia non habet ex natura sua discurrere, sed ex libertate arbitrij. Probatur & declaratur hæc sententia. Nam potest Angelus pro suo arbitrio cognoscere causam, & suspendere cognitionem effectus, & postea potest exire in cognitionem effectus ex virtute cognitionis causæ: sed hoc sufficit, vt talis cognitio sit discursiua, ergo.

Sed respondetur oppositum esse probabilius. Et ratio est. Quia voluntas Angeli non potest vti proprio intellectu nisi iuxta modum sibi cõnaturalem & proportionatum: sed modus connaturalis eius est, quòd procedat sine discursu per modum cuiusdam simplicis intuitus, in quo differt ab intellectu humano, ergo nunquam est in potestate Angeli cognoscere discurrendo. ¶ Ad argumentum in oppositum respondetur negando minorem. Non enim potest Angelus pro sua voluntate, cognita causa suspendere cognitionem effectus, eò quòd causa & effectus præsentantur illi per modum vnius. Aduertendũ tamen est, q etiam si Angelus posset suspendere cognitionem effectus, nihilominus tamẽ postea quãdo vult cognoscere ipsum effectum, necessarium est, q cognoscat causam simul & in causa effectum, quia hic est modus connaturalis cognitionis ipsius, vt cognoscat effectum in causa.

DVbitatur tertiò, Vtrùm circa supernaturalia & circa occultas cogitationes cordis Angelus possit discurrere? ¶ Partem affirmatiuã tenet Marsilius in 2.q.6.conclu.1. & habet hæc sententia apparentiam in D. Tho. infra quæst.62. artic.2. & de malo, quæst.16. articulo.6. & in fauorem huius sententiæ est

Universidad de Deusto
Biblioteca

argumentum. Dæmones visis miraculis Christi coniectabantur ipsum esse Filium Dei. Similiter etiã ab externis effectibus coniectantur cogitationes cordis nostri: sed hoc non possunt facere sine discursu, ergo. Dices, quòd dæmones visis miraculis Christi vnico intuitu cognoscebant eius diuinitatem, eò quòd talis diuinitas quodãmodo apparebat in ipsis miraculis: & similiter in effectu externo vnico intuitu cognoscit causam, hoc autem potest fieri sine discursu. Sed contra. Quandoque dæmones ex effectibus naturalibus coniectabantur aliqua in Christo circa eius diuinitatem: sed diuinitas eius siue mysteria pertinentia ad eius diuinitatem nullatenus continentur in effectibus naturalibus, ergo illa cognitio fundabatur in quodã discursu. Maior probatur & declaratur. Nam videns dæmon Christum esurire coniectabatur nõ esse Filium Dei. Confirmatur. Nam secundum D. Tho. arti. 5. seq. quandoque dæmones ex signis extrinsecis formant iudicia determinata circa causas occultas, vel circa mysteria gratiæ, in quibus decipiuntur, ergo circa eiusmodi discurrunt. Consequentia probatur. Quia talia iudicia nõ possunt fundari in ipsa cognitione rerum, ergo in discursu.

Propter hæc argumenta aliqui Theologi probabiliter consentiunt Marsilio, etiã inter discipulos D. Tho. Opposita tamen sententia est multò probabilior, quam sequuntur Caietanus artic. 5. sequenti & communiter omnes Thomistæ. Quæ videtur expressa D. Tho. de veritate. q. 8. artic. 15. ad quartum, vbi loquens de cogitationibus cordis dicit, dæmones non discurrere in earum cognitione, & in solutione ad tertium, loquens de illuminationibus quæ fiunt Angelis, videtur excludere ab eis omnem discursum circa reuelationes supernaturales. Quod expressius docet. 2. 2. q. 170. art. 3. ad secundum, & idem insinuat 3. p. q. 11. art. 3. ad tertium. Et probatur. Nam tam Angeli quàm homines intelligunt supernaturalia proportionabiliter ad naturalia, ergo & supernaturale lumen communicatur illis proportionabiliter ãd naturã intellectus eorum, ac proinde sicut lumen naturale simul ostendit omnia, quæ sunt in eodem obiecto, quod naturaliter proponitur intellectui eorum, ita lumen supernaturale simul ostendit omnia, quæ possunt cognosci de eodem obiecto proposito sub eodem lumine. Denique cõfirmatur. Quia discursus est actus proprius rationalis naturæ, ergo non potest conuenire naturæ Angelicæ, quæ pure intellectualis est. ¶ Et per hoc patet ad primũ argumẽtum. ¶ Ad secundum respondetur primo, quod supernaturalia non cõtinentur in naturalibus vt causa in effectu, vel effectus in causa, nec etiam sicut in signis proportionatis sibi: at vero nihil inconuenit, quod appareant in illis, sicut in quibusdam signis remotis & cõiecturalibus, & in huiusmodi fundatur cognitio quam habent dæmones circa supernaturalia in signis naturalibus. Respondetur secundò, q̃ cum Angeli circa supernaturalia habeant ignorantiam puræ negationis, non mirum est si decipiantur quando determinate iudicant propter aliquam apparentiam coniecturalem. ¶ Ad confirmationem respõdetur, quòd sunt aliqui effectus externi, qui possunt indifferenter à diuersis causis procedere, & tunc si Angelus prudenter velit procedere, sicut procedunt beati, non iudicat determinate ita esse, quod à causa determinata procedit, sed suspendit iudicium, vel si iudicat, asserit in communi, quod ille effectus potest esse ab ista causa, vel ab illa. At vero dæmones, vt dicit D. Thomas in artic. 5. sequenti, pro sua malitia aliquando temerè iudicant & falluntur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angeli intelligant componendo & diuidendo.

294

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Angeli intelligant componendo & diuidendo. Vbi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuũ vt dicitur † in 3. de Anima. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectuum: cùm per diuersas species diuersa intelligat, & non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio & diuisio.

¶ 2 Præterea. Plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcunque duæ naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem & negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per vnũ, sed per diuersas species, vt ex dictis patet. † Ergo oportet quòd affirmationem & negationem cognoscat per diuersa. Et ita videtur quòd Angelus intelligat componendo & diuidendo.

¶ 3 Præterea. Locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmatiuas & negatiuas enuntiationes (quæ sunt signa compositionis & diuisionis in intellectu) vt ex multis locis sacræ scripturæ apparet. Ergo videtur quòd Angelus intelligat componendo & diuidendo.

SED contra est quod Dion. dicit * 7. cap. de diuin. nomin. quòd virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci diuinorũ intellectuum simplicitate, sed simplex intelligentia est sine compositione & diuisione, vt dicitur in * tertio de Anima. Ergo Angelus intelligit sine compositione & diuisione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principiũ, ita in intellectu componente & diuidente comparatur prædicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis † virtutẽ, nunquam intelligeret discurrendo, vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quiditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subiecto vel remoueri ab eo, nunquam intelligeret componendo & diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quòd ex eodem prouenit quod intellectus noster intelligit discurrendo & componendo & diuidendo, ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quicquid in ea virtute cõtinetur. Quod cõtingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictũ * est. Vnde cùm in Angelo sit lumẽ intellectuale perfectũ, cùm sit speculum purũ & clarissimum, vt dicit Dionys. * 4. cap. de diui. nomi. relinquitur quòd Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo & diuidendo. Nihilominus tamen cõpositionem & diuisionẽ enuntiationum intelligit, sicut & ratiocinationẽ syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter.

AD

a. d. 3. q. 2. ar. 2. con. ma. 2. q. 2. arti. 6. ¶ 1. Intel. † tex. 2. 1. d. 22. tom. 2.

ca. 7. lect. 3. principio & medio.

li. 3. de anima tex. 2. & 22. tex.

† Aliter veritatem.

Art. præc.

ca. 4. par. 4. parum ante medium.

AD primum ergo dicendum, quòd non qualiscunque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum, quorum vnum attribuitur alteri vel remouetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel remoueri ab ea. Vnde intelligendo quod quid est, intelligit quicquid nos intelligere possumus & componendo & diuidendo, per vnum suum simplex intellectum.

AD secundum dicendum, quòd diuersæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi quàm affirmatio & negatio: tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio & negatio magis cõueniunt: quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositę.

AD tertium dicendum, quòd hoc quòd Angeli loquuntur enuntiationes affirmatiuas & negatiuas; manifestat q̃ Angeli cognoscunt compositionẽ & diuisionem, non autem q̃ cognoscant componendo & diuidendo, sed simpliciter cognoscendo quodquid est.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio est negatiua.

Secunda conclusio. Nihilominus Angelus intelligit compositionem & diuisionem nostræ orationis.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de prima cõclusione D. Tho. & videtur quòd non sit vera. Quia cum intellectus Angeli vtitur pluribus speciebus per modũ vnius, formant diuersos conceptus: sed illi non sunt disparati, ergo habent ordinem adinuicem compositionis aut diuisionis. ¶ Secundò. Si non est compositio aut diuisio in intellectu Angeli, sequitur quòd in illo non reperitur veritas aut fallitas, quæ tantum in compositione inuenitur, sicut suprà docet D. Tho. in. q. 16. art. 2. ex doctrina Aristotelis.

Pro solutione huius dubij supponendum est, quòd Angelus vnica specie intelligibili cognoscit omnia, quæ afficiunt aliquod subiectum, etiam si contingenter & casu illi conueniant: de qua re suprà diximus in quæst. 55. Atque hoc pacto nulla est difficultas, an intelligat Angelus componendo vel diuidendo, sed tota difficultas est, quando Angelus per vnam speciem cognoscit subiectum aliquod, & per aliam cognoscit ea, quæ remouentur ab illa. Nam D. Tho. in solutione ad primum videtur sentire, quòd per vnicã speciem subiecti cognoscit Angelus omnia quæ remouentur ab illo subiecto. Sicut per speciem hominis intelligit hominẽ non esse leonem. Quam sententiã expresse tenet Ferrar. vt dictum est in art. 2. Sed tamen nobis aliter videtur dicendum, scilicet q̃ D. Tho. in solutione ad primũ non docet, quòd Angelus per vnicam speciem, per quã cognoscit subiectum, intelligat etiam singula determinatè, quæ ab illo subiecto remouentur, sed solum loquitur secundum quandam rationem communẽ, v. g. per speciem qua cognoscit hominem, intelligit simul hominem differre ab animali rationali: at vero hominem differre ab equo vel à leone determinatè, non intelligit per eam speciem hominis, nisi simul vtatur specie leonis. Quæ doctrina videtur nobis colligi ex D. Tho. in solutione ad. 2. vbi loquens de negatione quã cognoscit Angelus simul cum affirmatione, loquitur certè de negatione in communi, prout opponitur affirmationi de aliquo subiecto.

Ad argumentum ergo primum respondent aliqui, quòd sicut sensus communis in quo non est compositio aut diuisio, cognoscit simul duo sensibilia particularia vel tria, quæ percipiuntur sensibus particularibus, ita Angelus vtens duabus speciebus simul, cognoscit differentiam inter duas quidditates. v. g. inter humanam & equinam. Hęc solutio quodammodo satisfacit, sed semper est difficile intelligere, quo pacto reperiantur isti duo conceptus in mente Angelica absque omni compositione. Non enim aliter videntur ordinari posse nisi sicut partes respectu alicuius totius. Quapropter respondetur secundò, quòd quando Angelus vtitur duabus speciebus per modum vnius vnicum tantum format conceptum correspondentem illis speciebus. Et ratio est. Quoniam illæ species etiam si materialiter sint distinctæ, tamen concurrunt per modũ vnius speciei totalis. Et hæc est ratio propter quam D. Tho. docet Angelum non posse vti pluribus speciebus, quia licet quandoque pluribus simul speciebus vtatur, illæ tantum reputantur vna species formaliter in ordine ad vnum conceptum. ¶ Ad secundum non est præsentis loci disputare, an veritas reperiatur in simplici apprehensione, quia de hoc disputatur in. q. 16. art. 2. Nunc tamen notandum est breuiter cum Caiet. in artic. seq. quòd simplex apprehensio duplex esse potest & dici, quædam est simplex ex parte modi & ex parte obiecti, sicut cum intellectus simplici conceptu apprehendit rem simplicem. Altera est simplex ex parte modi tantùm, vt quando intellectus simplici conceptu cognoscit rem compositam, non iudicando compositionem eius. v. g. quando concipit hominem compositũ ex materia & forma, sed nihil iudicat de illius compositione. Ait ergo Caiet. quòd ad secundam operationẽ intellectus, in qua inuenitur veritas vel falsitas formaliter, non sufficit neque requiritur compositio ex parte rei cognitæ, sed requiritur & sufficit compositio ex parte modi cognoscendi. Vnde colligit, quòd in intellectu Angelico non est formaliter veritas vel fallitas, sed solum virtualiter, eò q̃ Angeli intelligunt non componendo aut diuidendo, sed simplici apprehensione ita perfecta, vt in illa in virtute contineatur perfectio illa quæ in nobis est formaliter veritatis aut falsitatis.

Hæc tamen doctrina non per omnia placet nobis. Arguitur enim contra illam. Veritas est propria & maxima perfectio intellectus, ergo debet reperiri formaliter in quolibet intellectu præsertim in maximè perfecto, qualis est Angelicus. Confirmatur. Quia in nostro intellectu reperitur formaliter veritas, ergo in intellectu Angelico, & multo magis in intellectu diuino, non obstante maxima simplicitate illius. Ratio est. Quoniã veritas est perfectio simpliciter, sicut scientia & sapientia, ergo debet reperiri formaliter in Deo. Dicendum ergo ad argumentum secundum, quòd licet in intellectu Angelico non sit aliqua compositio aut diuisio, reperitur tamen assensus & dissensus propter maximam perfectionem apprehensionis Angelicæ, quæ non solùm consideranda est vt præcisè apprehensio, sicut est in brutis, & sicut est in nobis, sed simul videtur iudicatiua veritatis & proportionis, quæ est inter intellectum & rem, siue inter rem ipsam & intellectum. Cùm igitur Arist. & D. Thom. dicunt veritatem solùm inueniri in

Universidad de Deusto
Biblioteca

compositione & diuisione, loquuntur de veritate & falsitate prout est in nobis, quæ non reperitur in simplici apprehensione propter imperfectionem nostri intellectus & luminis naturalis. Vnde melius dixisset Caiet. in intellectu Angelico est compositio vel diuisio virtualiter & eminenter, veritas autem formaliter: sicut in illis est scientia formaliter, & discursus virtualiter seu potius eminenter.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm in intellectu Angeli possit esse falsitas.

295 3.d.11.q.2. art.5.5.& veri.q.8.art. 14.6.& mal.q.16. art.5.cor. † ca.4.par. 4. parum à medio. Ca.7.par. 3.à medio: &c.6.de elimãdo ad finem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd in intellectu Angeli possit esse falsitas. Proteruitas enim ad falsitatẽ pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterua, vt dicit Diony. † 4.c.de diuin.nomin. Ergo videtur quòd in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

¶ 2 Præterea. Nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, vt Diony. dicit † 6.cap. Ecclesiast. hierar. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

¶ 3 Præterea. Omne quod cadit à veritate sapientiæ, & habet rationem deprauatam, habet falsitate vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Diony. dicit de dæmonibus * 7.c.de diuin.nomin. Ergo videtur quòd in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

Ca.7.ante medium. Libro.3.de anima.tex. 26.& 51. tom.2. †In lib.83. quæst.q.54 tom.4.

SED contra, Philosophus dicit * 3.de Anima, q̃ intellectus semper verus est. Augustin. etiam dicit in lib. 83. † quæst. quòd nihil intelligitur nisi verum. Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio & falsitas.

Art.præcedenti.

RESPONDEO dicendum, q̃ huius quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est † enim, quòd Angelus non intelligit componendo & diuidendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est, sicut & sensus circa proprium obiectũ, vt dicitur in † 3.de Anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio & falsitas intelligendo quodquid est, scilicet secundùm rationẽ alicuius compositionis: vel cùm diffinitionẽ vnius rei accipimus vt diffinitionem alterius, vel cùm partes diffinitionis sibi non cohærent. Sicut si accipiatur pro diffinitione alicuius rei animal quadrupes volatile. Nullũ enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum diffinitio ex diuersis sumitur: quorum vnum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, (vt dicitur in * 9.Metaph.) non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur vt sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli. Sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam componendo & diuidendo quandoque ad intellectum quidditatis peruenimus, sicut cùm diuidendo & demonstrando diffinitionem inuestigamus. Quod quidem in Angelis non contingit: sed per quodquid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestũ est autem, quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea remouentur: non autem eorũ, quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionẽ quidditatis rei, non iudicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salua ordinatione diuina. Vnde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones verò per volũtatem peruersam subducentes intellectum à diuina sapientia, absolutè interdum de rebus iudicant secundùm naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum. Et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum. Et per hoc patet responsio ad ea quæ vtrinque obijciuntur. Nam proteruitas dæmonum est secundùm quod non subduntur diuinæ sapientiæ. Nescientia autem est in Angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam, quòd intellectus eius quod quid est, semper est verus: nisi per accidens secundùm quod indebitè ordinatur ad aliquam cõpositionem, vel diuisionem.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Per se loquendo non potest esse falsitas, ignorantia vel error in intellectu Angelico. Ratio est. Quia Angelus non cognoscit componendo aut diuidendo, sed simpliciter intelligendo ipsum quod quid est, circa quod non potest esse falsitas, quoniam est obiectum intellectus Angelici.

Secunda conclusio. Per accidens contingit inesse falsitatem in intellectu Angeli. Ratio est. Quia ipsum quodquid est non potest esse principium cognoscendi ea, quæ à supernaturali Dei ordinatione pendent.

Tertia conclusio. In Angelis bonis nulla falsitas est, nec per accidens nec per se. Ratio est. Quia per cognitionem quidditatis rei nõ iudicant de illis quæ supernaturaliter ad rem pertinent ac pertinere possunt, nisi salua ordinatione diuina.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum dubitari poterat, an in intellectu Angelico possit esse falsitas practica? Quam quæstionem disputat Caiet. q.seq. art.3. &q.60.art.2.in solutione ad.2. sed tamen à nobis agendũ est de hoc infra disputãtes de peccato Angelorũ, an in illorum intellectu fuerit aliquis error practicus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm in Angelis sit cognitio matutina & vespertina.

296 2.d.12.q.1. 3.co.Ex veritat.q.8.art. 16.& 17.& opusc.3.ca. 214.& Ephe.3.lec.1 col.5.& Hebre.8.lect.3 co.1.fin.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non sit vespertina neq; matutina cognitio. Vespere enim & mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas: cùm non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina, vel vespertina.

¶ 2 Præterea. Inter vespere & mane cadit nox, & inter mane & vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina & vespertina, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse meridiana & nocturna cognitio.

1.de anim. tex.38. tom.2. 4.super Gen. ca.8. tom.1. 4.super Gen. ca.22. & 11. Aug.de Deo creato. 2.de mend. 2.de Ge. ad lit. 4.super Gen. ca.22. 5.ca. 3. Et 11.de ci. Dei. c.9 tom.1.

¶ 3 Præterea. Cognitio distinguitur secundùm differentiam cognitorum. Vnde in † 3.de Anima dicit Philosophus, quòd scientiæ secantur quemadmodum & res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, & intelligentia Angelica, vt Augustin. dicit * 2. super Genes. ad liter. Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, & vespertina propter esse rerum in verbo, & in propria natura, debet etiã in eis poni tertia cognitio propter esse rerũ in intelligentia Angelica.

SED contra est quod Augustin. † 4. super Genes. ad lit. & 11. de ciuit. Dei, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam & vespertinam.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc quod dicitur de cognitione matutina & vespertina in Angelis, introductum est ab Augustin. * qui. 6. dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta. Gen. 1. intelligi vult nõ hos vsitatos dies, qui Solis circuitu peraguntur: cùm Sol quarto die factus legatur, sed vnũ diẽ, scilicet cognitionem Angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus: ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina. Et hæc est secundùm quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ secundùm quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à verbo sicut à quodam primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

AD primum ergo dicendum, quòd vespere & mane non accipiuntur in cognitione Angelica secundùm similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundùm similitudinem principij & termini. Vel dicẽdum, quòd nihil prohibet, vt dicit Augustin. * 4. super Genes. ad lit. aliquid in comparatione ad vnum dici lux, & in comparatione ad aliud dici tenebra: sicut vita fidelium & iustorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundùm illud Ephes. 6. Fuistis aliquando tenebræ, nũc autem lux in Domino. Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur: secũdùm illud. 2. Pet. 1. Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sic igitur cognitio Angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem: sed obscura est per comparationem ad visionem verbi.

4.super Gen.c.23. in prin. tomo 3.

AD secundum dicendum, q̃ matutina & vespertina cognitio ad diem pertinet, id est, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis Angelis. Angeli autẽ boni cognoscentes creaturã, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere & noctẽ fieri: sed hoc ipsum referũt ad laudem Dei: in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam nõ ponitur nox, sed mane, ita q̃ mane sit finis præcedentis diei, & principium sequentis, inquantũ Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autẽ sub nomine diei comprehenditur, quasi mediũ inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quę non habet principiũ, nec finem.

AD tertium dicendum, quòd etiã ipli Angeli creaturæ sunt. Vnde esse rerum in intelligentia Angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut & esse rerum in propria natura.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia cognoscunt res in verbo & hæc dicitur matutina cognitio: & cognoscunt res in seipsis, & hæc dicitur cognitio vespertina. Hic modus loquendi fundatur in D. Augustin. lib.4. super Genesim cap.22. & lib.11. de ciuitate. c.9.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm vna sit cognitio matutina & vespertina.

297 Locis supra ar.6. inductis.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vna sit cognitio vespertina & matutina. Dicitur enim Genes. 1. Factum est vespere & mane dies vnus. Sed per diem intelligitur cognitio Angelica, vt Augustin. † dicit. Ergo vna & eadem est cognitio in Angelis, matutina & vespertina.

Locis citatis art. præcedenti, in prin. corp.

¶ 2 Præterea. Impossibile est vnam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinę, quia semper vident Deũ & res in Deo, secundùm illud Matth. 18. cap. Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, &c. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

¶ 3 Præterea. Apostolus dicit. 1. Corinth. 13. Cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

Li.4.super Gen. c.23. in prin. tomo 3.

IN contrarium est quod dicit Augustin. * 4. super Genes. ad liter. quòd multum interest inter cognitionem rei cuiuscunque in Verbo Dei & cognitionem eius in natura eius, vt illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.

Art.præce.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est †, cognitio vespertina dicitur qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, vt hæc præpositio, in, indicet habitudinem principij: quia non accipiunt Angeli cognitionem à rebus, vt supra habitum † est. Relinquitur igitur, quòd hoc quod dicit in propria natura, accipiatur secundum rationem cogniti, secundùm quod subest cognitioni, vt scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundũ quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, & per rationes rerum in verbo existentes. Non enim videndo verbum, cognoscunt solum illud esse rerum, quod habẽt in verbo, sed illud esse quod habent in propria natura, sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerũ quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundùm quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura videndo verbum: sic vna & eadem secundum essentiam est cognitio vespertina & matutina, differens solum secundum cognita. Si vero

q.55.ar.2.

cognitio

Universidad de Deusto
Biblioteca

cognitio vespertina dicatur secundùm quod Angeli A cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina & matutina. Et ita videtur intelligere August. cùm vnam ponat imperfectam respectu alterius.

1. de ciuit. in fin. corp. artic. præced.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut numerus sex dierum secundùm intellectum August.* accipitur secundùm sex genera rerum, quæ cognoscuntur ab Angelis: ita vnitas diei accipitur secundùm vnitatem rei cognitæ, quæ tamen diuersis cognitionibus cognosci potest.

AD secundum dicendum, quòd duæ operationes possunt simul esse vnius potentiæ, quarum vna ad aliã B refertur: vt patet cùm voluntas simul vult & finem & ea quæ sunt ad finẽ. Et intellectus simul intelligit principia & conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisiuit. Cognitio autem vespertina in Angelis

Li. 4. super Gen. c. 23. tom. 3.

refertur ad matutinam, vt August.* dicit. Vnde nihil prohibet vtramque simul esse in Angelis.

AD tertium dicẽdum, quòd veniente perfecto euacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur. Sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, euacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei q C cognoscatur in sua causa. Nec iterum, quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum vnũ est perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet. Sicut ad eandem conclusionem habere possumus & mediũ demonstratiuum & dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, & per speciem innatam.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est per distinctionem, quæ manifesta est in litera.

QVÆSTIO LIX.

De voluntate Angelorum.

CONSEQVENTER considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primò considerabimus de ipsa voluntate. Secundò de motu eius qui est amor siue dilectio.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in Angelis sit voluntas.

298 2. c6. c. 46. & opus. 3. c. 76. †Text. 42. tom. 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non sit voluntas. Quia vt dicit Philosophus† in 3. de Anima, voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

Li. 3. de anima, tex. 48 & seq. vsq; ad. 54. to. 2

¶ 2 Præterea. Voluntas sub appetitu continetur, vt patet per Philosophum in † 3. de Anima. Sed appetitus est imperfecti. Est enim eius quod nondum habetur. Cùm igitur in Angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

¶ 3 Præterea. Philosophus dicit in † 3. de Anima, quòd voluntas est mouens motum: mouetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

Li. 3. de anima. tex. 50. tom. 2.

SED contra est quod August. dicit* 10. libro de Trinit. quòd imago Trinitatis inuenitur in mente secundùm memoriam, intelligentiam & voluntatẽ. Imago autem Dei inuenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente Angelica: cùm etiam mens Angelica sit capax Dei, ergo in Angelis est voluntas.

Li. 10. c. 11. & 12. to. 7.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cùm omnia procedant ex voluntate diuina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diuersimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ & corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione: non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce & album, & aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitiuus. Quædam verò inclinantur ab bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissimè inclinantur in bonum: non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum: sicut ea quæ cognitione carent, neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiua cognitio: sed tantum inclinata in ipsum vniuersale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Vnde, cùm Angeli per intellectum cognoscant ipsam vniuersalem rationẽ boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

AD primum ergo dicẽdum, quòd aliter ratio transcendit sensum, & aliter intellectus rationẽ. Ratio enim D transcendit sensum secundùm diuersitatem cognitorum. Nam sensus est particularium, ratio verò vniuersalium. Et ideo oportet quòd sit alius appetitus tendẽs in bonum vniuersale, qui debetur rationi: & alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus & ratio differunt quantum ad modũ cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio verò discurrendo de vno in aliud. Sed tamen ratio per discursum peruenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet vniuersale. Idem est ergo obiectum quod appetitiuè proponitur, & ex parte rationis & ex parte intellectus. Vnde E in Angelis qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

AD secundum dicendum, quòd licet nomen appetitiuæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ nõ habentur, tamen appetitiua pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut & nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cùm tamen lapidi nõ hoc solum conueniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cùm tamen in ea sint plures aliæ passiones, vt spes & audacia & huiusmodi.

AD tertium dicendum, quòd voluntas dicitur mouens motum secundùm quod velle est motus quidam & intelligere, & eiusmodi motũ nihil prohibet in Angelis esse: quia talis motus est actus perfecti, vt dicitur † Text. 1 to. 2. in † 3. de Anima.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Necesse est ponere voluntatem in Angelis. Ratio est. Angeli per intellectũ cognoscunt ipsam rationem boni, ergo in eis est appetitus boni vniuersaliter apprehensi, ergo voluntas.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm in Angelis voluntas differat ab intellectu.

299 2. d. 42. q. 1. art. 2. 3. de verit. q. 22. art. 10.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non differat voluntas ab intellectu & natura. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale, sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finẽ, qui est eius bonum. Ergo multò magis Angelus. Forma autẽ Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu eius. Ergo Angelus inclinatur in bonũ per naturã suam & per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonũ pertinet ad voluntatẽ. Voluntas igitur Angeli nõ est aliud quàm eius natura, vel intellectus.

¶ 2 Præterea. Obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem & verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantum. Ergo voluntas & intellectus non differunt realiter.

¶ 3 Præterea. Distinctio communis & proprij nõ diuersificat potentias. Eadem enim potentia visiua est coloris & albedinis. Sed bonum & verum videntur se habere sicut commune & proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu cuius obiectum est verum.

SED contra, Voluntas in Angelis est bonorũ tantum, intellectus autem est bonorum & malorum. Cognoscunt enim vtrunq;. Ergo voluntas in Angelis est D aliud quàm eius intellectus.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas in Angelis est quædam virtus vel potentia: quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc, quòd natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur: quicquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Vnde videmus in corporibus naturalibus, quòd inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam quæ appetit esse antequam habeat, & per formam quæ tenet rem E in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per grauitatem, vel leuitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates actiuas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Vnde ibi solum est idem essentia & voluntas, vbi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi rationẽ suæ bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici, cũ bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet causati. Vnde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturæ potest esse idem quod eius essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente. Vnde ea ratione se extendit eius intellectus in id A quod est extra se: secundùm quod illud quod extra ipsum est, per essentiam natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundùm quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quod est extra se, & q ipsum tendat in rẽ exteriorem. Et ideo oportet quòd in qualibet creatura sit aliud intellectus & voluntas. Non autem in Deo qui habet & ens vniuersale & bonum vniuersale in seipso. Vnde tam voluntas quàm intellectus est eius essentia.

AD primum ergo dicendum, q corpus naturale B per formam substantialem inclinatur in esse suũ: sed in exterius inclinatur per aliquid additum, vt dictum est.

AD secundum dicendum, quòd potentiæ non diuersificantur secundùm materialẽ distinctionem obiectorum, sed secundùm formalem distinctionem, quæ attenditur secundùm rationem obiecti. Et ideo diuersitas secundùm rationem boni & veri sufficit ad diuersitatem intellectus & voluntatis.

AD tertium dicendum, quòd quia bonum & verũ conuertuntur secundùm rem: inde est quòd & bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri: & verum à C voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diuersitas rationum ad diuersificandum potentias sufficit, vt dictum † est.

† In cor. ar. adiũcto ar. 3. & 4. q. 16

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima est. Voluntas Angeli est quædam potentia distincta ab eius natura.

Secunda conclusio. Voluntas Angeli aut hominis non est eius intellectus. Rationes harum conclusionum patent in litera.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm in Angelis sit liberum arbitrium.

300 2. d. 7. q. 1. art. 1. 1. & 2. c6. c. 47. Et ver. quo. 23. artl. 1. corp. & q. 24. art. 2. & 3. & mal. q. 16. artl. 5. corp. & op. 3. c. 66. † Li. 3. c. 3. & li. 6. c. 9. tomo. 3. q. 58. ar. 5.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrij est eligere: sed electio non potest esse in Angelis, cùm electio sit appetitus præconsiliati. Consilium autem est inquisitio quædam: vt dicitur in † 3. Ethic. Angeli autem non cognoscunt inquirendo: quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in Angelis non sit liberum arbitrium.

¶ 2 Præterea. Liberũ arbitrium se habet ad vtrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad vtrumlibet in Angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, vt dictum † est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

¶ 3 Præterea. Ea quæ sunt naturalia in Angelis, conueniunt eis secundùm magis & minus: quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quàm in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis & minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

SED contra. Libertas arbitrij ad dignitatem hominis pertinet: sed Angeli digniores sunt hominibus.

Ergo

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ergo libertas arbitrij, cùm sit in hominibus, multò magis est in Angelis. A

RESPONDEO dicendum, quòd quædam sunt quæ nō agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab alijs acta & mota: sicut sagitta à sagittante mouetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia. Quis enim fugit lupum ex quodam iudicio quo existimat eum sibi noxium. Sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed à natura inditū. Sed solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit vniuersalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonū. Vnde vbicunq; est intellectus, ibi est liberum arbitrium. Et sic patet, liberū arbitrium esse in Angelis, etiā excellentiùs quàm in hominibus, sicut & intellectum. B

AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de electione secundùm quod est hominis. Sicut autem existimatio hominis in speculatiuis differt ab existimatione Angeli in hoc quòd vna est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem, ita & in operatiuis. Vnde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiua deliberatione consilij, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ar.præc.& q.12.ar.4. AD secundum dicendum, q̄ sicut dictum † est, cognitio fit per hoc q̄ cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Vnde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius nō esset determinatus ad omnem veritatem, quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitiuæ virtutis est per hoc q̄ affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo nō pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est. C D

AD tertium dicendum, q̄ liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quàm in inferioribus, sicut & iudicium intellectus. Tamen verū est quòd ipsa libertas secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis & minus: quia priuationes, & negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundùm aliquam affirmationem adiunctam.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Angelus est intellectiuus cognoscens vniuersalem rationem boni, ergo potest indifferenter iudicare hoc vel illud esse bonum, ergo est liberi arbitrij. Probatur consequentia. Quia vbicunque est intellectus cū hac indifferentia iudicij, est liberum arbitrium.

Notandæ sunt solutiones argumentorum specialiter solutio ad secundum, in qua declarat D.Tho. quare Angelus vnico actu & naturaliter cognoscat principia & conclusiones, non tamen vnico actu & naturaliter velit finem & media, quia, scilicet, si Angelus cognoscē do principia non cognosceret conclusiones, esset imperfectus eius intellectus deficiente sibi aliqua perfectione naturæ suæ debita. At vero ex parte voluntatis non erit imperfectus si non velit omnia media, quia perfectio alicuius non dependet ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non erit Angelus imperfectus etiam si non habeat voluntatem determinatam ad ea quæ infra ipsum sunt; esset tamen imperfectus, si voluntas eius esset indeterminata ad id quod supra ipsum est, & hæc doctrina est notanda pro intelligentia artic. 2. quæstionis sequentis.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm in Angelis sit irascibilis & concupiscibilis.

301

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis sit irascibilis & cōcupiscibilis. Dicit enim Dionys. † 4. cap. de diuin. nomin. quòd in dæmonibus est furor irrationabilis, & concupiscentia amens. Sed dæmones eiusdem naturæ sunt cum Angelis, quia peccatum non mutauit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis & concupiscibilis. B

veri.q.14. art.10. con. Ca.4. part. 4. parum à medio.

¶ 2 Præterea. Amor & gaudium in concupiscibili sunt; ira verò spes & timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur Angelis bonis & malis in scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis & concupiscibilis.

¶ 3 Præterea. Virtutes quædam dicuntur esse in irascibili & concupiscibili, sicut charitas & temperātia videntur esse in concupiscibili, spes autem & fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis & irascibilis. C

SED contra est quod Philosophus dicit in † 3. de Anima, quòd irascibilis & concupiscibilis sunt in parte sensitiua, quæ non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis & concupiscibilis.

Li.3.de ma.tex.46

RESPONDEO dicendum, quòd intellectiuus appetitus non diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, sed solum appetitus sensitiuus. Cuius ratio est, quia cùm potentiæ non distinguantur secundùm distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundùm rationem formalem obiecti, si alicui potentiæ respōdeat aliquod obiectum secundùm rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundùm diuersitatem propriorum obiectorum quę sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiæ visiuæ est color secundùm rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visiuæ secundùm differētiam albi & nigri. Sed si proprium obiectum alicuius potentiæ esset album inquantum album, distinguerētur potentia visiua albi, à potentia visiua nigri. Manifestum est autem ex dictis †, q̄ obiectum appetitus intellectiui, qui voluntas dicitur, est bonum secundùm communem boni rationem. Nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Vnde in parte intellectiua appetitus non diuiditur secundùm distinctionem aliquorū particularium bonorum, sicut diuiditur appetitus sensitiuus qui non respicit bonum secundùm communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Vnde cùm in Angelis non sit nisi appetitus intellectiuus, eorū appetitus non distinguitur per irascibilem & concupiscibilem, sed remanet indiuisus, & vocatur voluntas. E

Ar.1.huius quæst.& q.16.art.1.

AD primum ergo dicendum, quòd furor & concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus: sicut & ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

AD

AD secundum dicendum, quòd amor & gaudium secundùm quòd sunt passiones, sunt in concupiscibili. Sed secundùm quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiua parte: prout amare est velle bonum alicui, & gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et vniuersaliter nihil horū dicitur de Angelis secundùm passionem, vt Augustinus dicit † 9. de ciuitate Dei. A

cl-ri.c. pro-m.10

AD tertium dicendum, quòd charitas secundùm quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis, est bonum delectabile secundùm sensum. Huiusmodi autem non est bonum diuinum: quod est obiectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est, quòd spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum, quod est sensibile, circa quod non est spes, quæ est virtus, sed circa arduum diuinum. Temperantia autem secundùm quod est virtus humana, est circa concupiscētias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias & timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundùm quod est virtus humana, est in concupiscibili, & fortitudo in irascibili. Sed hoc modo nō sunt in Angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris & audaciæ: quas oporteat per temperantiam & fortitudinem regulari. Sed temperantia in eis dicitur secundùm quod moderatè suam voluntatem exhibent secundùm regulam diuinæ voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur secundùm quod voluntatem diuinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatē, & non per irascibilē & concupiscibilem. B C

¶Conclusio articuli est negatiua.

COMMENTARIVM.

CIrca istos duos articulos nota: primò, esse certū secundùm fidem, quòd in Angelis est voluntas & liberum arbitrium. Probatur. Quia secūdùm fidem certum est, in Angelis malis fuisse peccatum & demeritum, ergo cum hoc inueniri non posset sine voluntate & libero arbitrio, certum est, eos habere voluntatem & liberum arbitrium. Item etiam, quia frequenter in diuina scriptura Angeli, tam boni quàm mali, introducuntur vt volentes, ergo &c. Nota secundò, quòd sicut in Angelis non est alia potentia cognoscitiua nisi intellectus, ita etiam nullam habent potentiam appetitiuam nisi voluntatem. Ex quo fit, quòd cum sacra Scriptura tribuit Angelis bonis aliquas passiones aut virtutes, quæ sedem habent in appetitu sensitiuo, accipiendū est metaphoricè, ita vt loco illarum intelligamus aliquid pertinens ad voluntatem. Et similiter quando dęmonibus tribuuntur consimilia vitia. D E

QVÆSTIO LX.

De Amore seu dilectione Angelorum.

DEINDE considerandum est de actu voluntatis, qui est amor siue dilectio. Nam omnis actus appetitiuæ virtutis ex amore seu dilectione deriuatur.

¶Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm in Angelis sit amor seu dilectio naturalis.

302

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis diuiditur contra intellectualem: vt patet per Dion. † 4. c. de diui. nomi. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

22.q.26. art.1.&2. &3.distin. 27.q.1.ar. 2.corp. & quol.&.q. 4.art.3.

¶ 2 Præterea. Ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant. Nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt: cùm sint liberi arbitrij, vt ostensum † est. Ergo in Angelis non est amor seu dilectio naturalis.

† Cap. 4. part.2. Q.præced. art.3.

¶ 3 Præterea. Omnis dilectio aut est recta, aut nō recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem. Dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam. Quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

SED contra est, quòd dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amatur nisi cognitum, vt Augustinus dicit * de Trinit. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo & dilectio naturalis.

Libro.1.de Trin.ca.8. & lib.10.c. 1.&.2.to-mo.3.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius euidentiam considerandum est, q̄ semper prius saluatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus. Quia natura cuiuscunque rei est essentia eius. Vnde id quod est naturæ, oportet saluari etiam in habentibus intellectum. Est autē hoc cōmune omni naturæ, vt habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diuersimodè inuenitur in diuersis naturis in vnaquaq; secundū modum eius. Vnde in natura intellectuali inuenitur inclinatio naturalis secundùm voluntatem: in natura autē sensitiua secundùm appetitum sensitiuum: in natura verò carente cognitione, secundùm ordinem naturæ in aliquid. Vnde cùm Angelus sit natura intellectualis, oportet q̄ in voluntate eius sit naturalis dilectio.

AD primum ergo dicendum, quòd intellectualis amor diuiditur contra naturalem, qui est solum naturalis inquantum est naturę, quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus aut intellectus.

AD secundum dicendum, q̄ omnia quæ sunt in toto mundo aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur. In quo est idem natura & voluntas. Et ideo non est inconueniens, si Angelus agatur inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab autore suæ naturæ. Non autem sic agitur q̄ non agat cùm habeat liberam voluntatem.

AD tertium dicendum, quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cùm amor naturalis nihil aliud sit, quàm inclinatio naturæ indita ab autore naturæ. Dicere ergo, q̄ inclinatio naturæ nō sit recta, est derogare autori naturæ. Alia tamē est rectitudo naturalis dilectionis, & alia est rectitudo charitatis & virtutis, quia vna rectitudo est perfectiua alteri⁹: sicut etiā alia est veritas naturalis cognitionis, & alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

¶Conclusio articuli est affirmatiua.

COM-

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, quòd naturale dupliciter potest sumi, primò vt distinguitur contra supernaturale, pro eo scilicet, quod pertinet ad naturę ordinem; secundò vt distinguitur contra liberum, pro eo scilicet, quod est necessarium ex determinatione ipsius naturæ. Secundò nota, quòd amor naturalis etiam potest dupliciter sumi, vno modo pro inclinatione naturali, quæ non est actus elicitus ab aliqua potentia, sed est pondus & propensio insita naturæ, qualis est in lapide ad centrum. Alio modo sumitur pro actu elicito ab aliqua potentia, quo naturaliter consequitur suum bonum. Conclusio articuli verificatur quidem de amore naturali in priore sensu, sed potissimum est intelligēda in sensu posteriore. Ratio est, quoniam amor naturalis, vt designat propensionem & pondus naturæ, cōmunis est cunctis rebus etiam inanimatis & insensibilibus, ac proinde non debuit accommodari specialiter Angelo. Vnde in conclusione D. Tho. potissimùm loquitur de amore elicito, qui est proprius naturę cognoscitiuæ præsertim intellectualis, in qua maximè viget vis cognoscitiua. Quoniam iste amor elicitus non sequitur proximè formam naturalem, sed formā apprehensam. Dixi proximè, quia certa res est, quòd mediatè & tanquam à prima radice amor naturalis elicitus sequitur naturalem formam & naturæ propensionem. Ex quo sequitur, quòd si in Angelo reperitur amor naturalis elicitus, vt contendit D. Tho. in hoc artic. reperitur etiam in ipso amor naturalis, qui est pondus & propensio naturæ. Vnde conclusio articuli de vtroq; amore naturali verificatur, sed potissimùm de amore elicito. Nota tertiò, quòd amor naturalis elicitus dupliciter esse potest naturalis & necessarius, vno modo quoad specificationem tantum, ita quòd voluntas possit cessare si velit ab actuali amore alicuius obiecti, non tamen possit habere actum contrarium, scilicet, odium talis obiecti. Alio modo potest esse naturalis & necessarius quoad exercitium, ita quòd voluntas non possit cessare ab actuali amore. Sed rogat quis, an sicut reperitur amor naturalis & necessarius quoad specificationem tantùm, ita etiam reperiatur amor naturalis necessarius quoad exercitium tantùm, qui sit liber quoad specificationem? Respondetur negatiuè. Ratio est duplex. Altera, quia necessitas quoad exercitium inuoluit secum necessitatem quoad specificationem. Qui enim nō potest cessare ab actuali amore alicuius obiecti, multò minus poterit illud odio habere. Altera ratio est à priori, quoniam necessitas voluntatis quoad exercitium non prouenit ex aliqua causa extrinsecè determinante & necessitante voluntatem ad opus, sed prouenit ex intrinseca voluntatis inclinatione. Quocirca necessitas exercitij circa aliquod obiectum præsupponit necessariam inclinationem voluntatis ad illud obiectum, & ex consequenti præsupponit necessitatem quoad specificationem: necessitas enim specificationis consistit in inclinatione naturali & necessaria voluntatis. Hoc supposito posset in præsenti dubitari, an conclusio articuli sit intelligenda de amore naturali & necessario quoad specificationem tantum, an etiam quoad exercitium? sed de hac re commodiùs disputabitur art. 3. sequenti. Nunc satis fuerit dicere cum Caiet. hic, quòd si expendatur vis rationis D. Tho. tantum conuincit ad constituendam necessitatem specificationis. Ratio autem literæ articuli ad hoc deducitur. Commune est omni naturæ vt habeat aliquam naturalem inclinationem, ergo & hoc ipsum conuenit intellectuali naturæ, sed in quacunque natura reperitur inclinatio naturalis iuxta modum ipsius, ergo in natura intellectuali inclinatio naturalis est per voluntatem, quia proprius modus intellectualis naturæ est, vt per voluntatem quæ sequitur formam apprehensam inclinetur. Totus hic discursus est manifestus, sola prima consequentia eget probatione, quam sic probat D. Thom. Prius semper saluatur in posteriori; sed natura est prior intellectu, quia natura designat essentiam rei, ergo in habentibus intellectū saluatur ratio naturæ & inclinatio consequens naturam. Caietanus obscurè procedit in examinanda ista veritate.

Sed arguitur primò contra istam rationem. Nam ex ista ratione tantùm colligitur in Angelo reperiri inclinationem, quæ est naturæ pondus, ergo non colligitur conclusio articuli, quæ procedit de amore elicito, vt dixi. Probatur antecedens. Ex illa ratione tantum concluditur, quòd in Angelo reperitur inclinatio illa, quæ consequitur naturam vt natura est, hæc autem inclinatio non est actus elicitus, sed naturæ pondus vt cōstat, ergo. ¶ Secundò. Ex eo quòd in natura intellectuali reperitur communis ratio naturæ, non colligitur, quòd natura intellectualis prout intellectualis est secundùm gradum intellectualitatis quem addit supra naturam, habeat aliquam inclinationem naturalem, ergo non benè colligit D. Tho. quòd in Angelo secundùm propriā Angeli naturam reperiatur amor naturalis. Antecedēs probatur. Ex eo quòd in homine reperiatur intrinsecè natura superior animalis, potest quidem colligi, quòd reperitur etiam sensibile, quę est propria passio animalis: at non potest dici, quòd sensibile conueniat homini prout est rationalis, sed tantùm prout est animal, ergo ita est dicendum in præsenti. ¶ Tertiò. Natura quam dicit D. Tho. reperiri in habentibus intellectum, vel sumitur pro quidditate essentiali, vt distinguitur contra potentias, vel sumitur largius, vt etiam conuenit ipsis potentijs, ita quod potentia sit quædam natura: sed vtrumque est falsum, ergo. Probatur minor. Nam si accipiatur prout conuenit potentijs, sequitur manifestè, quòd in Angelo nulla sit potentia libera. Patet sequela. Quia voluntas iuxta hanc acceptionem est quædā natura, ergo non est libera: natura enim distinguitur cōtra liberum. Si vero sumatur natura pro quidditate essentiali, etiam sequitur, quòd nulla reperiatur libertas in potentijs Angelicis. Patet, quoniam naturalitas quæ reperitur in essentia, necessariò deriuatur ad potentias, ergo omnes potentiæ sunt naturales.

Ad primum argumentum respondetur negando antecedens. Ad probationem dicitur, quòd inclinatio naturalis non est eadem, nec eodem modo se habet in qualibet natura sed est diuersa iuxta diuersum modū naturæ particularis: & ita inclinatio naturalis intellectualis naturæ non est sola propensio & pondus, sed actus elicitus à voluntate. ¶ Ad secundum respondet dominus Caiet. quòd natura non se habet ad quidditates particulares hominis vel Angeli, sicut animal se habet ad species particulares hominē, equum &c. Etenim animal importat gradum distinctum ratione à differentijs specificis, & ita facit metaphysicam compositionem cum illis. Cæterū natura ad particulares quidditates licet importet rationem communem, non tamē importat

importat gradum distinctum, sed habet se sicut ens ad particularia entia, hominem, equum &c. Etenim ens importat quidem rationem communem & transcendentem, non tamen aliquem gradum distinctum à rebus particularibus: & ita nullam facit compositionem cum aliqua re, sed idem est dictu homo & ens homo. Quo supposito dicit Caiet. q̄ ratio naturæ & ratio entis sunt imbibitæ in quacunq; ratione, & in quocunq; gradu particulari entis. Itaque in natura intellectuali quatenus intellectuali, imbibitur & penetratur ipsa ratio naturæ sicut & ratio entis. Ex quo infertur, q̄ inclinatio naturalis, quæ conuenit Angelo quatenus est natura quædā, conuenit etiam illi prout est intellectualis. ¶ Sed replicatur contra hanc solutionem. Primò. Si ratio naturæ intrinsecè imbibitur in gradu naturæ intellectualis vt sic, sequitur, q̄ natura intellectualis vt sic, determinata sit ad vnum & non libera. Consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Omnis natura inquantum natura determinatur ad vnum, ergo si natura intellectualis est natura, vt intellectualis est, determinatur ad vnum. Secundò. Si ratio naturæ ita se habet ad voluntatem sicut ratio entis, sequitur, quòd sicut volūtas inquantum voluntas est ens, ita etiam inquantum voluntas sit natura, consequens est falsum, ergo. Sequela apparet euidens. Minor probatur. Voluntas vt voluntas est potentia libera, ergo non est natura vt sic. Probatur consequētia. Quoniam liberum vt sic distinguitur à naturali, etenim naturale est determinatum ad vnū, liberum autem est indifferens ad oppositа. Confirmatur. Nam sequitur, q̄ operatio libera vt sic sit naturalis: hoc autem est manifesta repugnantia, ergo. Probatur sequela. Operatio libera procedit à voluntate vt est natura quædam, ergo est naturalis. ¶ Ad has obiectiones posset primùm responderi, q̄ natura bifariam sumitur, primò vt idem sit quod essentia & quidditas rei; & si hoc modo sumatur, concedendum est, quòd natura intellectualis vt sic est natura quædā, & similiter quòd voluntas etiam vt libera potentia, est natura. Et natura sic sumpta nullo modo libertati opponitur, imò hæc est natura & essentia voluntatis, vt sit potentia libera. Alio modo sumitur pro eo quod est determinatum ad vnum & in esse & in operari: & in hoc sensu habet difficultatem præsens dubitatio, an ratio naturæ sit intrinsecè clausa & imbibita in quocunq; particulari gradu rerum. Et Caietanus videtur respondere affirmatiuè. Et iuxta eius mentem, obiectiones factæ sic videntur dissoluendæ. Quòd natura in hoc sensu importat quidem aliquid determinatum ad vnum, sed non necessariò requirit quòd sit totaliter determinatum ad vnum, sed potest contingere, quòd aliqua natura sit totaliter determinata, vt reperitur in natura bruti. Et potest etiam aliqua natura esse partim determinata & partim indifferens, & eiusmodi est intellectualis natura. Igitur natura intellectualis & similiter voluntas vt voluntas hoc posteriore modo sunt essentialiter natura, non tamen vt implurimum solent appellari naturæ, præsertim voluntas vt voluntas est, quia regulariter natura secundū vsitatiorem modum importat determinationem ad vnum. Pro huius explicatione nota, quòd libertas non importat omnimodam indifferentiam ad vtrumque oppositorum. Quoniam libertas est quædam actualitas & perfectio, at si solam importaret indifferentiam, pura potentialitas esset & non perfectio. Et hoc patet manifestè in electione, in qua maximè explicatur voluntatis libertas: electio enim formaliter includit determinationem ad bonum, nam est nostri boni & conuenientis; suppositа tamen bonitate & conuenientia ad finem saluatur indifferentia ad particularia bona. Igitur libertas formaliter loquendo intrinsecè claudit determinationem ad bonum adiuncta indifferentia circa bona particularia. Ex quo sequitur, quòd in conceptu formali libertatis includitur ratio naturæ. Sed argues in contrarium; nam D. Thom. supra quæstione. 41. artic. 2. ad tertium. distinguit voluntatem vt natura est, à semetipsa prout est libera potentia; & dicit, quòd aliquis actus procedit à voluntate vt natura, & aliquis procedit ab ipsa prout potentia libera est. Et hoc ipsum insinuat D. Thom. artic. 2. huius quæstionis, & placet ista distinctio multis grauissimis autoribus: at si voluntas inquantum potentia libera, est formaliter natura, vt diximus cum Caietano, non potest habere locum ista distinctio, ergo. Ad hoc respondetur primò, quòd natura & inclinatio naturalis; quæ reperitur in libera voluntate, potest considerari seorsum & secundùm seipsam præcisè: & hoc modo considerata denominat voluntatem naturam. Potest etiā considerari prout habet adiunctam indifferentiam ad oppositum vtrumque, & isto modo considerata voluntatem denominat liberam potentiam. Secundò respondetur & melius, in voluntate reperiri geminam inclinationem naturalem. Alteram purè naturalem & omnino determinatam ad vnum, ex quo sequitur quædam operatio purè naturalis & determinata saltem quoad specificationem. Et in omni voluntate siue rationali siue intellectuali reperitur hæc naturalis operatio respectu vltimi finis, quoniam libertas non est circa finem, sed circa media, per se loquendo, & eiusmodi operatio procedit à voluntate vt natura est. Aliā inclinationem naturalem habet voluntas, quæ non est totaliter naturalis & determinata, sed adiunctam habens indifferentiam, & hæc inclinatio voluntatis ad rationem communem boni taliter est determinata, quòd compatitur secum indifferentiam voluntatis circa particularia bona, ita vt possit velle vtrumque oppositorum. Hanc inclinationem habet voluntas circa media, præsertim illa, quæ non habent necessariam connexionem cum vltimo fine; & voluntas considerata sub hac inclinatione appellatur potentia libera, & operatio quæ oritur ex ista inclinatione voluntatis dicitur procedere à voluntate non vt natura, sed vt libera potentia est. Ex hoc sequitur, quòd libertas voluntatis & præsupponit naturam tanquam proximum fundamentum sui, & formaliter etiam in ratione sua includit naturam: sed tamen natura quam præsupponit & in qua fundatur, est pura natura omnimodam habens determinationem ad vnum: est enim inclinatio voluntatis ad vltimum finem. At natura, quam includit formaliter libertas, non est purè natura, sed habens adiunctam indifferentiam. Ex hac doctrina intelligitur Diuus Thomas articulo sequenti, & dissoluuntur clarissimè argumenta facta contra solutionem ad secundum argumentum quæstionis. ¶ Ad tertium argumentum principale respondetur, quòd natura vtroque modo ibi expositа sumitur, & in vtraq; acceptione permittit libertatem in natura intellectuali, vt constat ex dictis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm in Angelis sit dilectio electiua.

303 Infra.q.62 ar.3.co.& q.106 ar.1.cor.& 2.2.q.154 ar.12.co.& vers. q.22. art. 6. cor. †Li. 3. Eth. c. 1. à med. †Ca.4. non lõge à principio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiua. Dilectio enim electiua videtur esse amor rationalis, cùm electio sequatur consilium quod in inquisitione consistit, vt dicitur in † 2. Ethic. Sed rationalis amor diuiditur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, vt dicitur † 4. cap. de diuin. nomin. Ergo in Angelis non est dilectio electiua.

¶ 2 Præterea. In Angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionẽ infusam, quia nõ discurrunt de principijs ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habẽt sicut intellectus ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionẽ, vt dictum † est. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitã, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiua.

Arti. præc. & q. 19. ar tic. 1.

SED contra, naturaliter neq; meremur, neq; demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiua.

RESPONDEO dicendum, q̃ in Angelis est quædam dilectio naturalis, & quædam electiua. Et naturalis dilectio in eis est principium electiuæ, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationẽ principij. Vnde cùm natura sit primum quod est in vnoquoq; oportet quòd id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter. Et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionũ, quæ nõ cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per intentionem vel doctrinam. Similiter in volũtate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, vt dicitur in

Lib. 1. Phy sic. tex. 89. tom. 2. * 2. Physic. Vnde voluntas naturaliter tendit in suum finem vltimũ: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ volũtates, cùm quicquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autẽ ab hac deriuata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiua. Hoc autem differenter se habet ex parte intellectus & voluntatis. Quia, sicut supra

Q preced. art. 2. dictum * est, cognitio intellectus fit secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, q̃ non statim eius intellectus naturaliter habeat omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo mouetur. Sed actus appetitiuæ virtutis est ẽconuersio secundùm ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundùm se bona, & ideo secũdùm se appetibilia. Quædam verò habent rationẽ bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud. Vnde non est ex imperfectione appetentis, quòd aliquid appetat naturaliter, vt finem, & aliquid per electionem, vt ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, inuenitur in eis sola cognitio naturalis, nõ autem ratiocinatiua: sed inuenitur in eis dilectio & naturalis & electiua. Hæc autem dicta sunt prætermissis his quæ supra naturam sunt. Horum enim natura non est principium sufficiens. De his autẽ infra * dicetur.

Quæst. 62.

AD primum ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiua est amor rationalis, secundùm quod rationalis amor diuiditur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinatiuam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, vt supra dictum est *, cùm de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Vnde ratio non sequitur.

Q. præced. art. 3. ad 2.

AD secundum patet responsio ex dictis.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. In Angelo reperitur vtraque dilectio & naturalis & electiua.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo dubium est de conclusione. Probatur falsa. In Angelo nulla est dilectio libera, ergo nec electiua. Probatur antecedens. Omnis libertas vt autor est D. Tho. infra. q. 83. art. 1. fundatur in indifferentia intellectus: sed intellectus Angelicus nullam habet indifferentiam in suis iudicijs, ergo nec voluntas Angelica habet libertatem. Minor asseritur à D. Tho. hîc, & patet: quia intellectus Angelicus simplici intuitu penetrat omnia, quæ sunt in obiecto sibi proposito, ergo semper iudicat eodem modo de obiecto proposito sibi, atque adeo non habet indifferentiam. Pro solutione nota, quòd in aliqua re duo possunt ab intellectu considerari, alterum an sit vera vel falsa, alterum an sit conueniens vel repugnans fini intento. Primum pertinet ad intellectum & iudicium speculatiuum, secundũ verò ad intellectum & iudicium practicum. Secundò est notandum, quòd veritas rei ita est determinata, vt non possint duo opposita esse vera simul: sat conueniẽtia ad finem non habẽt similem determinationem, sed frequenter contingit, quòd vtrumque oppositorum sit conueniens ad eundem finem propter diuersos respectus. Ex hoc sequitur, quòd intellectus Angelicus, qui non potest decipi circa veritatem rei sibi propositæ, eò quod penetrat simplici intuitu quidquid est in illa, habet plenam determinationem circa iudicium de veritate aut falsitate rei: non autem habet omnimodam determinationem circa iudicium de conuenientia rei ad finem, eò quòd ipsa conuenientia non est totaliter determinata à parte rei. Et quoniam voluntas Angelica non dirigitur in suis actionibus à iudicio speculatiuo, quod fit de veritate rei, sed à iudicio practico de rei conuenientia ad finem: idcirco non habet plenam determinationem ad vnum, sed libertatem radicatam in indifferentia iudicij practici. Ad argumentum igitur respondetur, quòd intellectus speculatiuus Angeli est plenè determinatus in suis iudicijs, non autem practicus intellectus, in cuius indifferentia radicatur libertas.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Angelus diligat seipsum dilectione naturali & electiua.

304 1.2. q. ar. 1. co 7. q. 77. 1. & 2. q. ar. 4 & 6. loñ. 17. co. 1. fi. 56. art. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non diligat seipsum dilectione naturali & electiua. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut enim

Arti. præc. dictum * est, dilectio autem electiua eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, & ad finem respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis & electiua.

Ca. 4. part. & etiam longè ante. cap.

¶ 2 Præterea. Amor est virtus vnitiua & concretiua, vt Diony. dicit † 4. cap. de diuin. nomin. Sed vnitio & concretio est diuersorum in vnum reductorũ. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

¶ 3 Præterea. Dilectio est quidã motus. Sed omnis motus in alterũ tendit. Ergo videtur q̃ Angelus nõ possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiua.

SED contra est quod Philosophus dicit. 9. Ethic. quòd amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.

9. Eth. n. 8. paulò prin. to. 5.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantia & accidente, vt patet

1. Eth. n. 6. paulò post princ. to. 5. 1. † Ethic. dupliciter aliquid amatur. Vno modo vt bonum subsistens. Alio modo vt bonum accidẽtale siue inhærens: illud quidem amatur vt bonum subsistens quod sic amatur vt ei aliquis velit bonum. Vt bonum verò accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri. Sicut amatur scientia, non vt ipsa sit bona, sed vt habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominauerunt concupiscentiam, primum vero amicitiã. Manifestum est autem q̃ in rebus cognitione carentibus vnumquodq; naturaliter appetit cõsequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Vnde & Angelus & homo naturaliter appetunt suum bonum & suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Vnde naturaliter tam Angelus quã homo diligit seipsum inquantũ aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantũ verò sibi desiderat aliquod bonum per electionẽ, intantum amat seipsum dilectione electiua.

AD primum ergo dicendum, q̃ Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali & electiua secundùm idem, sed secundùm diuersa: vt dictum † est.

corp. & 1. præcc.

AD secundum dicendum, q̃ sicut plus est esse vnũ quàm vniri: ita amor magis est vnus ad seipsum, quàm ad diuersa quæ ei vniuntur. Sed ideo Dio. vsus fuit nomine vnitionis & concretionis, vt ostenderet deriuationẽ amoris à se in alia, sicut ab vno deriuatur vnitio.

AD tertium dicendum, q̃ sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante: nõ autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, vt amet seipsum, sicut & cognitio reflectitur in cognoscentem, vt cognoscat seipsum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Angelus seipsum diligit naturali dilectione & electiua.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm vnus Angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

305 tia. q. 2. 7. ad. 6. loñ. 17. co. 1. fi. 56. art. 2.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionẽ. Sed vnus Angelus non cognoscit aliũ sicut seipsum. Quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per eius similitudinem, vt supra † dictum est. Ergo videtur quòd vnus Angelus non diligat aliũ sicut seipsum.

¶ 2 Præterea. Causa est potior causato, & principium eò quod ex principio deriuatur. Sed dilectio quæ est ad alium, deriuatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus † 9. Ethic. Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

Li. 9. Eth. c. 8. non re motè à principio.

¶ 3 Præterea. Dilectio naturalis est alicuius tanquam finis, & non potest remoueri. Sed vnus Angelus non est finis alterius, & iterum hæc dilectio potest remoueri, vt patet in dæmonibus qui nõ diligunt bonos Angelos. Ergo vnus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

SED contra est, quia illud quod inuenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccl. 13. Omne animal diligit sibi simile: ergo Angelus diligit naturaliter aliũ sicut seipsum.

Arti. præc.

RESPONDEO dicendum, q̃ sicut dictũ † est, Angelus & homo naturaliter seipsum diligit. Illud autẽ quod est vnũ cum aliquo, est ipsummet. Vnde vnumquodque diligit id quod est vnum sibi. Et si quidem sit vnum sibi vnione naturali, diligit illud dilectione naturali. Si verò sit vnũ secum vnione naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit eluem suã dilectione politicæ virtutis, consanguineum autẽ suum dilectione naturali, inquantum est vnum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autẽ quòd id quod est vnum cum aliquo genere vel specie, est vnum per naturã. Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum vnum secundùm speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiã apparet in his quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet, vt communicet alteri suam formam, quod est bonum eius. Sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonũ suum, vt esse sursum. Sic ergo dicendum est, quòd vnus Angelus diligit aliũ naturali dilectione, inquantum conuenit cum eo in natura. Sed inquantum cõuenit cum eo in aliquibus alijs, vel etiam inquantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

AD primum ergo dicendum, q̃ hoc quod dico, sicut seipsum, potest vno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti & dilecti: & sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem & dilectionem ex parte diligentis & cognoscentis: & sic non cognoscit alium sicut seipsum. Quia se cognoscit per suam essentiam, aliũ autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit aliũ sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

AD secundum dicendum, q̃ ly, sicut, non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super vnitatẽ naturale fundetur, illud quod est minus vnum cũ eo, naturaliter minus diligit. Vnde naturaliter plus diligit quod est vnũ numero quàm quod est vnum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionẽ habeat ad aliũ sicut ad seipsum: quantũ ad hoc, q̃ sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

AD tertium dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam bonum quod quis vult sibi, & per

Universidad de Deusto
Biblioteca

consequens alij inquantum est vnum sibi. Nec ista dilectio naturalis remoueri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odium eos, inquantum diuersificantur secundum iustitiam & iniustitiam.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est. Vnus Angelus naturali dilectione alium diligit, quatenus conuenit cum ipso in natura.

Secunda conclusio ad tertium. Hæc naturalis dilectio non potest remoueri a dæmonibus, quamuis vnus ex damnatis possit odio habere alium, quatenus habent diuersitatem inter se secundum gratiam, iustitiam, & alias particulares rationes.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

306 2.q.109. ar.3. & 23. q.36. ar.1. cor. Et quol. 1. art. 8. cor. 350. †Art. præc.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus naturali dilectione non diligat Deũ plus quàm seipsum: quia vt dictum † est; dilectio naturalis fundatur super vnione naturali. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deũ quã se, vel etiã aliũ Angelum.

¶ 2 Præterea. Propter quod vnumquodq; & illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit aliũ propter se. Vnumquodque enim diligit aliquid inquantũ est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

¶ 3 Præterea. Natura reflectitur in se ipsam. Videmus enim q̃ omne agens naturaliter agit ad cõseruationẽ sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deus plus quàm se.

¶ 4 Præterea. Hoc videtur esse proprium charitatis, vt aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in Angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis, vt dicit Augustꝰ. * 12. de ciuitate Dei. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

Lib. 12. de ciu. Dei. c. 9. post mediũ. to. 5.

¶ 5 Præterea. Dilectio naturalis semper manet manente natura. Sed diligere Deu plus quàm seipsum, non manet in peccante Angelo vel homine. Quia (vt Augustꝰ. dicit † 14. de ciuitate Dei.) fecerunt ciuitates duas amores duo, terrenam, scilicet amor sui vsque ad Dei contemptum, cœlestem verò amor Dei vsque ad contemptum sui. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

lb. 14. de ciuit. Dei. c. vlt. in prin. tom. 5.

SED contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum, est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ. Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt quòd Angelus naturali dilectione diligit Deũ plus quàm se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum diuinum, quàm bonum suum. Et quodammodo amore amicitiæ, inquantũ scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quã sibi. Vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum, quia intensius & principalius naturaliter diligit se quàm Deum. Sed falsitas huius opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moueatur. Inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione in his quæ secundùm rationem sunt, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Vnumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius, est principalius & magis inclinatur in id cuius est, quàm in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demõstratur ex his quæ naturaliter aguntur. Quia vnumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, vt dicitur in * 2. Physic. Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conseruationẽ totius corporis. Sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conseruationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem inuenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi ciuis vt se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conseruatione. Et si homo esset naturalis pars huius ciuitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum vniuersale est ipse Deus, & sub hoc bono continetur etiam Angelus & homo & omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est: sequitur quòd naturali dilectione etiã Angelus & homo plus & principaliùs diligat Deum quàm seipsum: alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset peruersa, & quòd nõ perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Li. 2. Phy. tex. 78. circa mo. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo diuiduntur, quoniam vnum non est alteri ratio existendi & bonitatis. In talibus enim vnumquodq; diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum, inquantum est magis sibi ipsi vnũ quã alteri. Sed illis quorum vnum est tota ratio existendi & bonitatis alij, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est *, quòd vnaquæq; pars diligit naturaliter totum plus quàm se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quã bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum vnius speciei, sed est ipsum vniuersale bonum simpliciter. Vnde vnumquodq; suo modo naturaliter diligit Deum plus quàm seipsum.

In cor.

AD secundum dicendum, quòd cùm dicitur quòd Deus diligitur ab Angelo inquantum est ei bonus, sily inquantum, dicat finem, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est. Non enim esset in natura alicuius quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd vnumquodque dependet à bono, quod est Deus.

AD tertium dicendum, q̃ natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantum ad commune. Inclinatur enim vnumquodq; ad conseruandum non solũ suum indiuiduum, sed etiam suam speciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem vnumquodque in id quod est bonum vniuersale simpliciter.

AD

AD quartum dicendum, q̃ Deus secundùm quod est vniuersale bonũ, à quo depẽdet omne bonũ naturale, diligitur naturali dilectione ab vnoquoque. Inquantũ verò est bonũ beatificãs † naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Aliàs vnuersaliter.

AD quintum dicendum, q̃ cùm in Deo sit vnum & idem ens, substantia & bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis mouentur in ipsam Dei essentiam prout est ab alijs distincta, & secundùm quod est quoddam bonũ commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus: quicunque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per alios particulares effectus qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cùm tamen inquantum est bonum commune omnium, vnumquodq; naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

SVMMA ARTICVLI.

COnclusio prima est affirmatiua.

Secunda cõclusio ad vltimum. Nullus Angelus potest odio habere Deum prout est bonum cõmune naturæ: potest autẽ quatenus considerat Deum secundùm particulares rationes, & prout est causa aliquorum effectuum, quos detestatur ipse Angelus, & ita dæmones odio habent Deum.

COMMENTARIVM.

NOtandum est in hoc articulo, quòd sicut in Angelo reperitur duplex amor, amicitiæ & concupiscentiæ, vt exponit D.Tho. art. 3. ita oportet distinguere diuersa obiecta voluntatis Angelicæ. Tria igitur obiecta sunt, ad quæ terminatur amor amicitiæ in Angelis, scilicet, ipsemet Angelus, Deus, & cęteri Angeli; & vt in plurimum possumus etiam connumerare hominem inter hæc obiecta, quatenus secundùm animã rationalẽ attingit gradũ intellectualis naturæ. Cętera autem bona particularia quæcunq; illa sint, pertinere possunt ad amorem concupiscentiæ voluntatis Angelicæ, nõ autẽ ad amorẽ amicitię. Et de his bonis quæritur an dilectione naturali diligãtur ab Angelo? Dicẽdum est cũ D.Tho. art. 3. q̃ si fuerint bona connaturalia ipsi Angelo, & quæ maximè spectant ad eius perfectionẽ, vt viuere, intelligere, naturali amore cõcupiscentiæ diliguntur. Cætera autẽ bona particularia amantur dilectione electiua. Itaq; proportionabiliter in amore bonorũ particulariũ loquẽdũ est in Angelis, sicut. 1. 2. q. 10. art. 2. dici solet in hominibus. Legatur D.Thom. ibi, & q. 22. de verit. art. 5. & 6. Et in præsentia de amore cõcupiscẽtiæ nullũ aliud verbum addendũ est, quoniã concupiscẽtiæ amor regulatur per amorẽ amicitiæ. Id tamen aduertendum est, q̃ licet Deus per se primò pertineat ad amorem amicitiæ Angelicæ, secundariò tamen pertinet ad amorem concupiscentiæ, quatenus ex illo Angelus potest participare suam felicitatem formalem, & cætera bona particularia, sicuti etiam à nobis amatur Deus, non solum amore amicitiæ per charitatem, sed & amore concupiscentiæ per spem.

DVbitatur ergo, Vtrum dilectio naturalis Angeli circa illa tria bona recensita sit naturalis, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium? Vniuersi Theologi graues fatentur illum esse naturalẽ & necessarium quoad specificationẽ. Docent autem quidam doctissimi, inter quos est Ferrar. 3. cont. gent. c. 109. q̃ nullus amor in Angelo est naturalis & necessarius, quoad exercitium, nec etiã amor sui ipsius. Quæ sententia quibusdam videtur probabilis. Quoniam ratio D.Tho. qua in art. 1. huius quæst. probat, in Angelo reperiri naturalem amorẽ, tantum conuincit de naturalitate specificationis, vt ibi Caietanus aduertit. Præterea, omnia argumenta quæ induci solẽt, pro contraria sententia, habent apparentem solutionẽ. Sed nihilominus opposita sententia est multò probabilior & communior.

Prima conclusio. Dilectio, qua Angelus seipsum diligit, est necessaria quoad exercitium. Probatur primò. Cognitio qua Angelus seipsum cognoscit, est necessaria quoad exercitium, vt suprà dictum est. q. 58. ergo & dilectio qua seipsum diligit, quoniam actus voluntatis debet esse proportionatus cognitioni, per quã regulatur. Huic argumento respondet Ferrar. q̃ cognitio speculatiua, qua Angelus seipsum cognoscit, necessaria est quoad exercitium: secus autem est de cognitione practica sui, qua iudicat seipsum esse diligendum & amandum. Sed adhuc contra istam solutionẽ arguitur. Non minorẽ proportionem habet & connaturalitatem cũ intellectu Angeli cognitio practica sui, quàm cognitio speculatiua, ergo tam necessaria est atq; speculatiua cognitio, quoniã tota necessitas in connaturalitate fundatur. Et confirmatur. Hoc ipso q̃ Angelus cognoscit totam sui perfectionem, naturaliter videtur resultare iudicium quo iudicat amandam esse illã tantam perfectionem à sua voluntate propria, cui illa perfectio est connaturalis & omnino proportionata, ergo in Angelo practica cognitio sui necessaria est quoad exercitium. Secundò probatur ista conclusio. Voluntas Angeli non potest cessare totaliter ab omni operatione, eò quòd est potentia vitalis, sicut dictum est supra rius de intellectu, & expresè dicit D. Thom. 2. contra gentes. c. 97. & in. q. 16. de malo. art. 2. ad. 6. Sed omnis operatio voluntatis Angelicæ fundatur in amore proprio ipsius Angeli: quoniã amicabilia quæ sunt ad alterum sunt ex amicabilibus quę sunt ad nos. Tertiò probatur. Operatio voluntatis Angeli, qua seipsum diligit, est omnino proportionata ipsi voluntati, & nõ est impeditiua alterius cuiusqiam operationis, & nullũ fastidium generat, imò quam plurimum delectat, ergo nulla est ratio propter quam Angelus ab illa cesset. Confirmatur. Voluntas non potest cessare ab aliqua operatione semel habita nisi vel formaliter siue virtualiter repræsentetur illi in ratione boni & conuenientis illa cessatio; sed nulla ratio conuenientiæ põtest repræsentari voluntati circa cessationem à proprio amore, ergo. Minor constat ex argumento præcedenti.

Secunda conclusio. Amor, quo voluntas Angelica Deũ amat, prout est bonum vniuersale naturæ, non solum est naturalis & necessarius quoad specificationẽ: sed etiam quoad exercitium. In prima parte conclusionis conueniunt omnes ferè Theologi in. 2. d. 3. &. 4. & in. 3. d. 27. Imò ferè omnes cõsentiunt D. Tho. in art. 5. huius quæst. Angelum naturaliter Deũ magis quã seipsum diligere. A qua sentẽtia nõ recedit Scotus quanuis nõ probet rationẽ D. Tho. nec illud exemplũ allatũ à D. Tho. de inclinatione partis naturalis ad bonum

Universidad de Deusto
Biblioteca

totius. De qua re differit Caietanus hic, & disputatur copiosius tanquam in proprio loco. 2.2.q.26.artic.3. Oppositum huius docuit Gabriel. in.3.d.29.q.vnica. Sed sententia eius est improbabilis. Fit fundamentum, cui potest inniti, est illa vulgaris propositio; Amicabilia quæ sunt &c. quæ propositio explicatur optimè à D.Tho. ad primum hic, quòd est intelligenda de bonis particularibus. Nam in bono vniuersali, à quo pendet etiam proprium bonum amantis, è contra res se habet, quoniam ab amore illius boni vniuersalis pendet amor cuiuscunque boni, particularis etiam. Quidam Theologi dicunt ad explicandam, quòd voluntas magis quidem diligit bonum diuinum quàm proprium, prius autem diligit bonum proprium quàm diuinum. Incipit enim ab imperfectiori. Hæc expositio mihi nõ probatur. Quoniam amor boni diuini vniuersalis est amor finis; amor vero proprius est amor medij, bonũ enim particulare etiam proprium amatur vt medium ad bonum vniuersale diuinum, aliàs esset inordinatus amor; amor autem finis prior est simpliciter saltẽ prioritate naturæ quàm amor medij, ergo. Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut præcedens, est tamen valde probabilis tanta probabilitate, quantam habet præcedens conclusio de amore proprio. Probatur. Amor proprius fundatur in amore diuini boni vniuersalis, ad ipsumque reducitur, aliàs enim esset inordinatus, ergo si proprius amor in Angelo est naturalis & necessarius quoad exercitium, etiam amor diuini boni vniuersalis erit hoc modo necessarius. Confirmatur. Angelus maiorem habet inclinationem naturalem ad amandum diuinum bonum, quàm proprium: ergo nõ minus necesitatur ad amorem diuini boni quàm boni proprij. Probatur consequentia. Quoniam necessitas oritur ex inclinatione naturali voluntatis. Sed rogat quis, vtrùm amor, quo Angelus diligit Deum, sit idem numero actus cum amore, quo seipsum diligit? Respõdetur, quòd licet posset vtcunque sustineri, quòd sunt diuersi actus, tamẽ probabilissimum est, quòd est vnus atq; idem. Probatur. Eadem cognitione numero, qua Angelus cognoscit suam essentiam, cognoscit & Deũ autorem naturæ, vt supra quæst. 56. dictum est, ergo eodem amore diligit Deum. Antecedens recipitur ab omnibus, & consequentia probatur ex proportione quam habet operatio voluntatis ad operationem intellectus. Secundò probatur. Angelus vnica cognitione fertur in principium & in cõclusionem, ergo & vnico amore fertur in finem & in medium: quoniam finis ita se habet in practicis sicut principium in speculatiuis. Denique tertiò probatur. Nostra voluntas quę imperfectior est, vnico actu potest amare bonum proprium & bonum diuinum, medium & finem, ergo idipsum à fortiori reperitur in voluntate Angeli.

Tertia & vltima conclusio. Amor quo vnus Angelus diligit alium, est necessarius & naturalis quoad specificationem, non autẽ quoad exercitium. Prima pars conclusionis est sententia D.Thom.art.4. præcedenti, quæ satis probatur à D. Tho. & est communis sententia apud omnes Theologos. Secunda pars conclusionis probatur primò. Cognitio qua vnus Angelus aliũ cognoscit, non est necessaria quoad exercitium; potest enim vnus Angelus cessare à cognitione actuali cuiuscunque alterius Angeli, ergo & amor quo vnus Angelus diligit alium non est necessarius quoad exercitium.

A Probatur consequentia. Quoniam actus voluntatis regulatur per actum intellectus, ergo impossibile est, q̃ actus voluntatis circa aliquod obiectum sit necessarius quo ad exercitium, si actus intellectus circa idem obiectum non sit necessarius quoad exercitium. Præterea probatur secundo. Quoniam bonitas quæ est in vno Angelo, non habet, quod possit totaliter necessitare ad amorem sui voluntatem alterius Angeli, ergo. Probatur antecedens. Quoniam illa bonitas nec est totalis bonitas, sicut bonitas diuina, nec habet omnimodam coniunctionem cum voluntate alterius Angeli, sicut habet propria essentia vnius Angeli cum suamet volũtate, ergo non habet vnde totaliter necesitetur. ¶ Ex B hoc sequitur, quòd cum D.Tho. artic. præcedẽti ad vltimum dicit, quòd amor naturalis quo vnus Angelus alium diligit, non potest remouerietiam à dæmonibus, non debet intelligi de amore actuali: quoniam vt constat ex dictis, potest Angelus siue bonus siue malus cessare ab omni actuali amore alterius Angeli. Vnde sensus D.Thomę est, quòd non potest remoueri etiam à dæmonibus illa inclinatio naturalis, quã habet vnus Angelus ad amandum alium Angelum, ita vt possit illum odio habere, quatenus conuenit cum ipso in natura: nam secundum alias particularitates potest vnus Angelus alium quemlibet odio habere.

C SED est aliud breue dubium, Vtrum vnus Angelus inclinetur magis naturaliter ad amandum aliũ Angelum excellentissimum, quàm ad amandum Angelum sibi propinquiorem in natura intellectuali? vt v.g. vtrùm Angelus infimi ordinis magis inclinetur ad amandum Angelos supremæ hierarchiæ, quàm ad diligendum alios Angelos eiusdem hierarchiæ? Pro resolutione supponendum est ex communi sententia Theologorum, quòd vnus amor potest esse maior altero tripliciter, primò obiectiue, secundò appretiatiuè, tertio intensiuè.

Hoc supposito sit prima conclusio. Vnus Angelus magis obiectiue inclinatur ad amandum Angelũ perfectiorem, quàm Angelum minus perfectum sibi coniunctum & similiorem. Probatur. Inclinatur ad hoc q̃ velit maius bonum Angelo perfectiori quàm minus perfecto etiam sibi similiori & coniunctiori; sed in hoc consistit esse maiorem amorem obiectiue, quòd desideretur alicui maius bonũ, ergo. Probatur maior. Angelus quò perfectior est, eo magis est capax maioris boni naturalis, ergo rectitudo amoris naturalis expostulat, vt illi ametur maius bonum.

Secunda conclusio probabilis. Vnus Angelus naturaliter inclinatur ad magis amandum appretiatiuè & intensiue alium Angelum sibi coniunctiorem & similiorẽ, quàm Angelum magis perfectum. Probatur conclusio. Tota inclinatio naturalis, qua vnus Angelus inclinatur ad alium amandum, fundatur in cõueniẽtia & similitudine naturali, quam Angeli habẽt inter se se, vt D.Tho. exponit in art.4. ergo naturaliter vnus Angelus magis diligit Angelũ sibi propinquiorẽ & similiorem, quã aliũ quemcunq; etiã magis perfectum: sed vt probauimus cõclusione præcedenti, non diligit magis obiectiue, ergo appretiatiuè & intensiuè. Et confirmatur. Vnus Angelus naturali dilectione diligit aliũ sicut seipsum, id est, ad modum quo se ipsum diligit proportionabiliter, vt D. Thom. exponit articulo præcedenti ad. 2. sed vnus Angelus obiectiue magis diligit alium quàm

quàm seipsum, quia vult illi maius bonum, diligit autem seipsum maiore dilectione appretiatiuè & intensiuè, ergo eodem modo proportionabiliter se habet in amore, quo diligit Angelos sibi coniunctiores, etiam si sint minùs perfecti.

QVÆSTIO LXI.

De productione Angelorum in esse naturæ.

POST ea quæ præmissa sunt de natura Angeli & cognitione & voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione: siue vniuersaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita. B

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angeli habeant causam sui esse.

307 ol. 3. ar. corp. & uæ. 1. ca. & opuſc. a. 74. & 1 5. c. 3. & 17. s. 16. to 3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli non habeãt causam sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur Genesis. 1. Sed nulla mentio C sit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati à Deo.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in. 8. † Metaphy. quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens & vnum, & non habet causam quæ faciat eam ens & vnum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, vt supra ostensum est †. Ergo non habent causam sui esse. fo. ar. 2.

¶ 3 Præterea. Omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli cũ sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem. D

SED contra est quod dicitur in Psal. 148. Laudate eum omnes Angeli eius. Et postea subdit, Quoniam ipse dixit, & facta sunt.

RESPONDEO dicẽdum, quòd necesse est dicere & Angelos, & omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem alijs differt essentia rei & esse eius, vt ex su- art. 4. perioribus patet †. Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam, omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam: sicut omne ignitum causatur ab igne. Vnde ne- E cesse est Angelos à Deo creatos esse.

AD primum ergo dicendum, q̃ Aug. dicit in. 11. de ciuit. † Dei: quòd Angeli non sunt prætermissi in illa prima rerũ creatione, sed significantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati: quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorporeorum naturã. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyses eos præcipuè reuocare intendebat. 11. de ci Det. ca. circa to. 5.

AD secundum dicendum, quod substantiæ, quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse & suæ vnitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam. Et per hoc patet solutio ad tertium. A

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Necesse est dicere, Angelos, & omne id, quod præter Deũ est, à Deo factũ esse.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angelus sit productus à Deo ab æterno.

308 Po. q. 5. ar. 18. 20.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse. Non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse eius est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

¶ 2 Præterea. Omne quod quandoq; est, & quandoq; non est, subiacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, vt dicitur in libro de causis †. Ergo Angelus non quandoque est, & quandoque non est, sed semper. Propos. 8. in fine, est inter opera Arist. to. 3. † Es li. 13. de Trint c. 8. tom. 3.

¶ 3 Præterea. Augustꝰ † probat incorruptibilitatẽ animæ per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis, & animæ, & Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

SED contra est quod dicitur Prouerb. ex persona Sapientiæ genitæ, Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quicquam faceret à principio. Sed Angeli sunt facti à Deo, vt ostensum est. * Ergo Angeli aliquando non fuerunt. Art. præce.

RESPONDEO dicendum, quòd solus Deus Pater, & Filius, & Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet: & omne contrarium est sicut hæreticum refutandũ. Sic enim Deus creaturas produxit quòd eas ex nihilo fecit, id est, postquam nihil fuerat.

AD primum ergo dicendum, quòd esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quòd Deus produxit Angelos, & alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necesitate se habet ad productionẽ creaturarum, vt supra dictum est †. Et ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit. q. 19. ar. 3. &. 8. &. q. 46. art. 1.

AD secundum dicendum, quòd Angelus est supra tempus, quod est numerus motus cœli: quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tẽpus, quod est numerus successionis esse eius post non esse: & etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus eius. Vnde Augustꝰ dicit. 8. super Genes. ad literam. * quòd Deus mouet creaturam spiritualem per tempus. I. 8. super Gen. c. 20. & 21. & 23 tom. 3.

AD tertium dicendum, quòd Angeli & animæ intellectiuæ ex hoc ipso quod habent naturam, per quã sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Vnde non sequitur quod Angeli sint ab æterno.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Et supponit illam D. Thom tanquam certam secundùm fidem. Cuius

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratio est. Nam cum dicitur in scriptura, Deum produxisse creaturas ex nihilo, ly, ex, denotat ordinem durationis, id est postquàm nihil fuerat, ergo nulla creatura producta est ab æterno.

Secunda conclusio ad primum. Deus produxit creaturas per suam voluntatem, quas voluit, & quãdo voluit. Ratio est. Quia voluntas Dei non necessitatur in ordine ad productionem creaturarum.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Angeli sint creati ante mundum corporeum.

309 2.d.2.q.1.ar.3. Et po.q.3.art.18. & 19.

†Ca.1.super illud: Quon ampmisit ille qui non est mérit", &c. tom.9.

†Damas.lib.2. orthod. fidei. ca.3. circa finé. Greg. Nazian. serm. de natali.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hierony.† super epistolam ad Titum. Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum. Et quanta tempora, quantasq; seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni, dominationes, cæteriq; ordines Deo seruierunt? Damasc.† etiam dicit in.2.lib. Quidam dicunt, q̃ ante omnem creationem geniti sunt Angeli, vt Theologus dicit Gregor. Primum quidẽ excogitauit Angelicas virtutes & cœlestes, & excogitatio opus eius fuit.

¶ 2 Præterea. Angelica natura est media inter naturam diuinam, & naturam corpoream. Sed natura diuina est ab æterno, natura autem corporea, ex tempore. Ergo natura Angelica facta est ante creationem temporis, & post æternitatem.

¶ 3 Præterea. Plus distat natura Angelica à natura corporali, quàm vna natura corporalis ab alia. Sed vna natura corporalis fuit facta ante aliã. Vnde & sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multò magis natura Angelica facta est ante omnem naturam corpoream.

SED contra est quod dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc inuenitur duplex sanctorum doctorum sententia: illa tamen probabilior videtur, q̃ Angeli simul cũ creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quędã pars vniuersi. Non enim constituunt per se vnum vniuersum, sed tam ipsi, quàm creatura corporea in constitutione vnius vniuersi conueniunt. Quod apparet ex ordine vnius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum adinuicem est bonum vniuersi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile, vt Deus, cuius perfecta sunt opera, vt dicitur Deut. 32. Creaturam Angelicã seorsum ante alias creaturas creauerit. Quanuis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Greg. Nazian. cuius tanta est in doctrina Christiana autoritas, vt nullus vnquã eius dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasij documentis, vt Hierony. dicit.

Aug.li.11. de ciuit. c. 32.

AD primum ergo dicendum, quòd Hierony. loquitur secundùm sententiam doctorum Græcorũ, qui omnes hoc cõcorditer sentiunt, quòd Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

AD secundum dicendum, quòd Deus non est aliqua pars vniuersi: sed est supra totum vniuersum, præhabens in se eminentiori modo totam vniuersi perfectionem. Angelus autem est pars vniuersi. Vnde non est eadem ratio.

AD tertium dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes sunt vnum in materia: sed Angeli non conueniunt in materia cum creatura corporea. Vnde creata materia corporalis creaturæ, omnia quodãmodo sunt creata: non autem creatis Angelis esset ipsum vniuersum creatum. Si verò contrarium teneatur: quia dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terrã, exponendum est, in principio, idest in Filio, vel in principio temporis; non autem in principio, id est, antequã nihil fieret, nisi dicatur antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Non potest dici probabiliter, quòd Deus produxerit creaturam Angelicam ante hunc mundum visibilem.

Secunda conclusio. Non est erroneũ dicere, quòd Angeli fuerint producti ante hunc mundũ visibilẽ.

COMMENTARIVM.

DVbitatur in hoc articulo, Vtrum sit error in fide asserere, Angelos fuisse creatos ante hunc mundum visibilem? Pro parte affirmatiua arguitur primò ex D.Tho. supra quæst.46.art.3. vbi referens illa verba Gen.1. In principio creauit Deus cœlum & terram, inquit, quod Moyses in illis verbis tres errores voluit excludere. Et subdit, quòd vnus illorum erat, quem postea secutus est Orig. asserens, Deum ministerio Angelorum mundũ illum inferiorem creasse. Quem errorem facer textus confutauit docens illis verbis, Deum in principio omnia simul creasse, & cœlestẽ, id est, Angelicam, & terrestrem naturam. Et confirmatur primo ex eo quod in eodem capite habetur, Deum septimo die requieuisse ab omni opere quod patrauerat. Quæ verba aperte insinuant Deum spatio sex dierum omnem creaturam produxisse. Confirmatur secundò ex illo Ecclesiast. 18. Qui viuit in æternũ, creauit omnia simul. Et Iob. 41. Iste Behemoth, quẽ feci tecum. Behemoth ibi designat Satanam, quem simul cũ homine factum asserit ibi Deus. ¶Secundò arguitur. Dæmones statim ferè post suã creationem peccauerũt contra Deũ: sed quando peccauerunt iam erat creatus mundus hic visibilis, ergo simul cum illo creati fuerunt Angeli. Maior colligitur ex illo Ioan.8. Ille homicida erat ab initio. Minor probatur. Nã continuò vt Angeli peccauerunt, deiecti sunt de cœlo in terrã, vt colligitur ex.c.12. Apoc. & Luc.10. Videbam Satanã quasi fulgur de cœlo cadentẽ, ergo iam tunc creati erant orbes cœlestes, atq; adeò totus mundus visibilis. Et cõfirmatur ex Matt.25. Ite maledicti in ignẽ æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius &c. ergo ignis inferni paratus fuit Angelis peccatoribus, ergo priusquã peccarent. ¶Tertio. Nam sententia, quæ docet Angelos fuisse creatos simul cũ isto mundo visibili, habetur expresse definita in Concilio Lateranẽsi sub Innoc. III. & habetur in.c. Firmiter. de summa Trinit. his verbis. Deus ab initio temporis vtrãq; de nihilo condidit creaturã corporalem & spiritualem, & hominẽ ex vtraque cõstantem, ergo opposita sententia est contra fidem.

Sit prima

Sit prima conclusio. Absque omni dubio oportet fateri, Angelos fuisse creatos simul cum hoc mundo visibili. Hanc conclusionem docet D. August. lib. 11. de Ciuit. ca. 6. & 9. & lib. 12. c. 15. & 16. D. Greg. lib. 32. moral. cap. 20. 24. & 25. Epiphanius lib. 2. contra hæreses, tomo. 2. hæresi. 65. D. Athanasius ad regem Antiochum q. 3. Athanasius hic non est ille magnus, qui edidit symbolum fidei. Ille namq; antiquior fuit Epiphanio, hic autẽ iunior, qui in opere citato refert Epiphanium. Theodoretus q.3. in Genes. & alij quamplurimi Patres, quos refert Ludouicus Viues libro. 10. de Ciuit. cap. 9. licet quosdam autores referat, qui oppositum sentiunt. Nihilominus scholastici cum Magistro hanc sententiam constantissimè docent propter argumenta facta à principio dubij. Et ratio D. Tho. est optima. Multi etiam Philosophi antiqui loquentes de creatione mundi sequuti sunt hanc sententiam illi ferè omnes qui docuerunt mundum fuisse in tempore creatũ. Videndus est August. Eugubinus libro. 7. de Perenni philosophia cap. 5. & 17. & Diog. Laerti. lib. 7. de vitis philosophorum, & Plutarchus lib. de Placitis philosophorum. ¶ Sed contra hanc conclusionem est argumentũ ex illo ad Titum. 1. Quam (scilicet beatã spem) promisit, Deus qui non mentitur, ante tempora secularia, vel æterna, vt communiter legunt Sancti Patres, & constat ex textu Græco. Vbi aduerte, quòd ista nostra tempora, quæ incœpere cum isto mũdo visibili, appellantur æterna ab Apostolo, vel propter longam moram, quam hæc tempora traxerunt à principio vsq; ad nos. Consuetum est enim in sacra scriptura id æternum appellare, quòd lõgissimæ est durationis. Vel vt inquit August. lib. ad Orosium contra Priscil. cap. 6. ex eo appellantur æterna, quia ante hæc tempora nihil creatũ præcessit. Ex isto ergo loco tale argumentũ colligitur. Deus promisit beatam spem ante hæc nostra tẽpora, vt ait Paulus, ergo ante ista tempora fuêre creaturæ spirituales, quibus facta fuit promissio. Respondetur cum D. August. 12. de Ciuit. cap. 16. quòd verbum, promisit, ibi idẽ pollet, quod statuit & decreuit. Et sensus est, Deum in æterna sua prædestinatione definisse & decreuisse hominibus hanc beatam spem per Christum esse in tempore conferendam. Hanc expositionem sequitur Dominus Caietanus. Sed adhibet quendã modum peculiarem in interpretatione huius loci.

Secunda conclusio. Sententia quæ docet, Angelos fuisse creatos ante hunc mũdum visibilem, non est error in fide: est tamen temeraria sententia, & quæ non satis consentit doctrinæ Ecclesiæ & testimonijs scripturæ sacræ. In secunda parte huius conclusionis conueniunt Theologi moderni. Probatur primò. Quia omnes Theologi, nullo excepto, in secundo distin. 2. hanc sententiã, sequẽtes grauissimos Patres, asseueranter docent. Et præter Sanctos in præcedenti conclusione citatos, vide Hugonem in præfatione lib. 3. de sacram. & prænotationibus ad Genes. Vide etiam alia Patrũ testimonia in Aloysio Lyppomano in cathena super Genes. in illa verba, In principio creauit &c. Præterea illud testimonium Ecclesiast. 18. Qui viuit in æternũ, creauit omnia simul, vrget pro hac sententia. Tandem definitio citata ex Concilio Lateranensi omnino rem hãc confirmat. Quia licet concilium, vt statim dicemus, sententiam hanc non exprofesso definiat, docet tamen illam, & approbat vt longè probabiliorẽ & fidei magis consentaneam, atque adeo ab illa recedere nõ caret temeritate. In priori verò parte conclusionis non conueniunt omnes moderni Theologi. Quidam enim grauissimi Thomistæ illam sententiã censent esse errorem contra fidem, & nostram sententiam definitam esse in Concilio Lateranensi. Ita sentit Ferrar. 2. contra gent. cap. 83. circa finem, Magister Cano, & Soto Maior. Cæterum nostram conclusionem recipiunt communiter discipuli D. Tho. cũ domino Caiet. in hoc articulo, quam sequitur Sixtus Senensis lib. 5. Bibliothecæ sanctæ annot. 5. & videtur expressa sententia D. Thomæ conclusione secunda huius articuli, quicquid conetur Ferr. Præterea probatur. Quoniam olim ista sententia fuit recepta à multis sanctis Patribus præsertim Græcis. Illam docuit D. Basilius hom. 1. Exameron, Gregorius Nazianze. hom. de natali Domini. Damasc. lib. 2. de fide orthod. cap. 3. illam etiam insinuat Origenes lib. 1. Periarch. à principio, & homil. 4. in Isaiam. & D. Chrysost. homil. 22. in Genes. Sed meo iudicio Chrys. tantum docet, Angelos fuisse creatos ante creationem hominis, non autem ante creationem cœli & terræ. Quod etiam docuit August. lib. de mirabilibus Sacræ scripturæ cap. 2. Quæ sententia, (vt opinor) vera est, Inter Patres latinos docent eãdem sententiã D. Hiero. Epist. ad Titum cap. 1. cuius verba refert D. Tho. in primo argumento. D. Ambros. lib. 1. Exameron cap. 5. Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 12. D. Hilarius lib. 12. de Trinit. paulò ante finem. Fauet huic sententiæ D. August. lib. de Ecclesiasticis dogmatibus ca. 10. Sed forte Augustinus explicari potest iuxta ea, quæ ipse dicit lib. 5. citato. Deniq; Cassianus collatione. 8. cap. 7. hanc sententiam vti communem & à pluribus approbatam refert & sequitur. Præterea D. August. lib. 11. de Ciuit. cap. 32. dicit, quòd qui docuerit, Angelos ante hũc mundum visibilem fuisse creatos nihil asserit contra fidẽ, dum tamen senserit, non fuisse ab æterno conditos. Idem ferè docet Theodoretus vbi supra. Non ergo aduersus tot sanctos Patres fas erit dicere, hanc sententiam esse errorem apertum. Præterea non est credibile, Concilium Lateranense definisse ex intẽtione sententiam tot tantisque Patribus contrariam, præsertim cum in Scriptura sacra non reperiatur solidum fundamentum pro illa sententia. Nam locus Ecclesiast. 18. habet verosimilem intelligentiam, vt statim dicemus, Confirmatur. Nam D. Thomas agnouit definitionem Concilij Lateranensis. Interpretatur enim opusc. 23. definitionem illius concilij: & tamen in hoc articulo dicit expresse, non esse errorem illam sententiam, & in illo opusculo nihil meminit de hac definitione, quam certè non prætermisisset, si intelligeret, Concilium ex intentione definire hanc sententiam. Hoc argumentum soluit Magister Cano negans illud opusculum esse D. Thomæ.

AD argumenta in principio facta, quæ militant contra primam partẽ huius conclusionis respondetur. Ad primum dicitur, q̃ illa interpretatio D. Thomæ, est quidem satis probabilis & consentanea textui; non tamen est certa secundùm fidem, vt ait August. lib. 11. de Ciuit. cap. 32. Neque etiam est certum, quod facer textus in illo loco velit confutare illũ errorem. Quocirca satis fit illi testimonio, si intelligatur in principio, id est, in Filio: vel in principio tẽporis, quod fit circulatione orbium cœlestium. Ad primam confir

Universidad de Deusto
Biblioteca

mationem respondetur, quod ibi fit sermo de quiete, A qua Deus requieuit ab omni opere creationis huius vniuersi visibilis, de cuius creatione tãtum loquebatur Moyses in illo capite. Ad secundam confirmationem respondetur, quòd illa verba Iob. Ecce Behemoth &c. ita explicantur, Quem feci tecum, id est, quem creaui sicut & te. Et non est necesse, quod intelligantur de simultanea creatione cum homine. Ad vltimam confirmationem ex Eccle. 18. respõdetur, quòd ille locus alludit ad narrationẽ creationis factam in 1. cap. Genesis. Vnde sicut probabiliter dicitur, quòd in illo capite narratur tantum productio creaturæ corporalis, ita etiam probabiliter ille locus limitatur ad solam productionẽ B corporalis creaturæ. Itaq; ly, omnia, nõ distribuit pro omni creatura, sed limitate pro corporali & visibili. Huic non refragatur D. August. 4. lib. super Genes. ca. 33. & 34. ¶ Ad secundum respõdetur, quòd illud verbum, Ab initio, designat nõ initium naturæ Angelicę, sed huius vniuersi visibilis. Itaque sensus est, q̃ diabolus ab initio, id est, paulò post creaturas huius vniuersi visibilis, & fortasse tam cito q̃ ante productionem hominis peccauit. Potest & aliter explicari, quòd ab initio peccat, id est, post quàm cœpit peccare, nunquam peccare desiuit. Itaque initium denotat non initiũ temporis, sed initium peccati. Sed rogabit quis, An supposito, quòd Angeli fuissent creati longo tempore ante C hunc mundum, dicendũ esset, malos Angelos peccasse ante productionem huius vniuersi? an potius esset dicendum, omnes Angelos perstitisse in statu vitæ toto illo tempore vsque ad huius vniuersi creationem? Certè res est dubia. Nam ex vna parte inflexibilitas arbitrij non patitur, vt postquàm Angelus actu plenè deliberato se conuertit in Deum, postea auertatur ab ipso per peccatum. At in illa tam longa duratione non potest dubitari, quin Angeli habuerint plenam deliberationem ad conuersionem sui in Deum. Vnde videtur impossibile, q̃ aliqui Angeli perstiterint in gratia Dei in illa longissima mora, & postea in huiusmodi inceptione à Deo recesserint. Sed ex alia parte videtur maD ior difficultas. Quoniam Angeli nunquam continuò vt peccauerunt, separati sunt ab Angelis bonis; at vt suprà deducebamus ex Sacra scriptura, Angeli nequam statim atque peccauerunt, deiecti sunt è cœlo in infernum, atque adeò iam erant creata corpora & cœlestia, & terrestria. Hoc argumentum apud me plurimũ valet. Vnde dico, q̃ qui illam sententiam teneret, consequenter deberet dicere, Angelos in tota illa duratione perstitisse in statu viæ. Sed quoniam ægrè intelligitur, ideirco illa sententia minus vera est & probabilis, præterquàm quòd vt diximus aliquid habet temeritatis. ¶ Ad tertium respondetur cum Caiet. quòd cõcilium E in illo loco, quanuis nostram sententiam vt longè probabiliorem acceptaret, at nõ illam intendebat definire. Sed definitio concilij tantũ tendebat ad confutandum errorem Origenis, qui docuerat istum mundum visibilem non ex intẽtione & per se primò, sed quasi per accidens fuisse à Deo productum, vt esset carcer in quo recluderentur, & punirentur Angeli, qui cõtra Deum peccauerant. Definit ergo concilium, vtrumq; mundum visibilem & inuisibilem per se & ex intentione fuisse à Deo productum. Hanc solutionem reprobat Magister Cano propter duo. Primò, quia ille error iam erat olim ab Ecclesia damnatus. Secundò, quia illud concilium non fuerat congregatum contra Origenem, sed cõtra Abbatem Ioachim, & Almaricum, qui malè senserant de mysterio Trinitatis. Quocirca extra causam concilium contra Origenis errorem definiebat. Cæterum solutio Caietani fundamentũ habet in D.Tho. opus. 13. dicente, concilium definire contra errores Origenis. Vnde ad argumenta Magistri Cano respondetur, non esse consuetum concilijs, errores iam olim damnatos denuò cõdemnare, vt est videre in prima Synodo Constantino, & in Concilio Calcedon. Ad secundum respondetur, quòd cùm concilium ibi verba faceret de creatione mundi, in qua fuit manifestata Dei omnipotentia, nõ extra causam meminit erroris Origenis, cum ipse tam sinistrè senserit de mundi creatione.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angeli sint creati in cœlo Empyreo.

310 Infrà qõ. 102. art. 1. & 4. Et 2. dist. 6. artic. 3. con. Et opus 15. ca. 17. fin. †lib. 3. super Gen. c. 10 ante med. tomo. 1.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli non sint creati in cœlo Empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substãtia incorporea nõ dependet à corpore secũdùm suum esse: & per consequens neque secũdùm suũ fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

¶ 2 Præterea. Augustdicit 3. super Genes. † ad lit. quod Angeli fuerũt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cœlo Empyreo.

¶ 3 Præterea. Cœlum Empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cœlo Empyreo, non conuenisset eis in superius cœlum ascendere. Quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Isa. 14. Ascendam cœlum.

Refertur in glos. ordinaria super hoc verbum. & in Mag. Sent. lib. 2. di. 2. fi. Artic. præc.

SED contra est quod Strabus dicit super illud †, In principio crea. Deus cœl. & ter. Cœlum nõ visibile firmamentũ hìc appellat, sed Empyreum, id est, igneũ vel intellectuale, quod non ad ardore, sed à splendore dicitur. Quod statim factum, Angelis est repletum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, ex creaturis corporalibus & spiritualibus vnum vniuersum cõstituitur. Vnde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquẽ ordinem habẽt, & toti creaturæ corporali præsident. Vnde conueniens fuit quòd Angeli in supremo corpore crearentur tanquam toti naturæ corporeæ præsidẽtes, siue id dicatur cœlum Empyreum, siue qualitercunque nominetur. Vnde Isidor. dicit, quòd supremum cœlum est cœlum Angelorum, super illud Deuteron. 8. cap. Domini Dei tui est cœlum, & cœlum cœli.

AD primum ergo dicẽdum, quòd Angeli nõ sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum esse, vel secundùm suũ fieri. Potuisset enim Deus Angelos ante totã creaturam corporalem creasse, vt multi sancti doctores tenẽt. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendũ ordinẽ eorũ ad naturam corpoream, & quòd sua virtute corporea contingunt.

AD secundum dicendum, quòd August. forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli: cum quo aer quandam cõuenientiam habet propter suam subtilitatẽ & diaphanei tatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccauerunt. Qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores Angeli

Angeli habentes virtutem eleuatam & vniuersalem su A pra omnia corpora, sicut in supremo creaturæ corpore creati. Alij verò habentes virtutes magis particulares sint creati in inferioribus corporibus.

AD tertium dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis: In quod Angelus peccans ascẽdere voluit, dum voluit aliquo modo æquiparari, vt infra patebit †.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Spirituales creaturæ sunt superiores omnibus corporalibus, ergo conueniens fuit vt in supremo corpore crearentur quasi præsidentes & sub se habentes totam B *naturam corpoream. Probatur consequentia. Quia partes Vniuersi, quales sunt creaturæ spirituales & corporales, habent inter se ordinem quendam.*

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo solum aduerte circa solutionem ad secundum, satis probabiliter dici posse, non omnes Angelos fuisse creatos in cœlo Empyreo, sed quòd illi Angeli, qui deputati sunt motioni orbium cœlestium, creati sunt vnusquisque in orbe illo, cuius motioni deputabatur. Et præterea illi, qui præficiebantur huic naturæ elementali gubernandæ & disponendæ, C creati sunt intra ipsam elemẽtalem naturam. Cæterum de alijs Angelis superioribus nonnulla temeritas esset negare illos creatos fuisse in cœlo Empyreo. Quoniam communis patrum sentẽtia docet eos ibi fuisse creatos. Et videtur colligi ex eo q̃ Angeli nequã statim atque peccauerũt, deiecti sunt è cœlo Empyreo: at est satis verosimile, Angelos malos paulò pòst instãs suæ creationis peccasse, ergo. Atq; etiã est verosimile, creatos esse quosdam eorum, saltim supremũ, in cœlo Empyreo.

QVÆSTIO LXII.

De perfectione Angelorum in esse gratiæ & gloriæ.

CONSEQVENTER inuestigandũ est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ, vel glorię. ¶ Et circa hoc quæruntur nouem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm Angeli fuerint in sua creatione beati.

311 Infra. qõ. 62. art. 1. Et quol. 9. artt. 3. cor. 1 ca. 19. to. 1. inter opera Augustin.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. dog †. q̃ Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseuerant, non natura possidẽt bonũ quod habẽt. Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

¶ 2 Præterea. Natura Angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata & perfecta: nec informitas præcesserit in ea formationem tempore, sed natura tantum, vt Aug. dicit 1. super Genes. ad lit †. Ergo nec naturam Angelicã creauit Deus informem & imperfectam. Sed eius formatio & perfectio est per beatitudinẽ, secũdùm quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

li. 2. ca. 15. parũ à principio to. 3.

¶ 3 Præterea. Secũdum Aug. super Genes. ad lit †. ea, quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt. Et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus (secũdùm eius expositionem) mane fuit cognitio Angelica, secundum quam cognouerunt verbũ & res in verbo. Ergo statim à principio creationis cognouerunt verbum & res in verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quòd verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis Angeli fuerunt beati. Li. 4. super Gen. ca. 34 & 22. & li. 5. cap. 5.

SED contra, de ratione beatitudinis est stabilitas siue confirmatio in bono. Sed Angeli non statim vt creati sunt, fuerunt cõfirmati in bono: quod casus quorundam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

RESPONDEO dicendum, q̃ nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis seu intellectualis naturę, & inde est quòd naturaliter desideratur. Quia vnumquodque naturaliter desiderat suã vltimã perfectionem. Vltima autẽ perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Vna quidẽ quã possunt assequi virtute suæ naturæ: & hæc quodammodo beatitudo, vel felicitas dicitur. Vnde & Arist. * perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse vltimam hominis felicitatẽ: sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus: qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidẽ est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, vt supra ostẽsum est *. Sic igitur dicendum est, q̃ quantum ad primam beatitudinẽ quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionẽ huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motũ discursiuũ, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, vt supra dictum est *. Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli nõ statim in principio suæ creationis habuerũt: quia hęc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim eam à principio debuerunt habere. li. 10. Ethi. ca. 7. & 8. tomo. 5. Q. 12. ar. 4 & q. 13. artic. 1. Q. 58. ar. 3. & 4.

AD primum ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiæ.

AD secundum dicendum, q̃ creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionẽ ad quam per suam operationẽ perducitur. Vnde secundùm August. † germinatio plantarum ex terra nõ statim fuit in primis operibus in quibus virtus sola germinatiua plantarum data est terræ. Et similiter creatura Angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem peruenire debebat. Li. 8. super Gen. c. 3. à medio to. 3 & lib. 5. de Gen. ad lit. cap. 24.

AD tertium dicendum, quod Angelus duplicem habet verbi cognitionem. Vnam naturalem, & aliam gloriæ. Naturalem quidem qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem. Cognitionem verò gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et vtraque cognoscit Angelus res in Verbo. Sed naturali quidem cognitione imperfectè, cognitione verò gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelo à principio suæ creationis: secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conuersionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur cognitio matutina.

SVMMA

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Beatitudine imperfecta & naturali, omnes Angeli in sua creatione fuerunt beati. Ratio huius est. Nam huiusmodi beatitudo pertinet ad naturalem Angeli perfectionẽ, ergo nõ acquirit illam per aliquem motum discursiuum, sed à principio ei adest propter dignitatem suæ naturæ.

Secũda cõclusio. Beatitudine perfecta & supernaturali, quæ consistit in clara Diuinæ essentiæ visione, nullus Angelus in sua creatione fuit beatus. Probatur. Huiusmodi beatitudo nõ est aliqua perfectio naturalis Angeli, sed aliquis finis altior, ergo non statim eam habuerunt. Probatur cõsequẽtia virtualiter, quia sola naturalis beatitudo habita est à principio.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò, Vtrùm prima conclusio vera sit? Videtur enim quòd non. Primò. De ratione beatitudinis siue naturalis siue supernaturalis sit, est quòd sit inamisibilis, sed Angeli mali modò non sunt beati beatitudine naturali, ergo neque à principio fuerunt beati. Consequentia est bona. Minor est fidei consentanea, cum sint in maxima miseria, de maiori solet disputari 1.2.q.5.artic.4. vbi communis sententia est, quòd quando beatitudo naturalis est perfecta, etiam est inamisibilis. ¶ Secundò. Ea quæ pertinent ad naturæ perfectionem, non sunt ablata per peccatum, ergo si beatitudo naturalis est data Angelo ex sententia D. Thom. tanquam suæ naturæ debita, non potuit amitti per peccatum, sed consequens est falsum, ergo & antecedens. ¶ Tertiò. Si Angelus fuit beatus à principio suæ creationis, ideo est, quia (vt docet D. Thom. in corpore articuli) habuit omnia quæ naturæ suæ congruebant, sed ex hac ratione sequitur quòd omnes res naturales fuerint beatæ in sua creatione, ergo nulla est hæc ratio, cùm consequens sit falsum. Probatur sequela. Omnes res naturales habuerunt in principio suæ creationis omnia, quæ suis naturis erant necessaria, ergo &c. ¶ Quartò. Beatitudo naturalis consistit in rectitudine intellectus & voluntatis circa vltimum finem naturalem, imò essentialiter beatitudo cõsistit in rectitudine intellectus per cognitionem circa vltimum finem, vt docet D. Tho. 1.2.q.3.artic.4. vnde sic colligo. In Angelis per peccatum non est destructa cognitio naturalis vltimi finis, in qua essentialiter consistit beatitudo naturalis, habent etiam voluntatem rectam erga Deum vt bonum naturę est, ergo sicut propter hæc fuerunt beati in principio creationis (vt dixit D. Thom.) & modò etiam sunt beati, & si modò non sunt beati, nec tunc fuerunt.

Circa hanc quæstionem est notandum primò, quòd omnes Angeli boni & mali in principio suæ creationis acceperunt quicquid pertinet ad eorum naturalem perfectionem & integritatem propriæ naturæ. Quia si prouidentia creationis omnibus cõsuluit de rebus sibi necessarijs, multò magis credendum est Angelicis spiritibus non defuisse. Et hoc colligitur ex cap. Firmiter de summa Trinitate & fide catholica vbi dicitur, quòd omnes Angeli à principio fuerunt boni & perfecti. Et ex Epistola Iudæ Apostoli, vbi Iudas loquens de Angelo malo dicit, quòd non seruauit suum principatum, principatus autem creaturæ rationalis consistit in cognitione & coniunctione ad suum vltimum finem. Secundò nota quòd non quælibet perfectio, etiam vltima, beatitudo seu felicitas appellari potest, sed illa dumtaxat quæ possidetur ab ijs qui vltimum habent vitæ gradum, nempe intellectualem. Itaque licet lapis, aut brutum habeant omnia quæ requisita sunt ad naturalem eorum perfectionem, haud quaquam dicenda sunt beata aut felicia. Angeli autem, & etiam homines si præditi fuerint omnibus ad naturalem eorum perfectionem requisitis, felices erunt & beati. Nam sicut in republica benè instituta homines particulares licet possideant vniuersa ad suum statum necessaria, non dicuntur beati aut felices: rex autem & optimates reipublicæ felices erunt si cum plurimis indigeant assequuti fuerint omnia ad eorum dignitatem & splendorem requisita: ita in toto vniuerso non quælibet pars eius felix & beata dicitur quantumuis in suo genere sit perfecta. Angeli verò & homines qui sunt veluti proceres vniuersalis reipublicæ si in sua natura vsquequaque sint perfecti, meritò felices & beati nuncupantur. Tertiò est notandum, quòd vltima naturæ rationalis & intellectualis perfectio, quam beatitudinẽ appellamus ex duobus constat nempe ex perfectione seu actualitate intellectus, & ex rectitudine voluntatis, nam istæ duæ potentiæ sunt in quarum operationibus explicatur tota virtus & perfectio intellectualis naturæ.

Ex his facilè erit inducere veritatem primæ conclusionis articuli, quæ decernit Angelos fuisse in naturali felicitate creatos. Quoniam cũ Dei perfecta sint opera, rationabiliter creditur Angelos fuisse creatos cum omnibus requisitis ad vltimam perfectionem Angelicæ naturæ, atque adeo felices & beati creati fuerunt.

AD argumenta respõdetur. Ad primum dicitur, quòd in præsentia non libet disputare an felicitas naturalis sua natura sit inamisibilis nec ne? spectat enim hæc disputatio ad primam secundæ loco citato in primo argumẽto. Pro nunc satis fuerit tali distinctione vti, quòd beatitudo naturalis potest cõsiderari secundùm semetipsam tanquam vltima perfectio intellectualis naturæ non coniuncta cum actuali subordinatione ad superiorẽ beatitudinẽ supernaturalem, & sic cõsiderata inamisibilis est. Potest etiã cõsiderari prout cõiuncta cum actuali subordinatione & ordinatione ad supernaturalem felicitatem, quomodo fuit in Angelis, & sic cõsiderata amisibilis est, & de facto fuit amissa in quibusdã Angelis, quasi per cõcomitantiã ad amissionẽ supernaturalis beatitudinis, non quidẽ q̃ totaliter fuit deperdita in Angelis naturalis eorũ beatitudo, manet enim in dæmonibus perfecta speculatiua cognitio primæ causæ, & amor etiã Dei quatenus est bonum vniuersale totius naturæ, deest tamen illis perfectio cognitionis practicæ, & moralis rectitudo voluntatis ac deniq; delectatio & fruitio de bonis quæ speculatiuè cognoscũt, quæ omnia requiruntur ad beatam, & felicem vitã. Et ita simpliciter dæmones miseri sunt & non felices etiam naturali felicitate: quoniam felicitas naturalis denotat vltimam perfectionẽ intellectualis naturæ, & eam quidem consummatam. ¶ Ad secundum distinguendum est antecedens: nam bona naturalia Angelorũ quædam sunt potẽtiæ, vt intellectus & voluntas, habitus naturales, & operationes quæ respiciunt obiecta vniuersalia vndequaque proportionata, & connaturalia ipsi naturæ Angelicæ cuiusmodi sunt speculatiua cognitio rerũ naturalium quæ omnes sunt intra intellectum Angeli in esse intelligibili constituta per species inditas à natura, & amor Dei prout est bonum vniuersale naturæ: & hæc bona totaliter in Angelis manserunt integra post peccatum. Alia vero bona sunt magis particularia, & quæ spectant ad mores, vt cognitio practica de re agibili, rectus amor morali rectitudine circa finem & media: & hæc bona non manserunt in Angelis post peccatũ, quin potius ablata est ab illis omnis rectitudo moralis concomitanter ad priuationem rectitudinis supernaturalis, quam primariò induxit eorum peccatum. De materia huius argumẽti & præcedentis adhuc plura dicentur infra quæst. 63. artic. 1. ¶ Tertium superest solutum ex secundo notabili. ¶ Ad quartum respondetur primò, q̃ licet essentia beatitudinis naturalis consistat primario & principaliter in perfectione intellectus, etiam secundariò exigit rectitudinem voluntatis. Pro quo nota, quòd visio clara Dei idcirco est essentialis beatitudo supernaturalis, quoniam ex illa necessario & connaturali cõsequutione sequuntur amor & rectitudo voluntatis, & cætera omnia ad statũ beatitudinis requisita, & idcirco hæc omnia sunt quasi proprietates consequentes essentiam beatitudinis. Cęterum cognitio naturalis perfectissima primæ causæ non inducit in voluntate amorem Dei, & omnimodam rectitudinem moralem necessaria & naturali consequutione, quicquid fuerit de ratione status beatifici naturalis, & propterea huiusmodi perfectissima cognitio naturalis non continet totam essentiam beatitudinis naturalis, sed necessarium est, vt adiungatur illi voluntatis rectitudo. Secundo respondetur q̃ si tota essentia naturalis felicitatis consistit in cognitione, necessarium est dicere, eam consistere in tali cognitione quæ tam practicè quàm speculatiuè sit vsquequaq; perfecta: at in dæmonibus, vt paulò antea dicebam, nõ manet perfectio practicæ cognitionis.

DVbitatur secundò, Vtrum secunda conclusio D. Tho. sit vera? Videtur quod non. Primò ex Ezech. c.28. vbi loquens propheta ad primum Angelum desertorem dicit sub nomine regis Tyri, in delicijs paradisi Dei fuisti, deliciæ autem paradisi sunt gaudia de diuina visione, ergo omnes Angeli viderunt diuinam visionẽ. Et paulo post dicitur, In medio ignitorum lapidum ambulasti: igniti autem lapides sunt sancti Angeli qui feruent charitate, & splẽdent diuina visione iuxta illud Psal. Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem vrentem, ergo. ¶ Secundo. D. Paulus, & Moyses vt autor est August. lib. 11. super Genesim ad literam, & in libro de videndo Deum & D. Tho. 1.p.q.12.artic.11.ad secundum, & 2.2.q.175. art.3. viderũt Diuinam essentiam, dum essent viatores. Et D. Tho. reddit rationem, quia cum Moyses futurus esset Doctor Iudæorum, & Paulus Magister gentium in pertinentibus ad ordinẽ gratiæ & gloriæ, congruum fuit, vt saltem per modum raptus viderent in Deo res tam sublimes, & à sensu remotas, vt maiori conatu alios instruerẽt, sed supremus Angelus tempore quo omnes fuerunt viatores, illuminauit Angelos inferiores de his quæ pertinent ad ordinem gratiæ & gloriæ, ergo etiã fuit congruum, vt prius ille videret in Verbo ea omnia saltem per modum raptus. ¶ Tertiò ex Aug. in multis locis, qui videtur asserere, Angelos fuisse beatitudine supernaturali à principio suæ creationis. In lib. de Ecclesiast. dogmatibus ca. 58. tomo. 3. dicit, q̃ Angeli modo perseuerant in eadẽ beatitudine, in qua sunt creati. Et lib. 4. super Genes. ad liter. multis locis maximè cap. 3. videtur idem docere. Et lib. 11. de Ciuit. c. 9. tomo. 5. docet, Angelos nunquam fuisse peregrinos dicens, tantò est felicior illa portio, quãtò nunquã fuit peregrinata. Ex quo sic arguitur. Angeli nunquã fuerunt peregrini, ergo nunquam fuerunt viatores, ergo à principio creationis suæ sunt beati & comprehensores & cap. 22. dicit, quòd Angeli à principio fuerunt participes lucis & claritatis æternæ. Et ca. 29. dicit q̃ omnes Angeli à principio habuerunt cognitionem matutinã, sed cognitio matutina est visio diuinæ essentiæ, ergo à principio viderunt Diuinam essentiam. Confirmatur. Non est ponẽda aliqua imperfectio in Angelo in principio suæ creationis, quia Dei perfecta sunt opera, sed cognitio fidei est cognitio imperfecta & obscura, ergo non est ponenda in Angelo. ¶ Quartò. Si omnes Angeli à principio suæ creationis nõ fuerunt beati, sequitur, quòd omnes possent peccare, & sic intelligentiæ motrices orbium peccare possent, & sic iste mundus visibilis gubernaretur per angelos malos, ergo saltim aliqui Angeli à principio viderũt Diuinam essentiam. ¶ Quinto & vltimo arguitur. Angeli à principio dilexerunt Deum eodem actu charitatis, quo modo diligunt, ergo ille actus charitatis processit ex eadẽ cognitione, ex qua modo procedit. Antecedens videtur notum. Et probatur consequentia. Quoniam amor & dilectio diuersificantur ex diuersitate cognitionis à qua trahunt principium & originem.

Pro intelligentia notandum est, q̃ dupliciter potest contingere, vt creatura rationalis videat Deum, vno modo visione permanenti, & per modum status, quo pacto omnes beati qui modo fruuntur Deo ipsum vident. Alio modo visione transeunte & per modum raptus, & quasi per transenam, quo modo quæri solet à Theologis, Vtrum Paulus & Moyses dum erãt viatores, viderent Deum faciali & aperta visione? Et quidem inter has visiones quoad substantiam & speciem actus nulla est differentia, valde tamen differunt quantũ ad modum. Prior enim mutat viatoris statum in statum comprehensoris, posterior vero peregrinantem relinquit hominem in viatorum statu constitutum. Quo supposito docent quidã Theologi graues, omnes Angelos siue bonos siue malos à principio suæ creationis Diuinam essentiam vidisse, nõ quidem visione permanenti, sed transeunte & per transenam. Ita docẽt Alex. Alen. 2.par.q.24. memb. 1. Gregor. de Arimino in 2. dist. 4.q.1. cui opinioni non admodum refragatur Gabri. super Canone Missæ lectio. 31. cum autem hæc visio & felicitas esset amisibilis, eò quòd non habebatur per modum status & permanẽter, amitti potuit ab Angelis, qui ceciderunt. In hanc sententiam potissimũ inducuntur autores prędicti propter testimonia ex D. Augustino allata inter arguendũ in argumento tertio.

Prima conclusio. Possibile fuit Deo, si potentiam absolutam contemplemur, creare omnes Angelos in beatitudine supernaturali constitutos, ita vt aperta visione Deum viderent, siue transeunter, siue permanenter. Hæc cõclusio est manifesta. Quia nulla potest adduci contradictionis repugnantia ad oppositum suadendum. Et præterea probatur. Quia animæ Christi

concessum

Universidad de Deusto
Biblioteca

cessum fuit hoc priuilegiũ, vt ab instanti suæ creationis Deũ videret, ergo potuit etiã Angelis concedi. A

Secunda conclusio. Nullus Angelus siue ex his qui permanserunt, siue ex illis qui ceciderunt, diuinã vidit essentiã statim à principio suæ creationis visione permanenti, & per modum status. Hæc conclusio communis est omnibus Theologis in 2. dist. 4. & 6. Probatur & primùm quoad Angelos qui peccauerũt. Visio Diuinæ essentiæ habita per modum status constituit habentem beatum simpliciter & felicem: sed Angeli qui peccauerunt nunquàm fuerunt simpliciter beati, ergo. Maior est fides certa, & probatur minor. Quoniã beatitudo ex sua propria & essentiali natura habet, quòd sit status inamissibilis, vt solet probari in 1.2. quæst. 5. artic. 4. & docet August. expresse lib. 11. super Genes. ad lit. cap. 16. 17. & 18. & probatur ratione manifesta desumpta ex Augustino ibidem, Beatitudo nõ potest appellari beatitudo, si non reddat hominem certum de suã perpetua felicitate: qui enim non est securus de suo statu, non est perfectè felix & beatus; sed Angeli qui peccauerunt, nunquàm fuerũt de suo statu securi, aliàs enim non peccarent, ergo. Secundò probatur. Impossibile est, q̃ voluntas videntis Deum quamdiu illum videt, separetur ab eo per culpam, quoniam infinita Dei bonitas claré visa trahit ad se totũ affectum; & hac ratione D. Tho. supra quæst. 94. artic. 1. probat primum hominem in statu innocentiæ non vidisse Diuinam essentiam saltẽ visione permanenti, quia si vidisset, peccare non posset. Denique D. August. hanc sententiam expresse docet in libro. 11. super Genes. locis citatis, & in cap. 23. dicit, quòd dæmon beatæ atque Angelicæ vitæ dulcedinem non gustauit, quam non vtique acceptam fastidiuit, sed nolendo accipere deseruit & amisit. Et 11. de Ciuit. Dei, cap. 13. expresse docet, Angelos peccatores antequàm caderent non habuisse hanc beatitudinem. Quæ doctrina saltem verificari debet, quòd non habuerint illam per modum status permanentis. Eadem sentẽtia colligitur ex August. lib. 12. de Ciuit. cap. 6. Deinde probatur conclusio quoad Angelos bonos, primò ex D. August. 11. de Ciuit. Dei, cap. 13. vbi dicit, quòd omnes Angeli à principio fuerunt æqualiter beati, quod nõ est intelligendum de æqualitate graduali; nã sicut omnes sunt inæquales in natura, ita & in gradu gratiæ & felicitatis supernaturalis: sed intelligit Augustinus de æqualitate proportionis, quæ in tribus consistit. Primò, quòd omnes fuerunt immunes ab omni miseria culpæ & pœnæ. Secundò, quòd quantum ad naturalem perfectionem singuli acceperunt quicquid conueniens erat propriæ naturæ, suppositа tamẽ graduum doctrina. Tertiò, quantum ad dona gratiæ: omnes enim acceperũt supernaturalem perfectionem proportionatam suæ naturæ. Et omnibus denique datum est quicquid necessarium illis erat ad vitæ æternæ consequutionẽ. Et quoniam omnes tam perfecti creati sunt à Deo, dicit August. illos fuisse beatos, & æquali beatitudine. Vt enim ex contextu liquet nõ loquebatur D. August. de beatitudine perfecta, quæ consistit in visione Dei. Deinde probatur ratione. Primò, quia non est verosimile, quòd Deus tãtum discreuerit inter spirituales intelligentias, vt quasdam in beatitudine, quasdam vero extra beatitudinem creauerit, sed vt diximus, Angelos qui ceciderunt non creauit in beatitudine, ergo. Et hoc argumentum maiores habet vires, si B C D E supponamus, quòd supremus Angelus eorum, qui ceciderunt fuit simpliciter supremus inter omnes Angelos. Quoniam improbabilissimè diceretur, Deũ creasse illum supremum extra beatitudinẽ, cùm alios infimos produxerit beatos. Confirmatur. Angeli beati licet nõ peccauerint, potuerũt tamẽ peccare, vt inquit August. in lib. de Fide ad Petrum cap. 3. & lib. de Ecclesiasticis dogmatic. c. 61. & 62. & D. Ansel. in lib. de casu diaboli, ergo. Secundo probatur. Angeli habuerunt fidẽ, etiam iusti, antequam essent beati, vt docet D. Tho. 1.2. q. 5. art. 1. ad primum argumentum, ergo. Tertiò probatur. Lex est statuta à Deo iuxta omnium Sanctorũ sententiam; quæ in Sacris literis non habet leue fundamentũ, vt nullus mentis compos, siue Angelus siue homo, ad beatitudinẽ supernaturalem admitteretur, nisi per propria merita & opera, ergo. Et confirmatur multò perfectius est in qualibet pura creatura rationali & intellectuali, quòd per propria opera & merita felicitatẽ vltimam consequatur, quàm sine meritis ex sola Dei liberalitate, ergo Angeli non sunt hac perfectione priuati: at si Angeli ab instanti suæ creationis diuinam intuebantur essentiam, non potuerũt mereri illam: est enim impossibile (quod infra ostendemus) meritum & vltimum præmium in vno & eodem instãti reperiri, ergo &c. ¶ Vltimo probatur, hoc fuit specialissimum priuilegium animæ Christi concessum, q̃ ab instanti sui esse Diuinam intueretur essentiam, ergo non est extendendum hoc ad Angelos. Quod si quispiam quærat, qua certitudine hæc conclusio tenenda sit? Respondetur q̃ qua parte procedit de Angelis iustis, non est certa secundùm fidem, neque eius oppositum est error: est tamen meo iudicio temerarium, tum quoniam vniuersi Theologi cum Magistro in 2. dist. 9. fatẽtur, Angelos fuisse viatores, & quod per propria merita consequuti sunt beatitudinem, & certè omnes vel ferè omnes intelligunt, Angelos per aliquod instans fuisse extra statũ beatitudinis puri viatores. Vide August. lib. 6. de correctione & gratia. c. 10. & lib. de Ecclesiasticis dogmat. ca. 61. & 62. & 11. de Ciuit. c. 13. citato, vbi inquit Angelos omnes bonos & malos à principio suæ creationis æquales fuisse in perfectione supernaturali: sed (vt statim dicemus) de Angelis malis negandũ est, fuisse beatos simpliciter in primo creationis instanti, ergo. Vide etiam Gregor. lib. 27. moral. cap. 25. & homil. 9. super Ezechiel. Vide August. Eugub. lib. 8. Peren. philosophiæ cap. 26. vbi bene explicat mẽtem. D. August. pro hac sententia, & refert Theodorum Theologum grauissimum antiquum pro eadem. Et confirmatur. Quoniam quicquid aliqui Theologi commẽtentur, vix intellectus capere potest, q̃ in instanti eodem Angelus fuerit viator merendo beatitudinẽ essentialem, & simul comprehensor & beatus. Et quod alij dicunt, Angelos primũ accepisse beatitudinẽ, & deinde illam meruisse, dicitur omnino voluntariè & sine fundamento, imò & contra rationem. Nam licet vtcunque posset intelligi, quod aliquis accipiat præmiũ imperfectum, quod postea mereatur, dum est in via: at irrationabiliter asseritur, quòd accepto præmio vltimo, quod cõstituit Angelũ in statu termini simpliciter, postea mereatur Angelus idemmet præmium. Sequeretur enim manifesta implicatio, quòd Angelus esset in termino, & nõ esset in termino. Primum patet, quia habet essentialem beatitudinem perfectè consequutam, ergo est in termino simpliciter. Secundùm probatur. Restat illi adhuc mereri suam beatitudinem essentialem, ergo nõ est in termino, sed simpliciter in via. Denique cõfirmatur. Quoniã in cœlesti Ierusalem, vt habetur Apocalypsis 21. eadem est mensura hominis & Angeli. Sed homines non accipiunt beatitudinem, nisi postquam illam meruerunt in via, ergo idem est in Angelo. Si verò conclusio intelligatur de Angelis, qui ceciderunt, videtur certa secundùm fidem, ita vt oppositum sit hæresis aut saltem error. Probatur. Quoniam secundùm fidem fateri oportet beatitudinem supernaturalem habitã per modum status & permanenter, vt habetur modo à beatis esse inamissibilem, siue hoc sit, vel ex sola natura status vt putat Scotus, vel vt probabiliùs longè D. Tho. putat & ex natura status, & ab intrinseco ex propria natura visionis beatificæ, ergo non patitur fides, dicamus Angelos qui ceciderunt aliquando fuisse beatos simpliciter, & per modum status permanentis.

Tertia conclusio. Nullus Angelus ex his qui ceciderunt, vidit Essentiam diuinam in transcursu & per modum transeuntis. Statuitur hæc conclusio contra sententiam citatã ex Alexan. & Gregor. sed est adeò certa conclusio hæc, vt oppositũ non careat temeritate. Probatur, tum quia vniuersi fere Theologi locis citatis docent hanc sentẽciam: tum etiam quia communis lex est gratiæ, q̃ nullus viator dum est in statu viæ, Diuinam essentiam contẽpletur, eò quòd hæc visio est tota merces & essentiale præmium beatorum: at excipere quenquam à generali regula & ordinaria lege gratiæ, si fiat absque magno fundamento, quod desumatur ex autoritate Sacræ scripturæ & Sanctorum patrũ, aut vrgentissimæ rationis, temerariũ est, ergo cum neque Sacra scriptura, neque sancti Patres insinuent Angelos, qui peccauerunt, vidisse Diuinam essentiam, quin potius multi ex illis dicant oppositum expresse, nostra cõclusio negari non poterit sine temeritate. Sed obseruandũ est hanc conclusionẽ in duplici sensu posse accipi. Primò, quòd Angeli neque vnquàm viderint Diuinam essentiam. Secundò, quòd non ita viderint, vt stante visione peccarent. Et quidem licet in vtroque sensu sit verissima, & oppositum (vt dixi) temerarium: in sensu tamẽ posteriori accepta adhuc est longè certior. Quia inintelligibile apparet, quòd Angelus actualiter contemplans diuinam bonitatem ab illa per peccatũ auertatur, maximè per peccatũ superbiæ extollens se contra diuinam maiestatem, quam intuebatur immensam: imò non satis intelligitur q̃ fieri possit, vt si Angelus semel vidisset apertè diuinam maiestatem, etiam si Deo ita disponente ab illa cessaret, posset tam subitò extolli per appetitum superbum excellentiæ aduersus Deum, cùm esset illi tam manifestum, quam vilis reputanda sit omnis creatura diuinæ maiestati comparata.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicitur, q̃ gaudia Paradisi vocantur suprema illa dona, tum naturæ tam gratiæ, quæ à principio consequuti sunt omnes Angeli tam boni quàm mali, quibus quandiu vsi sunt, sapienter beateq; viuebant, licet nondum consequuti essent suam felicitatem vltimam ad quam omnes erant creati. Ad secundam autoritatem dicitur primò, quòd potest intelligi per anticipationem hoc modo, id est ambulasti inter spiritus, qui modo perfecta charitate accenduntur. Et hic modus loquendi est frequentissimus in Sacra scriptura. Secundò dicitur, q̃ dicuntur lapides igniti illa suprema agmina, vnde lapsus est dæmon, eò quòd charitate viæ flagrabant, licet non essent in termino. ¶ Ad secundum dicitur, quòd cum sit stabilita lex, vt nullus consequatur vitam beatam nisi per meritum & in termino viæ, temerarium erit excipere aliquem ab hac lege communi sine autoritate aut necessitate. Ratio autẽ quam adducit D. Tho. pro Paulo est congruentia, suppositа autoritate Sacræ scripturæ, in qua non leuiter fundatur sententia D. August. & D. Thom. Secundò respondetur, q̃ licet fortè possit in dubium reuocari, an reuelationem supernaturalem fidei quam habuerũt Angeli in primo instanti acceperint omnes immediatè à Deo, an potius peruenerit ad inferiores medijs superioribus, eò q̃ iuxta Dionysium 7. & 8. ca. cœl. hierar. illuminationes Angelorum à superioribus ad inferiores descendunt. (Neque obstat, quòd in primo instanti acceperint omnes supernaturalem reuelationem, quoniã descensus ille à supremo vsque ad infimum in vnico instanti fieri potest: sicuti Sol in vnico instanti illuminat partes superiores & inferiores huius hemisphærij, quãuis inferiores medijs superioribus illuminet:) Sed nihilominus longè probabilius asseritur, omnes Angelos immediate accepisse à Deo illam primam reuelationẽ supernaturalem, qua sunt constituti fideles. Et præcipua ratio huius est, quoniã illa prima reuelatio potius pertinet ad perfectam creationẽ Angelicæ naturæ, qua simul constituta est in esse perfecto naturali & supernaturali, quàm ad gubernationẽ eiusdem naturæ Angelicæ: at licet Deus inferiora per superiora gubernet, opus tamen creationis ad ipsum Deũ immediatè pertinet, ergo. Et confirmatur. Nam Deus cùm primum cõdidit hominem ipse immediatè infudit illi lumẽ supernaturale fidei, eique immediatè reuelauit mysteria gratiæ, & hoc non ob aliud nisi quia totum illud pertinebat ad opus perfectæ creationis, ergo idem est in Angelis dicendum. Quocirca negandum est, primum Angelum in principio suæ creationis cõstitutum esse magistrum aliorum Angelorum in ordine ad illam primam reuelationem mysteriorum fidei. ¶ Ad tertium quod erat D. August. respondetur, & ad primam autoritatẽ dicitur primò, quòd fortè liber ille non est D. August. & ita D. Thomas cùm adducit autoritatẽ huius libri non adducit nomen D. Aug. sed tantùm nomen libri. Secundò dicitur, quòd August. loquitur de perseuerantia Angeli non in qualibet beatitudine, sed tantùm in naturali. Ad secundam de peregrinatione Angelorum dicitur primò, quòd asserit, Angelos non fuisse peregrinatos, non quia non fuerint viatores, sed quia illorum via & peregrinatio paruo tempore durauit, parum autem pro nihilo reputatur. Maximè, quia D. August. loquitur de Angelis per cõparationẽ ad homines, quorũ via & peregrinatio durat per multum temporis spatiũ. Secundò dicitur, q̃ D. Augustinus noluit significare, quòd Angelus non est eiectus à cœlo, in quo fuit creatus, vt esset exul extra suã patriam, sicut accidit homini qui peregrinus est, & habet locum suæ peregrinationis extra locũ in quo fuit creatus; non tamen negauit Augustinus, quòd vere fuerint viatores, vt colligitur ex cap. 82. eiusdem libri. Ad tertiam autoritatem respondetur, quòd nomine lucis & sapiẽtiæ æternæ intelligit D. Augustinus, nõ visionẽ facialem Dei, sed quandam cognitionem supernaturalem & eminẽtem, obscuram tamen

Universidad de Deusto
Biblioteca

enigmaticam, quæ cognitio fuit à Deo illis A
nicata. Ad vltimam dicitur, quòd habet difficil
lutionem, & D. August. per matutinā cognitio-
quandoq; intelligit beatam visionē, quandoque
gnitionem supernaturalem & fidei, quæ fidei cogni-
o cōparata cognitioni naturali potest dici matutina
lux, licet sit obscura. Et hæc intelligētia August. potest
ex eodem colligi lib. 4. super Gen. c. 23. Hæc autem so-
lutio patitur calumniam, quoniam eodem lib. cap. 24.
dicit, quòd Angeli prius cognouerunt res creatas co-
gnitione matutina, quàm vespertina, sed hæc cognitio
supernaturalis fidei, de qua fumus loquuti, nō præcesit
in aliquo genere cognitionem naturalem, ergo nullo
modo potest de illa intelligi. Hoc argumentum nō po- B
test solui, nisi vno duorū modorū meo iudicio. Primò
D. Tho. soluit hic ad tertium, q̄ nomine cognitionis
matutinæ non intelligit cognitionē aliquam supernaturalem, sed tantùm cognitionem naturalem, qua Angelus in sua propria essentia cognouit Diuinam essentiam, & omnes res creatas in eadem Essentia diuina sic cognita. Hæc solutio non quietat animum. Quoniam August. vbicunque loquitur de cognitione matutina maximè 11. de Ciuit. ca. 29. per matutinā intelligit cognitionem supernaturalem, & possent contra hanc expositionem adduci multa argumenta, vnum tamē sufficiat. Quoniam si loquamur de cognitionibus naturali- C
bus Angeli, quibus se & Deū cognouit, inter illas prior est vespertina quàm matutina, quoniā Angelus prius cognouit propriā essentiā quàm cognosceret Diuinā essentiā in illo relucentē. Vnde optimè notauit Aug. q̄ in productione rerum prius est dictum vespere quā mane, quoniā inter cognitiones naturales Angeli prior est vespertina quā matutina. Vnde dicitur secundo, & est explicatio Magistri Cano, cui nō placet præcedēs, quòd illo loco nomine cognitionis matutinæ intelligit August. visionem Diuinæ essentiæ, & illam dicit esse priorem in Angelo cognitione vespertina, non in quolibet statu, sed in statu beatifico, in quo statu cognitio D
rerum quæ est in proprio genere nascitur ex clara Dei visione. Ad confirmationem dicitur. q̄ in Angelo, aut in primo homine ante peccatum non fuit imperfectio aliqua, quæ vel culpa esset, vel pœna; fuit tamen obscuritas naturalis statui viatoris, secundùm quòd omnis creatura comparata diuinæ luci tenebra est, quæ obscuritas fuit sufficiens vt haberent fidem eorum quæ aliter cognoscere non poterāt, vt dicit D. Tho. 2.2.q.5. art. 1. An verò aliquis Angelorū habuerit euidentiam mysteriorum gratiæ in attestāte nec ne, non pertinet ad præsentem disputationem. ¶ Ad quartum respondetur, q̄ Angeli illi potuerunt peccare absolutè loquēdo, tamē E
prouidit Deus ne peccarent, & tales ad illa munia elegit quos præuidit nō peccaturos. ¶ Ad quintū respondetur primò, q̄ ille numero actus charitatis, qui in via regulatur per fidem, potest in patria permanere regulatus per visionem beatificam, quoniam idemmet bonum diuinum, quod abscurè proponebatur per fidē, cognoscitur euidenter per lumen gloriæ. Respondetur secundo, quòd quanuis sit alius actus distinctus, non tamen sequitur, quòd per tempus aliquod Angelus interruperet amorem diuinum, sicut neque interrupit cognitionem supernaturalem per hoc quod cognitio fidei fuit mutata in claram visionē: quia sine intermissione temporis isti actus sibi inuicem succesſere.

In calce huius articuli notandum est, quòd illa propositio quæ habetur in litera, videlicet, q̄ omnis creatura rationalis & intellectualis appetit naturaliter suā beatitudinem, in triplici sensu accipi potest. Primò q̄ intelligatur determinatè de supernaturali beatitudine, secundò de beatitudine naturali; tertiò, de beatitudine abstrahendo à naturali & supernaturali. Primus sensus non est intētus à D. Thom. neque est verus. Quoniam vt disputatur in 1. p. q. 1. art. 1. & q. 12. art. 1. & 12. q. 3. artic. 3. Deus clarè visus secundùm doctrinam D. Tho. & veritatem non est finis naturalis hominis & Angelis. Secundus sensus verus quidem est, sed fortè non est ad mentem D. Tho. Quia non loquitur hic tam strictè de beatitudine. Tertius ergo sensus videtur intentus hic à D. Tho. videtur enim D. Tho. intēdere quòd quemadmodum intellectus ex eo potest diuina virtute extendi ad cognitionem supernaturalis entis, quia ex sua virtute naturali inclinatur tāquam ad totale obiectum suum ad ens vt ens, quatenus abstrahit ab ente naturali & supernaturali: ita voluntas Angeli quia sua natura inclinatur ad beatitudinem in illa vniuersalitate, vt abstrahit à naturali & supernaturali, potest diuina virtute eleuari, vt distinctè & determinatè attingat supernaturalem felicitatem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrū Angelus indiguerit gratia ad hoc q̄ conuerteretur in Deū.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod conuerteretur in Deum. Ad ea enim quę naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus conuertitur in Deum: quia naturaliter Deum diligit, vt ex supradictis patet †. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc, vt conuerteretur in Deum.

¶ 2 Præterea. Ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia: sed conuerti ad Deum nō erat difficile Angelo, cum nihil esset in eo quod huic conuersioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd conuerteretur in Deum.

¶ 3 Præterea. Conuerti ad Deum est se ad gratiam præparare. Vnde Zach. 1. dicitur, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quòd conuerteretur in Deum.

SED contra, per conuersionem ad Deum Angelus peruenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quòd conuerteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitā æternam. Quod est cōtra illud Apost. Roma. 6. Gratia Dei, vita æterna.

RESPONDEO dicendum, q̄ Angeli indiguerunt gratia ad hoc quòd conuerterentur in Deū prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est †, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quę volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conueniens secūdùm naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri nō potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quòd ignis habet naturalem inclina-

inclinationem ad calefaciēdum & ad generandū ignē. Sed generare carnem est supra naturalem virtutē ignis. Vnde ignis ad hoc nullam inclinationē habet, nisi secundùm quod mouetur vt instrumentū ab anima nutritiua. Ostensum est autem supra †, cùm de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiā (in quo vltima beatitudo rationalis creaturæ cōsistit) est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Vnde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est, quòd Angelus in illam beatitudinē voluntate conuerti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

A D primum ergo dicendum, q̄ Angelus naturaliter diligit Deum inquātum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conuersione ad Deum inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

A D secundum dicendum, quòd difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Vno modo, quia transcendit potentiam secundùm suum naturalem ordinem, & tunc si ad hoc posit peruenire aliquo auxilio dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potētiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctū. Sicut C
ascendere non est contra naturalem ordinem potentię animæ motiuæ. Quia anima quantum est de se, nata est mouere in quamlibet partē. Sed impeditur ab hoc propter corporis grauitatem. Vnde difficile est homini ascendere. Conuerti autem ad beatitudinem vltimā, homini quidem est difficile: & quia est supra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis & infectione peccati. Sed Angelo est difficile propter hoc solum, quod est supernaturale.

A D tertium dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deū, potest dici conuersio in ipsum. Et ideo triplex est conuersio in Deum. Vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis. Et ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata. Alia cōuersio est, quæ est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc nō exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis: secundùm illud Thr. vlti. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Vnde patet quòd non est procedere in infinitum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Angelus indiguit gratia vt conuerteretur in Deum vt est obiectum beatitudinis supernaturalis.

COMMENTARIVM.

NOta circa hūc articulum, quòd disputatio eius pendet à 1.2.q. 109. vbi similis quæstio est conuersionis hominis in Deum. Vide D. Tho. in 2.d.5.q.3.artic.1. Et est notandum, quòd quando in hoc artic. dicitur gratiam esse necessariam ad cōuersionem in Deū, nomine gratiæ intelligendum est donum quoddam & auxiliū supernaturale, quod eleuat mentē ad illud supereminens bonum siue sit donū habituale, siue quodlibet aliud. Et in hoc sensu conclusio D. Tho. A est fides catholica, q̄ in Angelo fuit necessariū supernaturale auxilium vt beatitudinem supernaturalem promereri posset. Quia vt dicit August. lib. 12. de Ciui. cap. 9. impiū est dicere, quòd Angelus propria voluntate se fecerit meliorem quàm à Deo factus sit. ¶ Nota secundò, quòd in homine, vt docet D. Tho. in hoc articulo, post peccatum triplex inuenitur necessitas diuinæ gratiæ vt in Deum possit conuerti. Prima, propter culpæ infectionem, nascimur enim omnes filij iræ, ac proinde vt iustificemur à peccato, egemus auxilio Dei. Secundò est necessaria gratia propter naturæ sensibilis impedimentum: terrena siquidem inhabitatio aggrauat animam, & detinet obiectorum sensibilium illecebris, quibus si accesserit praua consuetudo, est maxima difficultas, & ideo eget auxilio Dei vt in ipsum conuertatur. Tertia necessitas diuinæ gratiæ est propter celsitudinem obiecti supernaturalis: nulla enim vis creata vel cognoscere vel appetere potest quæ præparauit Deus diligentibus se. Vnde est notanda huius articuli doctrina, in qua D. Tho. videtur negare apertè omnem inclinationem & propensionem voluntatis in Deum clare visum. Aliqui enim Thomistæ dicunt quòd licet in nostra voluntate non posit esse aliqua inclinatio, quę sit actus elicitus ad videndū Deū, tamē dicūt, quod in nostra voluntate est quædā naturalis inclinatio, quę C
dicitur pondus & propensio in illum finem, sicut lapis propēditur in centrū nō per actū elicitū, quæ propensio explicatur per negationē huius, quod est nō habere quietem vsque dum sit in centro. Totum hoc videtur D. Tho. negare in homine respectu vltimi finis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrū Angeli sint creati in gratia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli nō sint creati in gratia. Dicit enim Aug. 2. super Gen. ad lit. quòd Angelica natura primò erat informiter creata, & cœlum dicta. Postmodū D
verò formata est, & lux appellata. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

¶ 2 Præterea. Gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset, nullus Angelus fuisset à Deo auersus.

¶ 3 Præterea. Gratia medium est inter naturam & gloriam. Sed Angeli nō fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia, sed primò in natura tantum: postea autem adepti sunt gratiam, & vltimò facti sunt beati.

SED contra est quod August. † dicit 12. de Ciuitate Dei: Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, E
nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est cum amore casto quo illi adhærēt, creauit simul in eis condens naturam & largiens gratiam?

RESPONDEO dicendū, q̄ quanuis super hoc sint diuersæ opiniones, quibusdam dicentibus, quòd creati sunt Angeli in naturalibus tantum: alijs verò q̄ sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis Sanctorum consonum est, quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus diuinæ prouidentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes, vt Augustinus

Universidad de Deusto
Biblioteca

lib.8 ca.1. tomo.1.Et 5. de Gen. ad lit.c.24

dicit super Gen.† ad liter. sicut arbores, & animalia & alia huiusmodi. Manifestum est autē quòd gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Vnde 1.Ioan.3.Gratia semē Dei nominatur. Sicut igitur secundùm opinionē Augustī ponitur, quod statim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim à principio sunt Angeli creati in gratia.

A D primum ergo dicendum, quòd informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ: & sic præcessit tempore informitas formationē: vel per cōparationem ad formationē gratiæ, & sic non præcessit ordine tēporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Aug. * ponit.

lib.1. super Gen. c.15. tom.3.

A D secundum dicendum, quod omnis forma inclinat suum subiectum secūdum modum naturæ eius. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est, vt liberè feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non vti, & peccare.

A D tertium dicendum, quòd quanuis gratia sit medium inter naturam & gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata nō debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adiutæ. Gratia autem non se habet vt finis operationis, quia non est ex operibus, sed vt principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conueniens fuit.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Probabile est & sacris autoritatibus magis consonum, Angelos fuisse creatos in gratia.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primo in hoc articulo, Vtrum conclusio sit vera? Videtur, quòd non. Primo. Hugo de Sancto Victore lib.1.de Sacram.parte 5.ca. 19. ait, Angelos omnes non fuisse creatos in gratia. Et in cap.Visis.16.quæst.2. Ioan. Pontifex sic ait. Dolet satis & erubescit diabolus, quòd homo habeat charitatem, quam ipse nequiuit habere in cœlis. ¶ Secundo. Deus nihil frustra operatur, ad quid ergo dedit charitatem & gratiam Angelis, quam statim erant amissuri? ¶ Tertiò. Si Angelus fuit creatus in gratia, ergo cognouit naturam gratiæ: ergo cognouit, quòd faciebat filiū Dei & hæredem vitæ, ergo non statim perdidisset illā. Probatur consequentia. Quia non videtur credibile, quòd, in tam paruo tempore amisisset formam, cuius naturam intimè cognoscebat. ¶ Quarto ex D.Gregor. libro.32.moral.cap.24.& 25. vbi exponens illa verba Ezech. 28. Foramina tua à die conditionis tuæ &c. ita dicit, huius ergo lapidis, videlicet primi Angeli, qui cecidit (de illo enim interpretabatur prædicta verba Ezechielis) in die cōditionis suæ foramina præparata sunt, quia videlicet capax charitatis est conditus quasi repleri voluisset, potuisset &c. Ex quo sic arguitur. Angelus à principio suæ creationis tantum habuit capacitatem ad recipiendam charitatem & gratiam: ergo non recepit ipsam charitatem & gratiam. ¶ Vltimo arguitur. In 4. cap. Iob, vbi nos legimus; Et in Angelis suis reperit prauitatem, Hebraicus textus habet; Et in Angelis suis non posuit laudem vel lucem: nam Hebraicum verbum vtroque modo post verti, sed gratia & iustitia in Sacra scriptura appellatur lumen, iuxta illud 1.Petri 2. Vocauit nos in admirabile lumē suum, vnde etiam iusti habentes gratiam in Sacra scriptura appellantur filij lucis, igitur si nō posuit Deus in Angelis lucem, falsum est dicere, quod illos condidit in gratia.

In hac quæstione explicanda non consentiunt omnes Theologi. Magister in 2.dist. 4. (qui est proprius locus huius disputationis) asserit omnes Angelos à principio suæ creationis fuisse perfectos naturali perfectione, nullum tamen eorum gratiam accepisse. Et distin. 5. sequenti dicit, quòd boni Angeli bene vtentes naturalibus donis charitatem & gratiā acceperunt, vt cōfirmarentur in ea, cui gratiæ mali Angeli per peccatum præsumpserunt impedimentum, & sic nunquam acceperunt illam. Sequuntur Magistrum Marsil. in 2. quæst.4.art.1. Diuus Bonauentura eadem distin.q.3. Altisio.lib.2.cap.1.& alij. Oppositam tamen sententiam, nempe, Angelos in primo instanti suæ creationis fuisse præditos gratia & charitate, docet D.Tho. in hoc articulo 3. & in 2.dist.4.quæst.1.artic.3. fatetur tamen ibi oppositam sententiam suo seculo communiorem esse. D.Tho. sequuntur omnes eius discipuli. Duran. etiam illa dist.q.2.& Gregor.quæst.1.at Scotus dist.5. quæst.1.& Gabriel dist.4.q.vnica vtranque sentētiam reputant probabilem, sed priori magis adhærent.

Pro resolutione supponendum est tanquam certū, omnes Angelos à principio suæ creationis rectos fuisse naturali rectitudine & perfectione, quod non tantum intelligendum est de excellentia naturæ, verum etiam de rectitudine morali excludente omnem peccati maculam. Excellentia etenim naturæ adhuc in ex lis Angelis perseuerat. Hoc fundamentum constat i- cap.Firmiter extra de summa Trinitate & fide catholica: quod desumptū est ex Concilio Lateran. sub Innocentio III. dicitur ibi, q̄ diabolus, & alij dæmones qui natura boni facti sunt, propria voluntate peccauerunt Ezech. 28. Perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. Quæ verba iuxta interpretationem Sanctorum de lucifero sunt accipienda, & vt minimū intelligenda de perfectione naturali. Secundò est notandum, quòd cum Angelos creari in gratia, non esset debitum Angelicæ naturæ, sed positum in solo diuino beneplacito, & in huiusmodi rebus quæ ex beneplacito Dei pendent, quid factum sit vel quid non sit factum, non ratione naturali, sed sola diuina reuelatione inuestigandum est: idcirco in hac quæstione illa sententia verior est & certior, quæ magis consentanea est Sacræ scripturæ & sanctorum Patrum testimonijs.

Prima conclusio sit. Certum est omnes Angelos præditos fuisse gratia antequam peruenissent ad terminum beatitudinis vel supplicij. Probatur primo de Angelis iustis qui dum erant in statu viæ meruerunt sibi vitam æternā vt probauimus super articulo primo ex patribus grauissimis, & docet D.Tho. infra artic. 4. sed meritum vitæ æternæ fundatur in gratia & charitate, ergo tam certū est, Angelos iustos præditos fuisse gratia, dum erant in via, quàm certum est, eos dum erāt viatores meruisse vitam æternam, quod planè certissimum est & oppositum non consonat dictis Sanctorum, vt superius dicebam articulo primo. Probatur deinde conclusio de malis Angelis, qui ceciderunt de quibus

quibus conclusio adeo certa est, vt oppositum appareat temerarium. Probatur primò ex Scriptura Ezech. 28. dicitur de diabolo, Qui fuit plenus sapientia & decore, at sapientia, cum sit donum gratiæ, nunquam sine gratia esse potest, si ergo dæmon habuit sapientiam, habuit & gratiam. Ioan. 8. dicitur, In veritate non stetit, ergo aliquando fuit in veritate: sed stare in veritate, in Sacra scriptura significat esse & permanere in iustitia & gratia 1. Corint. 10. Qui stat, videat ne cadat. Et 4. Regum 2. Quomodo in veritate steterim coram te &c. ergo Angeli ante peccatum in gratia & iustitia fuerunt. Item Iudas in sua Canonica dicit; Angeli qui nō seruauerunt suum principatum, ergo aliquando habuerunt principatum non tantum secūdum excellentiam naturæ, verùm etiam secundùm munera gratiæ. Secundò ex Sanctis. Hierony. tomo. 6. in Oseam cap. 3. dicit; Dæmones perdidisse pristinam dignitatem, nihilque gratiæ diuinæ in eis remanere, quia cum à Deo essent creati in pinguedine Spiritus sancti, facti sunt vinacia vuarum, sed pinguedo Spiritus sancti est gratia, ergo. Item August. 11. de Ciuitate ca. 11. dicit; Omnes Angelos diuinam sapientiam participasse, non solum vt viuerent, verum vt sapienter beateque viuerent. Idem asserit Gregor. 32. moral. c. 24. & 25. vbi multis verbis hanc confirmat sententiam, & inter alia dicit, quid boni non habuit qui signaculum similitudinis fuit? & 5. moral. cap. 27. & 32. & lib. 34. cap. 9. cuius verba referuntur cap. Citius de pœnitentia dist. 2. & cap. etiam sequenti quod est D. Gregor. Item Anselmus libello de casu diaboli cap. 3. eandem tenet sententiam. Vnde ex his colligo rationem sic. Hæc sententia est valde conformis dictis Sanctorum, vt patet, ergo non carent temeritate hanc sententiam negantes.

Secunda conclusio. Sententia quæ asserit Angelos omnes in instanti suæ creationis gratiā & iustitiam accepisse, est probabilior & magis consentanea & Sacræ scripturæ & dictis sanctorum. Probatur primò ex illis omnibus testimonijs Sacræ scripturę & Sanctorum, quæ adduximus pro præcedenti conclusione. Secundo probatur. Primus homo fuit creatus à Deo in iustitia & gratia, ergo & Angelus. Consequentia patet. Quoniam natura Angelica cum sit dignior humana, nō debuit creari in minori dignitate. Antecedens probatur ex Anacleto Papa in Epist. 1. vbi dicit, quòd homo dicitur conditus ad imaginem Dei, quia in sua conditione gratiam & reliquas habuit virtutes. Idem dicit August. & refertur de pœnitentia dist. 2. c. Quomodo & cap. Princeps. Et in Concilio Tridentino Sessione 5. de peccato originali, vbi dicitur, Adam per peccatum iustitiam & sanctitatem perdidisse, in qua erat constitutus. Hinc probatur conclusio. Etiam Angeli habuerunt gratiam & iustitiam ante peccatum, & hoc est certum sicut oppositum est improbabile, ergo acceperunt illam in sui creatione. Probatur consequentia. Angelus post vnum actum liberum plenè est in termino viæ, ergo si non acceperunt gratiam in sui creatione, acceperunt illam postmodum mediante aliquo actu plenè libero, qui esset dispositio ad gratiam quam recipiebant, ergo ille actus non tantum erat dispositio ad gratiam, verumetiam terminus viæ, ergo nullo modo poterant accipere gratiam post creationem, nisi simul acciperent gloriam. Item patet ex August. 12. de Ciuit. cap. 9. in loco in quo adducitur à D. Tho. in argumento Sed contra, vbi docet, simul gratiam esse collatam & naturā conditā. Et Basilius super illud Psal. 32. verbo Domini Cœli firmati sunt &c. dicit, Angeli substantiam conditam esse, & ab Spiritu sancto in ipsa creatione sanctitatem esse collatam. D. Cyrilus fuit huius sententiæ libro. 6. in Ioan. cap. 6. dicens; Quod in ipsa creatione dæmon accepit gratiā & iustitiā, quam perdidit per peccatum.

AD primum argumentum dicitur, quòd Hugo fuit illius opinionis. Ad decreta dicitur quod illa autoritas intelligitur de charitate cōsummata. ¶ Ad secundum dicitur, quòd non fuit frustra id quod factum est ad ostensionem diuinæ voluntatis, quia vt modo facit oriri Solem suum super bonos & malos, ita gratiæ suæ lumen infudit à principio permānsuris Angelis & cassuris, vt ostenderet se nunquam defuisse in opportunitatibus, & vt iustior seueritas appareret in Angelis damnatis, qui tanta munera contempserunt, iuxta illud Rom. 11. Vide ergo bonitatem & seueritatem Dei &c. ¶ Ad tertium dicitur, quòd erant viatores, & ideo peccare potuerunt: sicut homo quamdiu est in via, quantumuis amicus Dei sit, & splendeat donis gratiæ, ad huc tamen peccare potest propter statūs naturam. ¶ Ad quartum respondetur, quod in illo loco Gregorius intelligit per charitatem, charitatem consummatam, quæ pertinet ad statum gloriæ, & hanc dicit potuisse Angelum recipere, si vellet, non autem negat Gregorius, quòd habuerit charitatem pertinētem ad viam, imo cap. 25. id apertè dicit, videlicet, dæmonem ambulasse inter alios spiritus charitatis accensos, ergo & ipse fuit charitate accensus. ¶ Pro solutione vltimi argumenti nota, quòd Latina versio hoc in loco quantum ad sententiam rectissimè conuersa est de Hebræo. Nam si Angeli, vt in Hebræo dicitur, non habuerunt laudem, id est, non habuerunt aliquid de quo gloriarentur, & si non habuerunt lucem, id est, gratiam, certè sequitur, quòd fuerunt praui. Et ita rectè conuersum est à Latino interprete. Et in Angelis suis reperit prauitatem. Vnde ad argumentum respondetur, quod non negatur illis verbis, quòd Deus posuerit gratiam in Angelis, sed negatur quod illis dederit in ipsorum conditione gratiam consummatam ac perfectam, qualis est gratia beatorum, quia scilicet redderet illos stabiles & firmos & bonos. Quam interpretationem verā esse colligitur ex textu Hebraico. Nam primo, verbū Hebraicum, Deilach, nō significat lucem vtcumq; sed perfectam, id est, lumen eximie lucens: vnde ab Hebræis matutina stella quia est lucidissima & splendidissima appellatur Elech. Item id ipsum colligitur ex verbis statim procedentibus; Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles: nam ad verbū in Hebræo sic dicitur, Ecce in verbis suis non firmauit se, aut non posuit firmitatē. Ex quo satis intelligitur, quòd nō negatur, quòd Deus dederit gratiam Angelis, sed negatur, quòd dederit gratiam firmam, id est, gratiam qua redderentur firmi & stabiles, quæ est consummata & perfecta gratia.

DVbitatur secundò, Vtrum gratiam quam acceperunt Angeli in primo instanti suæ creationis, acceperint illam per propriam dispositionem actualē. ¶ Et pars negatiua probatur primo. Operatio quā habuit Angelus in primo instāti fuit pure naturalis, ergo non fuit dispositio ad gratiā. Consequentia est euidens. Quoniam dispositio debet esse eiusdē ordinis

Universidad de Deusto
Biblioteca

cum forma ad quam disponit. Antecedens probatur. Natura præsupponitur ad gratiam, ergo operatio naturalis præsupponitur ad omnẽ supernaturalem operationem, & ex consequenti prima operatio quam habuit Angelus, fuit purè naturalis. Quia si respondeas, quod operatio naturalis sola prioritate naturæ præsupponitur ad operationem supernaturalem & ita in eodem instanti indiuisibili habuit Angelus duas operationes naturales, scilicet & supernaturalem, & hæc posterior fuit dispositio ad gratiã. ¶ Tunc arguitur Secundò. Vnum instans Angeli est vna operatio eius: ergo primum instans fuit prima operatio, atque adeo in vno instanti Angelico non compatiuntur duæ operationes. ¶ Tertiò. Operatio quam Angelus habet in primo instanti, siue naturalis fuerit siue supernaturalis, nõ fuit libera, sed necessaria, ergo nõ fuit dispositio ad gratiam. Consequentia patet. Quoniam homo non se disponit nisi per actus & operationes liberas. Antecedẽs probatur. Illa prima operatio tribuitur Deo autori naturæ vel gratiæ, vt docet D. Tho. infra quæst. 63. art. 5. ergo non procedebat ex voluntatis libertate, atque adeo non fuit libera. ¶ Quartò. Christus Dominus, fuit minoratus paulò minus ab Angelis, & ille accepit gratiam per modum naturę, & non per dispositionem liberi arbitrij, ergo id ipsum est in Angelis dicendum. Minor probatur. Quoniam gratia consequuta est in anima Christi ex vnione hypostatica per modum cuiusdam naturalis resultantiæ; ergo non per dispositionem liberi arbitrij. ¶ Quinto. Si gratia fuit data Angelo mediante dispositione, sequitur, quod gratia non fuit principium primæ operationis supernaturalis, sed potius terminus eius, consequens est contra D. Tho. in hoc articulo ad tertium dicentem, quod gratia non se habet vt finis operationis, sed vt principium bene operandi. Sequela probatur. Quoniam omnis forma, quæ acquiritur per dispositionẽ, est terminus & finis ipsius dispositionis. Et confirmatur. Quoniam D. Thom. in solutione ad tertium citata ex eo quod gratia non debet esse finis bonæ operationis, sed principium eius, colligit, conueniens fuisse, vt gratia daretur Angelo simul cum natura, ergo mens D. Tho. est gratiam non fuisse collatam Angelo ex vi dispositionis, quæ esset operatio supernaturalis gratiam præcedens. ¶ Sextò & vltimo arguitur. Angelus in primo instanti non habuit aliquam operationem supernaturalem, quæ non procederet à gratia & charitate tanquam à principio efficiente: sed talis operatio non potuit esse dispositio ad gratiam, ergo nullam habuit dispositionem. Maior supponitur vt certa, & minor in qua est difficultas probatur. Dispositio præcedit saltẽ prioritate naturæ formam ad quam disponit: est enim via ad illam: sed illa operatio, quæ efficienter procedit à gratia, est simpliciter posterior gratia, & nullo modo ipsam antecedit, ergo.

In hac re duplex est opinio inter grauissimos Theologos, etiam inter D. Tho. discipulos. Prima docet gratiam fuisse Angelis collatam absque omni media dispositione. Docent hanc sententiam Capre. in 2. dist. 4. quæst. 1. ad primum contra quintam conclusionem. Tenuerunt hanc sententiam (vt fertur) Magistri Victoria & Soto, sequitur eandem Ioan. Arboreus lib. 1. suæ Theosophiæ circa finem. Inter recentiores Theologos nonnulli hanc tuentur sententiam, sed non omnes eadem ratione mouentur. Quidam enim ex eo inducuntur in hanc sententiam, quia putant primam Angeli operationem fuisse purè naturalem. Et hæc est ratio qua mouentur Capre. Victoria & Soto, & est insinuata à nobis in primo argumento quæstionis. Alij vero ex eo mouentur in hanc sententiam, quia non valent intelligere, quo pacto illa operatio, quæ proficiscitur à gratia effectiuè, præcedat ipsam gratiam aliqua prioritate naturæ. Et in vniuersum existimãt, quod illa operatio, quæ procedit ab aliqua forma vt à causa effectiua, non potest esse dispositio ad eandem formam. Ex quo inferũt primò, quod omnis dispositio ad formam debet esse prius tempore ipsa forma. Secundo inferũt, quod cum in Angelo nulla præcesserit operatio, quæ tempore antecederet gratiam, eo quod gratia simul data est cum natura, idcirco in Angelo nulla fuit ad gratiam dispositio, nisi tãtum dispositio concomitans, quæ nullo modo antecedit formam, sed subsequitur vt ornamentum eius.

Alia est sententia opposita, quæ docet Angelis collatam esse gratiã mediãte dispositione, quæ fuit actualis operatio supernaturalis liberi arbitrij, quæ in genere causæ efficientis posterior est gratia: in genere vero causæ materialis & dispositiuæ fuit prior illa prioritate naturæ. Hanc sententiam docent Caietanus in. 2. 2. quæst. 24. art. 3. circa solutionem ad tertiũ, & Ferrar. 3. contra gent. cap. 110. & placet hæc sententia multis doctissimis Thomistis modernis, & hæc sententia apparet probabilior & magis consentanea doctrinæ D. Thomæ. Et probatur primò quod sit conformis doctrinæ D. Tho. in artic. præced. in solutione ad tertiũ, qui inter Angelorum conuersiones ad Deum vt est autor gratiæ connumerat illam quæ est præparatio & dispositio ad ipsam gratiam. Item quæst. 63. artic. 5. ad vltimum dicit, quod omnes Angeli etiam mali in primo instanti meruerunt. Ex quo licet nobis colligere, quod in primo instanti habuerunt conuersionem supernaturalem ad Deum, quæ potuit esse dispositio ad gratiam, & quæ se haberet in Angelis, sicut se habet in nobis contritio, quæ antecedit gratiam in genere causæ materialis, subsequitur autem illam in genere causæ efficientis: & ita eadem met operatio & est dispositio ad gratiam, & meritoria primi gradus gloriæ. Item in 2. 2. loco citato ad tertium dicit, quod Angelis fuit collata gratia iuxta conatum eorum. Quod expressius adhuc docet in artic. 6. huius quæstionis. Deinde probatur ratione conclusio. Primò, in collatione gratiæ contrahitur quædam spiritualis amicitia. Est autẽ amicitia animorum mutua consensio, ergo in primo instanti fuit in illis consensus voluntatis. Secundò probatur, modus habendi gratiam per propriam dispositionem est nobilior quàm modus habendi gratiã sine dispositione, ergo Angeli acceperunt gratiam iuxta mensuram dispositionis. Tertiò probatur, nullus homo adultus consequitur gratiam sine propria dispositione: sed Angelus in primo instanti sui esse fuit adultus, & habuit vsum rationis, ergo consequutus est gratiam per propriam dispositionem. Antecedẽs est commune proloquium in Theologia, vt patet infra quæst. 95. articulo. 1. ergo. Et confirmatur. Primus homo simul cum natura accepit gratiam, vt docet Diuus Thomas infra quæstione. 95. artic. 1. & tamen vt ibidem dicitur in solutione ad quintum, accepit illam mediante

diante dispositione, scilicet mediante proprio consensu supernaturali tamen, ad quod asserendum inducitur D. Tho. ex eo quòd per gratiam contrahitur spirituale quoddam matrimonium inter Deum & animam: at matrimonium non contrahitur nisi interueniente partium consensu: sed hæc ratio tam procedit in Angelo quàm in homine, ergo.

AD argumenta respõdetur, & primum benè dissoluitur per solutionem assignatã inter arguendum. ¶ Ad secundum, quo impugnatur illa solutio, respondetur, quòd quando dicunt Theologi vnã operationem esse vnum instans in Angelo, vnam operationem appellant omnes illas operationes, quæ quamuis sint formaliter diuersæ, habent tamen subordinationem aliquam inter sese, propter quam possunt esse simul, & vtraque in gradu perfecto; & huiusmodi sunt illæ duæ operationes, quas Angelus habet in primo suæ creationis momento, quarum altera est purè naturalis, scilicet conuersio in Deum vt est autor & finis naturæ, & altera supernaturalis, quæ est conuersio in ipsummet Deum, prout est autor supernaturalis gratiæ. Quæ duæ conuersiones compatiuntur simul in voluntate, eò quòd conuersio naturalis est fundamentum ad supernaturalem, & vtraque versatur circa ipsum Deũ, licet sub diuersa ratione. Et præterea cum illa prima conuersione purè naturali potest compati simul quæcunque alia operatio voluntatis siue naturalis siue supernaturalis. Quoniã (vt constat ex dictis supra quæst. 60. artic. 3. & 5.) dilectio qua Angelus diligit Deum vt autorem naturæ, & qua semetipsum diligit in ordine ad Deum, est operatio necessaria in voluntate Angeli etiam necessitate exercitij: & ita cum huiusmodi operatione, quæ semper manet in voluntate, imperfectè saltem (quod dixerim propter Angelos malos) cõpatitur benè quæcunque alia operatio. Igitur cũ Theologi docent duas operationes esse duo instãtia in Angelo intelligendi sint de operationibus, quę nequeunt esse simul. ¶ Ad tertium respondetur primò, quòd si prima operatio supernaturalis non fuit libera, colligitur quidem benè, quòd Angelus non semetipsum dispoſuerit per illam operationem, non tamen colligitur, quòd ipsa operatio non fuerit vera dispositio, qua Deus dispoſuerit Angelum ad gratiam. Quoniam vt esset vera dispositio, satis fuerit eam esse supernaturalem eiusdem ordinis cum gratia. Respondetur secundò, quòd, vt explicabitur amplius quæstione sequenti, artic. 5. illa operatio licet fuerit necessaria quoad specificationem, fuit tamen quoad exercitium libera, quod erat satis vt posset habere rationem dispositionis ad gratiam, sicut & etiam habuit rationẽ meriti respectu gloriæ. ¶ Ad quartum respondetur primò, quòd etiã Christo Domino fuit data gratia mediante dispositiõne, vt dicit D. Tho. 3. parte. q. 34. art. 3. Sed quoniam de gratia Christi non est locus disputandi impræsentia, respondetur secundò admissõ antecedente, negando consequentiam. Ratio discriminis est inter Christum & Angelum, q̃ gratia sequebatur in Christo ex vnione hypostatica quasi per simplicem resultantiam, & ideo collata fuit illi per modum naturæ, & non per dispositionem, quæ ratio non habet locum in Angelo. ¶ Ad quintum negatur sequela. Ad probationẽ respõdetur, q̃ vt ex physica disputatione constat, causæ sunt sibi inuicem causæ, vnde nõ incõuenit, q̃ dispõsitio in Angelis sit effectus gratiæ in genere causæ efficientis, ac proinde posterior illa in isto genere, & quòd in genere causæ materialis è contra, dispositio sit causa gratiæ, illamque antecedat. Sed de hac re copiosiùs in 1. 2. quæst. 113. Ad confirmationem respondetur, quòd D. Tho. id solum intendit, nempe gratiam in Angelis fuisse principium effectiuũ totius supernaturalis operationis, quod nos libẽter fatemur. ¶ Ad sextum patet ex dictis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angelus creatus suam beatitudinem meruerit.

314 2. dist. 5. q. 2. arti. 2. & quol. 9. q. 4. art. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Angelus creatus suam beatitudinem nõ meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorij. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandũ. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

¶ 2 Præterea. Naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quòd cõuerteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

¶ 3 Præterea. Si Angelus beatus beatitudinẽ suã meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post: sed non ante, quia (vt multis videtur) ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum: nec etiam post. Quia sic etiam modò mereretur. Quod videtur esse falsum. Quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere: Et nõ essent stabiles distinctiones graduũ gratiæ. Quod est inconueniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinẽ meruit.

SED contra, Apoc. 21. dicitur, quòd mẽsura Angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

RESPONDEO dicendũ, q̃ soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idẽ est sibi esse & beatũ esse. Cuiuslibet autem creaturæ esse beatũ, non est naturale, sed vltimus finis. Quælibet autẽ res ad vltimũ finem per suam operationem pertingit. Quæ quidẽ operatio in finem ducens, vel est factiua finis, quando finis non excedit virtutẽ eius quod operatur propter finẽ, sicut medicatio est factiua sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutẽ operantis propter finem. Vnde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem vltima excedit & naturã Angelicã & humanã, vt ex dictis patet †. Vnde relinquitur, q̃ tam homo quàm Angelus suã beatitudinẽ meruerint. Et si quidẽ Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullũ est meritũ absq; difficultate, dicere possumus, q̃ suã beatitudinẽ meruerit. Et similiter si quis diceret, q̃ qualitercũque gratiam habuerit antequã gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, q̃ beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est cõtra rationẽ beatitudinis, quæ habet rationem finis, & est præmium virtutis, vt etiã Philosophus dicit in 1. Ethi. † Vel oportet dicere q̃ Angeli meretur beatitudinẽ per ea quæ iam beati operantur in diuinis ministerijs, vt alij dixerunt. Quod tamen est contra rationẽ meriti: Nam meritum habet rationẽ viæ ad finẽ. Ei autem qui iam est in termino, non conuenit moueri ad terminum: & sic nullus meretur quod iam habet.

Art. 1. & 2. huius q. & q. 12. ar. 4. & 5.

lib. 1. Ethi. ca. 9. circa princ. to. 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vel oportet dicere, quòd vnus & idem actus cõuersionis in Deum inquantũ est ex libero arbitrio, est meritorius, & inquantũ pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiã videtur esse conueniens, quia libe.arb. non est sufficiens causa meriti. Vnde actus non potest esse meritorius secũdũ quod est ex libero arbitrio, nisi inquantũ est gratia informatus. Non autẽ simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Vnde non videtur esse possibile quòd simul fruatur & suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendũ est, quòd gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

A D primum ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua cõtrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc q̃ opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

A D secundum dicendum, quòd conuersione naturali Angelus non meruit beatitudinem: sed conuersione charitatis, quæ est per gratiam.

In corp.ar. A D tertium patet responsio ex dictis.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Angelus non habet beatitudinem essentialiter per modum naturæ, neque per operationem quæ ex vi naturali sit factiua beatitudinis.

Secunda conclusio. Angelus creatus per operationes formatas gratia, quæ temporis duratione antecesserunt beatitudinem, meruit illam à Deo.

Ex secunda conclusione sequitur tertia. Meritum in Angelo tempore præcessit præmium.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo nota primò, quòd illa sentẽtia citata hic à D. Tho. scilicet, quòd Angelus acceperit beatitudinem sine merito præcedenti, quam postea meruit per operationes subsequẽtes, fuit sententia Magistri in 2. dist. 5. & aliqui sequuti sunt illum, & explicabant istam sententiam hoc exemplo. Si rex militi conferret equũ & arma, vt postea per opera in militia exercita illa mereretur, tunc præmium præcederet meritũ. Cæterum illa sentẽtia meritò reprehenditur à D. Tho. quia de ratione præmij est, vt fit posterius merito. Et exemplum modo allatum, vt bene docet Duran. in illa distin. 5. q. 3. est omnino impertinens. Quoniam si rex conferret equum & arma militi gratuitò & absque vlla apposita conditione, ille postea improprijssimè diceretur mereri equum & arma sibi collata. At Deus si contulisset Angelis beatitudinem absque merito præcedenti, absque aliqua conditione appositа & gratioſẽ omnino illam eis cõferret. Quocirca opera subsequentia improprijssime dicerentur meritoria illius beatitudinis iam collatæ. ¶ Nota secundò, quòd alia sententia citata hic, videlicet, quòd meritũ in Angelis sola prioritate naturæ præcesserit præmium, est Marsilij in 2. quæst. 4. art. 2. & Bonau. dist. 5. circa finem. Et hæc sententia non admodum displicuit. D. Tho. in illa dist. 5. quæst. 2. art. 2. & quodlib. 9. art. 8. Sed certè illa meritò reijcitur hic à D. Tho. & ratio D. Tho. quam affert contra illam, est satis efficax, quæ explicabitur à nobis quæst. seq. artic. 6. Interim tamen tanquam res certissima supponenda est, Angelos per propria merita consequutos fuisse beatitudinem, fuisseq́ue verè aliquando viatores, siue hoc meritum habuerint in primo instanti, siue in secũdo, de quo postea dicetur quæst. 63. Hoc patet. Quoniam omnes ferè Theologi & sancti Patres in hac veritate cõueniunt, de qua re nonnulla diximus in articulo. 1. huius quæstionis. Et probatur primò ex D. Aug. 4. super Genes. ad liter. cap. 24. Probatur secundo ratione. Dæmones propria voluntate non steterunt, & perdiderunt suum domicilium, ergo boni Angeli propria voluntate steterunt, aliàs illis non tribueretur laudi. Consequentia est bona ex Concilio Lateranensi, cum dicitur, propria voluntate malum effectũ esse dæmonem. Et ex alijs locis Sacræ scripturæ. Probatur tertiò. Angelorum beatitudo in Sacris literis ponitur tanquam exemplar nostræ beatitudinis: sed inter homines nobilius est accipere beatitudinẽ ex merito, quàm sine illo, ergo etiam inter Angelos. Et confirmatur. Quia Angeli habuerunt gratiam ante beatitudinem, quia habuerunt illam à primo instanti, non verò beatitudinem: incongruum autem esset asserere, Angelos illo tempore fuisse otiosos, ergo meruerunt suam beatitudinem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Angelus statim post vnũ actum meriti beatitudinem habuerit.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus nõ statim post vnũ actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari, quàm Angelo. Sed homo non præmiatur statim post vnum actum. Ergo neque Angelus. 315

¶ 2 Præterea. Angelus statim in principio suę creationis & in instanti actũ aliquẽ habere potuit: cùm etiã corpora naturalia in ipso instãti suæ creationis moueri incipiãt. Et si motus corporis in instãti esse posset, sicut opera intellectus & volũtatis, in primo instãti suæ gene rationis motũ haberẽt. Si ergo Angelus per vnũ motũ suæ voluntatis beatitudinẽ meruit, in primo instãti suæ creationis meruit beatitudinẽ. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

¶ 3 Præterea. Inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat à statu naturæ eorum. Medium autem inter vtrunque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa media Angelus ad beatitudinem peruenire.

SED contra, anima hominis & Angelus similiter ad beatitudinem ordinãtur. Vnde Sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur: nisi aliud sit impedimẽtum. Ergo pari ratione & Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cùm in eo nõ esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem peruenit per solum vnum actum meritorium.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ Angelus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est. Quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ, sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modũ eius. Est autem hoc proprium naturæ Angelicæ, q̃ naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est *. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritũ in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per vnicum actum. Quia quolibet actu charitate informato, homo beatitudinẽ meretur. Vnde relinquitur quòd statim post vnum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

*1.hu- quæst. 58.ar- 3. & 4.

A D primum ergo dicendum, q̃ homo secundùm suam naturam nõ statim natus est vltimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: & ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quàm Angelo.

A D secundum dicẽdum, quòd Angelus est supra tempus rerum corporalium. Vnde instantia diuersa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis & actus beatitudinis, qui est fruitio, cum vnus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ. Vnde relinquitur, quòd oportet diuersa instantia accipi: in quorũ vno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

A D tertium dicendum, quòd de natura Angeli est quòd statim suam perfectionem cõsequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi vnus actus meritorius, qui ea ratione mediũ dici potest: quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

SVMMA ARTICVLI.

COnclusio est. Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

COMMENTARIVM.

DIfficultas huius articuli non potest exactè explicari vsque ad quæstionem sequentem. 63. in articulis. 5. & 6. Quocirca ad illum locum reponatur hæc disputatio. Duo tamen sunt hic aduertenda. Primum circa conclusionem articuli, quòd intelligenda est de actu charitatis meritorio perfectè deliberato, in quo fuit consummatum & perfectum Angelorum meritum. Secundò cauenda est impræsentia sententia quam docuit quidam Nisetas Græcorum inscriptor in commen. super Nazian. in oratione secunda de Paschate, vbi docet, q̃ Angeli ante Christi resurrectionẽ non fuerũt stabiles in gratia, neque viderunt Diuinam essentiam. Loquitur enim hic autor de Angelorũ beatitudine proportionabiliter ad beatitudinem illorum hominum, qui Christum anteceſſerunt. Hi enim (vt certa fides docet) quantumcunque iusti decessissent à vita, non sunt admissi ad Diuinæ essentiæ visionẽ vsq; ad Christi mortem & resurrectionem. Cauenda est (inquam) hæc sententia, quoniam est manifestus error in fide, imò & aperta hæresis. Fides enim docet Angelos ante Christi mortem & resurrectionem vidisse Dei essentiã. Probatur ex aperto testimonio Matth. 22. vbi Christus dicit de Angelis custodibus; Angeli eorum semper vident faciẽ Patris mei. Et Luc. 1. Gabriel dixit Zachariæ de seipso; Ego sum Gabriel, qui sto ante Deum. Et Tob. c. 12. dixit Raphael; Ego sum vnus ex septem qui astamus ante Deum, hæc autẽ omnia dicta sunt ante Christi mortem & resurrectionem, ergo.

ARTICVLVS VI. 316

¶ Vtrùm Angeli sint cõsecuti gratiam & gloriã secundùm quantitatem suorum naturalium.

EST quærere. Vtrum Angeli, qui erant natura perfectiores, consequuti sint perfectiorem gradum gratiæ & gloriæ?

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli non sint consecuti gratiam & gloriam secũdùm quantitatẽ suorum naturaliũ. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

¶ 2 Præterea. Magis propinquũ videtur ad gratiã actus humanus, quàm natura: quia actus humanus præparatorius est ad gratiã. Sed gratia non est ex operib. vt dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis est secũdùm quantitatẽ naturalium.

¶ 3 Præterea. Homo & Angelus pariter ordinãtur ad beatitudinẽ vel gratiã. Sed homini nõ datur plus de gratia secundùm gradũ naturalium. Ergo nec Angelo.

SED contra est quod Magister dicit 3. dist. secũdi sentent. † quòd Angeli qui natura magis subtiles & sapientia amplius perspicaces creati sunt: hi etiam maioribus gratiæ muneribus præditi sunt. 2. sen. dt. 3. para. 1. à med. illius.

RESPONDEO dicendum, q̃ rationabile est, q̃ secundùm gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarũ & perfectio beatitudinis. Cuius quidẽ ratio ex duobus accipi potest. Primò quidẽ ex parte ipsius Dei, qui per ordinẽ suæ sapiẽtiæ diuersos gradus in Angelica natura cõstituit. Sicut autẽ natura Angelica facta est à Deo, ad gratiã & beatitudinem consequẽdam, ita etiã gradus naturæ Angelicæ ad diuersos gradus gratiæ & gloriæ ordinari videntur. Vtputà si ædificator lapides polit ad cõstruendã domũ: ex hoc ipso q̃ aliquos pulchriùs & decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partẽ domus ordinare. Sic igitur videtur q̃ Deus Angelos, quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarũ dona & ampliorẽ beatitudinẽ ordinauerit. Secundò apparet idẽ ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est cõpositus ex diuersis naturis, vt inclinatio vnius naturæ impetũ alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit: in quo motus intellectiuæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quãdo autẽ nõ est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundùm totã suam virtutẽ mouetur. Et ideo rationabile est q̃ Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiã fortius & efficaciùs ad Deũ sint cõuersi. Hoc autem etiam in hominibus contingit. Quia secundum intensionẽ conuersionis in Deum datur maior gratia & gloria. Vnde videtur quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria.

A D primum ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura Angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinauit ad gratiã, ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

A D secundum dicendum, quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa: sed natura est immediatè à Deo. Vnde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ, quàm ex operibus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD tertium dicendum, quòd diuersitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, & alter in hominibus, qui differũt solo numero. Differentia enim secundùm speciem est propter formam: sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectiuæ naturæ, non autem in Angelis. Vnde non est eadem ratio de vtroque.

¶ Conclusio articuli est affirmatiua.

COMMENTARIVM.

NOta primò, quòd huius articuli conclusio non solum est doctrina D. Tho. hic & Magistri in 2. d. 3. c. 2. verumetiã expressa est sentẽtia Sanctorum. Dicit enim Damasc. lib. 2. de Fid. cap. 3. quòd Angeli pro suæ dignitatis & ordinis ratione illuminationem & gratiã ab Spiritu sancto participant. Et Basil. lib. de Spiritu sancto cap. 16. dicit ꝙ iuxta proportionem & eminentiam, qua se inuicem superant Angeli, habent ab Spiritu sancto sanctificationis mensuram. ¶ Nota secundo, quòd conclusio articuli non sic est intelligenda, quòd naturalis perfectio Angeli sit dispositio ad gratiam, aut quòd naturalis conatus voluntatis Angelicæ præfiniat modum gratiæ. Etenim gratia sicut est forma supernaturalis & quæ confertur creaturę rationali ex mera Dei liberalitate, ita nihil est in nobis aut in Angelis naturale quod possit esse dispositio ad gratiam, illamque mensurare, propriè loquẽdo. Et opposita assertio hæresis esset manifesta damnata contra Pelagium in Cõcilijs Mileuita. & Arausica. II. quibus in locis definitur, quòd perfectio & operatio naturalis liberi arbitrij non est propriè dispositio ad gratiam: sed dispositio ad gratiam est motus liberi arbitrij excitati & adiuti supernaturali Dei motione & auxilio. Quocirca cum D. Tho. inquit in conclusione, datam fuisse gratiam Angelis secundum quantitatem suorum naturalium, id tantum docet, quòd quia Deus ex suo beneplacito infundebat Angelis gratiam, voluit habere rationem naturæ illorum, ita vt perfectioribus Angelis & altioris naturæ vberiorem infunderet gratiam. Itaque naturalis perfectio maior concurrit quasi occasionaliter ad maiorem gradum gratiæ. Quod dixi occasionaliter, debet intelligi comparando naturam & gratiam inter sese. Nam si ad diuinam recurramus voluntatem, ita dicẽdum est, quòd Deus voluit creare Angelos maioris & minoris perfectionis, vt diuersos etiam gradus gratiæ illis conferret. Itaque cum Deus naturam intellectualem produceret non propter ipsam naturam per se primo, sed propter supernaturalem gratiæ & gloriæ perfectionem: idcirco satis verosimiliter dicitur, quòd Deus ex sua intentione Angelum naturæ perfectioris creauit destinatum ad altiorem gradum gratiæ & gloriæ. Sed hoc totum reducendum est ad gratuitam Dei voluntatem tanquam ad primam radicem, & non ad proportionem maiorem, quam perfectior Angelus habeat ad altiorem beatitudinis gradum: omnis enim naturalis perfectio improportionata est cũ gratia & gloria. Vide Caietanum 2. 2. q. 24. art. 3. ad 3. D. Thomæ vbi explicat rem istam, & eius explicatio ad assignatam doctrinam reducitur. Ex qua infertur, quòd quanuis naturalis perfectio vnius Angeli specie differat à perfectione alterius: omnes enim specie differunt non tamen subinde commentari debemus similem diuersitatem inter gratiam & gloriam vnius, & gratiam & gloriam alterius. Quoniam cum perfectio naturalis (vt dicebam) non habeat proportionem cum gratia & gloria, non oportet, quòd inter gradus gloriæ & gratiæ vnius Angeli, & gradus gloriæ & gratiæ alterius sit tanta distinctio, quanta est in gradibus perfectionis naturalis; sat fuerit ponere distinctionem secũdum maiorem vel minorem perfectionem gratiæ & gloriæ, intra eandem tamen speciem; omnes enim gradus gratiæ & gloriæ, tam in hominibus quàm in Angelis in vnica simplicissima reponuntur specie. ¶ Nota tertiò circa illud, quod D. Tho. docet in probatione conclusionis, quòd Angeli, qui meliorem naturam habuerũt, fortiùs & efficacius conuersi sunt in Deum & ita copiosiorem acceperũt gratiam, iuxta proportionem conatus. Notandum est non esse mentẽ D. Tho. in his verbis, quòd naturalis conuersio Angeli in Deum fuerit dispositio ad suscipiendam gratiam: hoc enim neque somniauit Doctor Sanctus. Nam id asserere esset cum Pelagio errare. Sed id tantum docet D. Tho. quòd quemadmodum, perfectiori naturæ Angelicę voluit Deus sua gratuita voluntate perfectiorẽ etiam gradum gratiæ conferre: ita illi Angelo qui maiori conatu naturali se conuertebat in Deum autorem naturæ voluit liberaliter copiosius & efficaciùs auxilium præstare, vt efficaciùs & feruentiùs se conuerteret supernaturali conuersione in Deum autorem gratiæ. Itaque in omnibus voluit Deus seruare quendam modum proportionis in Angelis inter naturalia & supernaturalia.

Sed contra conclusionem est vnicum argumentum. Sequitur ex illa ꝙ in supernaturali beatitudine nulli duo homines habebunt æqualitatem in gratia & gloria, consequens apparet falsissimum, ergo. Sequela probatur. Quoniam secundùm doctrinam communem Sanctorum, quam docent D. Gregor. in homil. 34. super Euang. & 31. Moral. ca. 35. & August. 22. de Ciui. cap. 1. homines assumuntur ad illum statum gloriæ, quem amisserũt Angeli reprobi, quod & colligitur ex literis sacris. Psalmo 109. impleuit ruinas. Ephes. 1. Instaurare omnia in ipsum, quæ in cœlis, & quæ in terris sunt. Vide Magist. in 2. distin. 9. cap. 7. ergo si Angeli qui ceciderunt fuerunt omnes inæquales in gratia, & fuissent in statu gloriæ, si perseueraſſent, sicuti sunt inæquales in perfectione naturali, manifestum est, quòd illi homines qui assumuntur in eorum locum, similem habebunt diuersitatem in statu gratiæ & gloriæ. Falsitas autem consequentis probatur. Quoniam vt minimum fateri oportet, paruulos omnes baptizatos, qui decesserunt ante rationis vsum in æquali gradu gloriæ in cœlo collocari: & tamen baptisma in illis similem & æqualem effectum gratiæ fortitur in omnibus. Ad argumentum negatur sequela. Non enim necessarium est, quòd homines assumantur ad eosdem gradus gloriæ, quos habuissent Angeli nequam, si nõ cecidissent; aliàs enim Christus vt homo, & beata virgo non haberent maiorem gloriam, quàm illi Angeli, qui reciderũt, essent habituri: quod tamen absurdum est & impium asserere. Præterea non est certum, quòd non sint assumendi plures homines ad statum gloriæ, quàm fuerũt Angeli mali, imò oppositũ est probabile, & fortè probabilius, quod docet Magist. in 2. d. 9. c. 9. vbi adducit expressum testimonium pro hac re ex August. in Enchirid. cap. 29. & videndus est etiam August. in lib. 22. de Ciuit.

de ciuit. cap. 1. Quocirca illa sententia Sanctorum asserentium homines substituendos esse loco Angelorum qui ceciderunt, non est accipienda in sensu riguroso, sed piè & amplè exponenda est, scilicet Angelorum ruinas ex hominibus reparandas fore vtcunque sit.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm in Angelis beatis remaneat cognitio & dilectio naturalis.

317

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Angelis beatis non remaneat cognitio & dilectio naturalis, quia vt dicitur. 1. Cor. 13. cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed dilectio & cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis & dilectionis beatæ. Ergo adueniente beatitudine, naturalis cognitio & dilectio cessat.

¶ 2 Præterea. Vbi vnum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio & dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio & dilectio naturalis.

¶ 3 Præterea. Eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec vna linea terminatur ex eadẽ parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis & dilectionis beatæ. Felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum vt dicitur in 1. Ethic. ¶ Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio & dilectio naturalis.

1. Ethi. 1. tom. 5.

SED contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem & dilectionem.

RESPONDEO dicendum, ꝙ in Angelis beatis remanet cognitio & dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum adinuicem, ita se habẽt & operationes ipsæ. Manifestum est autem, quòd natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secũdum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet saluari primum in secundo. Vnde oportet ꝙ natura saluetur in beatitudine. Et similiter oportet ꝙ in actu beatitudinis saluetur actus naturæ.

AD primum ergo dicendum, quòd perfectio adueniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ. Et non tollitur potentia per formam, sed tollitur priuatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diuersa media, sicut simul potest aliquid cognosci per mediũ probabile & demonstratiuum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiã Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ: & per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

AD secundum dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt: sed ad hoc quòd sint præexigunt ea quæ sunt naturæ: quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

AD tertium dicendum, quòd duæ operationes nõ possunt esse simul vnius potentiæ, nisi vna ad aliam ordinetur. Cognitio autem & dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem & dilectionem gloriæ. Vnde nihil prohibet in Angelo esse & cognitionem & dilectionẽ naturalem, & cognitionem & dilectionẽ glorię.

¶ Conclusio articuli est affirmatiua.

IN hoc articulo nota primò, quòd naturalis cognitio Angelica quanuis ex suo genere sit longè perfectior cognitione beatifica, eius tamen imperfectio non reddit subiectum incapax beatificæ cognitionis, sicut cognitio opinatiua alicuius conclusionis constituit intellectum incapacẽ cognitionis scientificæ eiusdem conclusionis. Et similiter fides intellectum reddit incapacem visionis beatæ eiusdem obiecti. Et hinc fit, quòd opinio & scientia eiusdem obiecti, & similiter fides & visio nequeunt simul esse in eodem subiecto. Ratio autem quare naturalis cognitio non reddat intellectum Angeli capacem ad simul habendam claram & beatificam Dei visionem, ea est, quoniam naturalis cognitio Angelica essentialiter est & certa & euidens. Vnde licèt sit imperfecta, non tamen reddit subiectum simpliciter imperfectum, eo quòd maior euidentia & certitudo alterius cognitionis, licet habeat diuersitatem respectu huiusmodi cognitionis naturalis, non tamen illi opponitur. Vnde hæc naturalis cognitio imperfecta non impedit intellectum, quo minus possit simul habere alium actum euidentiorem & certiorem, qualis est clara Dei contemplatio; necessarium est tamen, ꝙ hoc fiat per mediũ alterius rationis, vt inquit D. Tho. hic ad primum vt reuera fit. Fides autem & opinio simpliciter reddũt intellectum imperfectum, eo quòd expostulant ineuidentiam & obscuritatem. Hoc supposito, probatur conclusio D. Tho. videlicet, quòd in Angelis perseueret naturalis cognitio, etiam earum rerum, quas in verbo contemplãtur. (Nam de his quæ in verbo non vident, nulla sanè difficultas est.) Probatur. Si non manet hæc cognitio in Angelis, sequitur, quòd species naturales quas Angeli acceperunt simul cum natura, penitus manent otiosæ in illis, quoniam certè quilibet Angelus beatus intuetur in verbo omnes naturas & specificas & genericas rerum, consequens autẽ apparet absurdum, ergo. Confirmatur. In hominibus beatis manet hæc cognitio, ergo & in Angelis. Probatur antecedens. Nam in hominibus manet amor naturalis: quis enim negabit homines beatos amore etiam naturali diligere parentes suos, ergo similiter etiã habent cognitionem naturalem, per quam huiusmodi amor regulatur.

Sed est vnum argumentum dissoluendum. Visio beata expostulat summam attentionem & aduertentiam intellectus, ergo non permittit, quòd intellectus se exerat simul in aliam cognitionem, iuxta illam regulam vulgatam, pluribus intentus, &c. Respondent aliqui Theologi per magnum miraculum fieri, quòd visio beata quanuis summam attentionem intellectus exigat, non sit impedimentũ alteri cognitioni. Sed respõdetur nullum in hac parte interuenire miraculum, sed visio beatifica sua natura habet, quòd non sit impeditiua alterius cognitionis. Et ratio est. Quoniam totus conatus & tota aduertentia intellectus, quam intellectus adhibet erga visionem beatam, sumitur ex virtute & efficacia luminis gloriæ, quæ est virtus supernaturalis, & non desumitur ex naturali virtute intellectus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quocirca aduertentia & conatus qui reperitur in visione beatifica, non impedit attentionem & conatum, qui oritur ex naturali virtute intellectus, cui proportionatur naturalis Angeli cognitio. Itaq; oportet commentari, quòd intellectus beati formaliter habet gemi næ potentiæ rationem. Et enim quatenus eleuatur lumine gloriæ constituitur in ratione intellectus diuini participatiuè, & habet vim alterius potentiæ distinctæ ab ipsomet intellectu prout est potentia naturalis. Et ita sicut operatio vnius potentiæ quantumcunque sit perfecta non impedit actionem alterius, quin potius auget & promouet, si est illi subordinata: ita operatio perfectissima quam habet intellectus prout illustratus lumine gloriæ, non impedit cognitionem naturalem elicitam ab ipso intellectu prout est naturalis potentia, quin potius illam perficit & auget, eò quòd intellectus prout potentia naturalis habet magnam subordinationem ad semetipsum prout potentia est supernaturalis lumine gloriæ prædita.

ARTICVLVS VIII.

¶Vtrùm Angelus beatus peccare posit.

318 2.dist.7.1. ar.1.& art. 2.cõ.&.d. 23.q.1.ar. ar.1.ad.1. & art.2.ad 2. Et Iob.4 col.5. † Ar.præc. † Li.9.met. phy.Et ex.3 tom.3.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur q̃ Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, vt dictum est †. Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

¶ 2 Præterea. Potestates rationales sunt ad oppositа, vt Philosophus dicit †. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum & malum.

¶ 3 Præterea. Ad libertatem arbitrij pertinet, q̃ homo possit eligere bonũ & malũ. Sed libertas arbitrij non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Lib.11.super Gen. c. 7.tomo.3.

SED contra est quod Aug.* dicit. 11. super Gen. ad lite. q̃ illa natura quæ peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

RESPONDEO dicendum, quòd Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est: quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Vnde hoc modo se habet Angelus videns Deũ ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quòd aliquis quicquam velit vel operetur nisi attendens ad bonum, vel quòd velit diuertere à bono inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens, non potest peccare. Vnde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

n cor. art.

AD primum ergo dicendum, q̃ bonum creatum in se consideratum deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est cõiunctio beatitudinis, adipiscitur, quòd peccare non possit ratione iam dicta.

AD secundum dicendum, q̃ virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter. Sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principijs naturaliter notis. Et similiter voluntas non potest non adhærere bono inquantum est bonum: quia in bonum naturaliter ordinatur, sicut in suum obiectum. Voluntas igitur Angeli se habet ad opposita quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum quem vident esse ipsam essentiam bonitatis non se habent ad opposita: sed secundùm ipsum ad omnia diriguntur, quodcunq; oppositorũ eligãt. Quod sine peccato est.

AD tertium dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendũ ea quæ sunt ad finẽ: sicut se habet intellectus ad cõclusiones. Manifestũ est autem q̃ ad virtutem intellectus pertinet, vt in diuersas conclusiones procedere possit secundùm principia data. Sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinẽ principiorum: hoc est ex defectu ipsius. Vnde quòd liberum arbitrium diuersa eligere possit seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quòd eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Vnde maior libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est negatiua. Cuius ratio est. Nam Angelus beatus ita se habet ad Deum quem videt, sicut quicunque non videns Deum ad bonum in communi: sed impossibile est quòd aliquis velit vel operetur aliquid, nisi attendens ad bonum, ergo neq; Angelus potest aliquid agere nisi attendens ad Deum, sic autẽ operans peccare non potest, ergo &c.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo solent aliqui Theologi disputare, Vtrùm impeccabilitas Angelis beatis conueniat ex intrinseca ratione ipsius status beatifici, an verò ab aliquo extrinseco concursu Dei? Disputant etiam, An Angelus beatus cessare possit ab actu visionis & dilectionis Dei? Sed tamen in his duobus non est maior difficultas de Angelo beato, quàm de homine. Quare hæc disputatio, quæ communis est omni creaturæ beatæ, propriam sedem habet apud D.Tho. in.1.2. quæst. 4. art. 4. & quæst. 5. art. 4.

DVbitatur ergo specialiter circa hunc articulum de veritate conclusionis D.Tho. Nam contra illam videntur stare quædam dicta grauissimorum Patrum. Hierony. enim lib.2. super Oseam. cap.6. in illa verba, Contende iudicio aduersus montes, docet Angelos bonos adducendos esse in iudicium, vt recipiant debitam mercedem vel iudicium, iuxta diligentiam vel negligentiam ipsorum in Ecclesijs & animabus custodiendis. Et reprehensiones illas, quæ habentur Apocal.1. & 2. cap. dicit esse intelligendas de Angelis septem Ecclesiarum. Præterea Origenes homil.20. super Numeros in illa verba Numerorum.25. Tolle cunctos principes populi, & suspende eos cõtra Solem in patibulis. Et homil.13. super Lucam eandem habet sententiam, quam Hierony. Vide in Bibliotheca sancta lib.5. annotatione.126. Præterea vide sententiam Fabri Stapulensis, qui in libro iam prohibito de triplici Magdalena reijcit conclusionem huius articuli memorans illam, & ait Angelos beatos posse peccare, siue illo peccato

peccato amittant beatitudinem, siue non, & conuincitur ex illis verbis Iob.4.cap. Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatẽ. ¶ Breuiter tamen respondetur. Si loquamur secundùm legẽ ordinariam, certum est secundum fidem Angelos beatos nec cadere posse à beatitudine, neque etiam peccare. Probatur ex communi consensu Ecclesiæ & sanctorum Patrum, qui tãquam doctrinam fidei docẽt, Angelos beatos peccare non posse. Specialiter hoc docet August. in Enchirid. cap.57. vbi dicit, quòd Angelus beatus nec malus esse potest, neque à beatitudine aliquando cadet. Et in libro de fide ad Petrum cap.23. tomo.3. dicit, firmissimè tenendum esse quòd beati Angeli quanuis sua natura mutabiles sint, tamẽ post adeptam beatitudinem neque in deterius mutari possunt, nec beatitudine carebunt. Præterea probatur. Nam si Angeli beati peccare possunt, aut permanebit beatitudo cum illo peccato, aut non, sed per peccatum illam amittent: sed vtrumque aduersatur doctrinæ sanctæ, ergo &c. Minor probatur quoad primam partem. Nã fides catholica docet, quòd in statu beatifico nullum potest esse peccatum, iuxta illud Apocal. 21. non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens & mendacium. Hanc etiam veritatem docent omnes scholastici Theologi cum Magistro in.2. dist.7. vbi Magister cap.8. & 4. dist.25. cap.5. & 6. refert aliquas autoritates Sanctorum pro hac sententia. Alij verò ex scholasticis hoc asserunt in primo dist.1. & alij in.4. dist.49. Vide ad hanc veritatem confirmandam D.Tho. in.1.2. loco supra citato. & 3. lib. contra gentes. cap.62.

Ad ea verò quæ adducta sunt in contrarium, respondetur ad D.Hieron. quòd ibi loquitur non ex propria sententia, sed referens aliorum opiniones. Docet enim ipse in apologia contra Ruffinum sæpè se loqui in cõmentarijs sacræ scripturæ non ex propria sententia, sed ex aliena. Ad Origenẽ respondetur primò ex D.Tho. infra. q.113. art.7. & 4. vbi piè interpretatur eius verba, quòd in iudicium adducendi sunt Angeli non tanquàm rei, sed vt testes eorum quæ fient. Secundò respondetur, cauendum esse ab errore Origenis in hac parte, sicut etiam ab errore, quem insinuat lib.1. Periar. c.6. & lib.3. c.6. quòd animæ beatæ aliquando amissuræ sunt beatitudinẽ, & in has nostras miserias conijciẽdæ. Contra quem errorem scribit D.August. lib. de hæresibus hæresi.43. & Epiphanius lib.2. contra hæreses. cap.64. longissimè contra illum disserit. & Castro lib. de hæresibus, verbo beatitudo, hæresi.3. Similiter etiã cauendus est in hac parte turpis quidam error aliquorum qui dixerunt, Angelos beatos adamasse mulieres tempore Noe, & à cœlo descendentes dedisse operam voluptatibus carnis. Hi adduxerunt pro hoc errore illud Gen.6. Videntes filij Dei filias hominum quòd essent pulchræ, acceperunt sibi vxores, &c. De quo vide Bibliothecam sacram lib.5. annotatione.70. vsque ad 73. Meminit huius erroris Cyril. lib.8. super Genes. declarans hæc eadem verba. & libro.9. contra Iulian. in principio. & Chrysost. homil.22. in Genes. vbi aduertunt, quòd, nomine filiorum Dei, intelliguntur filij Seth, non verò Angeli. Ad autoritatem verò adductã ex Iob, respondetur ex D.Grego. lib.5. moral. c.27. & est communis interpretatio, quòd si Angeli considerentur secundùm suam naturam, peccare possunt; & ideò dicuntur non stabiles, imò multi illorum de facto peccauerunt. At verò si considerentur ex parte diuinæ gratiæ & status beatifici, fiunt immobiles in bono. Vide aliam explicationem in D.August. in annotationibus in Iob.c.4. tom.4. ¶ Notanda est valde solutio ad tertium, vbi D.Tho. docet, perfectam rationem libertatis non consistere in hoc, quòd eligat opposita diuertendo ab ordine finis; nam hoc potiùs est defectus libertatis; sed libertas arbitrij reuera consistit in hoc, q̃ possit diuersa eligere, seruato ordine ad finem. Vnde maior libertas arbitrij est in beatis, qui à fine vltimo peccando declinare non possunt, quàm in nobis viatoribus, qui peccare possumus.

ARTICVLVS IX.

¶Vtrùm Angeli beati in beatitudine possint proficere.

319

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli beati in beatitudine proficere possunt. Charitas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta charitas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, & præmium beatitudinis crescit. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

¶ 2 Præterea. August. dicit in lib. de doctri. Christia.* quòd Deus vtitur nobis ad nostram vtilitatem & ad suam bonitatem. Et similiter Angelis, quibus vtitur in ministerijs spiritualibus, cùm sint administratorij spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, vt dicitur Hebræ.1. Non autem hoc esset ad eorũ vtilitatẽ si per hoc nõ mererẽtur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo, q̃ Angeli beati & mereri & in beatitudine proficere possunt.

Li 1. de doctri. Christia. ca. 32. in prin. tomo. 3.

¶ 3 Præterea. Ad imperfectionem pertinet, q̃ ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio & defectus. Quod est inconueniens.

SED contra est, quòd mereri & proficere pertinẽt ad statum viæ. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

RESPONDEO dicendum, q̃ in vnoquoq; motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem, q̃ cum creatura rationalis per suam virtutem consequi nõ possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei cõsistit, vt ex superioribus patet †, indiget vt ad beatitudinem à Deo moueatur. Oportet igitur, quòd sit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur sicut in vltimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in diuina visione quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab omnibus beatis secundùm diuersos gradus conspicitur, sed quantum ad modum visionis præfigitur diuersimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est, quòd sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est cõprehensio. Hic enim

Art. 1. huius quæst.

modus

Universidad de Deusto
Biblioteca

Q. 12. art. 7. & q. 14. art. 3.

modus soli Deo competere potest, vt ex supradictis patet †. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet: multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vt clarius & minus clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur vnaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finē beatitudinis, vt etiā ad determinatū gradū beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Vnde consequuto illo gradu ad altiorē transire nō potest.

AD primum ergo dicendum, quòd mereri est eius quod mouetur ad finem. Mouetur autem ad finē creatura rationalis: non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ operatio illa dicetur acquisitiua illius finis: sicut homo meditando acquirit scientiam. Si verò finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in vltimo termino, non conuenit moueri, sed mutatum esse. Vnde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri: charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui. Sicut & in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiua habitus. Quæ verò est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmij.

AD secundum dicendum, quòd aliquid dicitur vtile dupliciter. Vno modo sicut quod est in via ad finē: & sic vtile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est vtilis ad totum vt paries ad domum. Et hoc modo ministeria Angelorum sunt vtilia Angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

AD tertium dicendum, quòd licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in vltimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem diuinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium saluantur, secundùm illud Lucæ. 15. Gaudium est Angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet. Quod quidem augeri potest vsque ad diem iudicij. Vnde quidam dicunt, quòd quantum ad præmium accidentale, etiam mereri possunt. Sed melius est vt dicatur, quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator & comprehensor vt Christus qui solus fuit viator & comprehensor. Prædictū enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quā illud mereantur.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est. Angeli beati non possunt in beatitudine proficere.

Secunda conclusio in solutione ad. 3. Nullo modo beatus aliquis mereri potest siue præmiū essentiale siue accidētale, nisi sit simul viator & cōprehensor.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de veritate primæ conclusionis Diui Thomæ, & arguitur contra illam. Primò. Sicut Angeli ex diuina prędestinatione ordinati sunt ad certum gradum gloriæ, ita & homines viatores ad certum gradum gratiæ, sed hac prædestinatione non obstāte possunt viatores proficere in gratia, & amplius mereri, sicut definitur in Concil. Trid. Sessio. 6. cap. 10. & can. 24. & in Clementina Ad nostrum, de hæreticis, ergo & Angeli beati poterunt proficere in diuina visione. Et hoc argumentum impugnat rationē D. Tho. in artic. Et confirmatur. Nam falsum est illud quod in sua ratione assumit D. Tho. scilicet, quòd intentio motoris in quocunque motu intendit producere mobile ad aliquid determinatum, nam posset Deus perpetuare motum cœli. Item etiam, quia cum fundamento huius assumpti, scilicet, nam intentio motoris est de fine, bene stat protractio motus in infinitum. Probatur. Nā finis Dei est v. g. communicare bonitatem suam, vel q̄ cœlum assimiletur diuinæ bonitati, quam quidem consequetur etiam si moueatur in infinitum. ¶ Secundò arguitur. Angeli beati proficiunt in cognitione Dei per nouas reuelationes, vt patet ex illo Isai. 63. Quis est iste qui venit de Edom? vbi Angeli interrogant de mysterio Ascensionis & Exaltationis Christi. Et respondetur illis, Ego qui loquor iustitiam &c. ex quo loco colligunt sancti Patres, Angelos multa cognoscere per nouas reuelationes, quæ antea ignorabant. Ita Dionys. de cœlesti hierarch. c. 7. & Ambros. lib. de iis qui mysterijs initiātur. c. 7. De qua re videndus est D. Tho. infra quæst. 117. art. 2. ad primum. & August. lib. 5. super Genes. ad literam. c. 19. ergo similiter etiam dici potest, Angelos beatos proficere in dilectione & fruitione Dei: quoniam dilectio & fruitio sequitur cognitionē. ¶ De hac difficultate Magister Sentent. in. 2. dist. 11. à c. 4. vsque ad. 8. docet probabilius esse Angelos beatos proficere in cognitione Dei, & in merito, & in præmio. Et quod attinet ad meritum præmij accidentalis consentit D. Bonauentura in. 2. dist. 11. q. 2. art. 2. & Gabriel ibidē quæst. vnica art. 3. dubio. 2. imò & D. Tho. idem sentit in. 2. dist. 4. q. 2. artic. 2. ad. 2. & ad. 4. & in 4. dist. 50. quæst. 2. art. 1. quæst. 6.

Respondetur tamen & sit prima conclusio. Quanuis Angeli beati in præmio accidentali proficiant, non tamen possunt crescere in præmio essentiali beatitudinis. Primam partem huius conclusionis asserit D. Tho. in. 2. conclusione, quam desumpsimus ex solutione ad tertium argumentum. Et probatur primò. Ex cap. cum Marthæ. 6. vltimo extra de celebratione Miss. vbi referens Innoc. III. eorum sententiam, qui asseruerūt gloriam Sanctorum crescere vsque ad diem iudicij, admittit eam vt probabilem, quæ necessario intelligenda est de gloria accidentali, vt sit probabilis. Probatur secundò. Nam Angeli gaudent de nouo in cōuersione peccatorum Lucæ. 15. Gaudium erit Angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente. August. in Medit. quoties bene agimus (inquit) Angelos lætificamus, sed eiusmodi gaudium pertinet ad præmium accidentale, ergo &c. Secunda pars nostræ conclusionis est adeò certa, vt oppositum sit temerarium, ne dicam erroneū. Nam est communis sensus Ecclesiæ & Sanctorum Doctorum. Probatur. Nam quantum ad præmium beatitudinis eadem est mensura Angelorum & hominum, vt habet commune proloquium Theologorum, ergo cum certa fides sit, homines proficere non posse in beatitudine essentiali, nec Angeli possunt proficere. Confirmatur. Nā Angeli beati sunt in termino & omnino extra

extra viam, ergo. Probatur secundò. Dæmones nequeunt fieri deteriores in supplicio essentiali, ergo neque Angeli beati in præmio essentiali possunt fieri meliores. Patet consequentia. Nam in hoc æqua debet esse omnium conditio, vt docet D. Thom. in. 2. 2. quæst. 13. art. 4. ad secundum.

Secunda conclusio. Angeli beati non merentur illud præmium accidentale, in quo proficiunt. Ita docet D. Tho. hùc ad tertium. retractat enim sententiam quā citauimus ex. 2. & 4. Sentent. Probatur. Nam Angeli beati sunt simpliciter extra viam, ergo sunt extra statū merendi omnino, ergo nec merentur præmium accidentale, sed gaudium illud quod accipiunt, acquirunt fine merito ex virtute beatitudinis.

Ad argumenta ergo in contrarium respondetur. Ad primum negatur consequentia. Est enim magna differentia, quod attinet ad gratiam & gloriam; nam gloria constituit hominem & Angelum extra statum viæ, & consequenter extra statum merendi; nam lex diuina est, ne quis constitutus extra viam mereri possit, aut crescere in præmio essentiali. Ad confirmationē. Optimè hic respondet Caietan. cuius solutio stat in hoc, q̄ motus duplex est, alter assequutiuus finis perse primo, alter verò qui non ordinatur ad perfectionem aliquam consequendā, sed potius subsequitur ex natura ali quadam perfectione præhabita. Loquendo de motu primo modo, necesse est, quòd sit finitus, nam aliàs non esset finis consequutiuus, & de hoc loquutus est D. Tho. non autem secundo modo. ¶ Ad secundum respondetur, quòd Angeli beati proficiunt in cognitione Dei & mysteriorum gratiæ extra verbum, licut etiā recipiunt nouum gaudium accidentale. Non tamen est eadem ratio de præmio essentiali propter rationes adductas. Illud igitur præmium accidentale, quod de nouo accipiunt, non respondet præsenti merito, sed illi merito quod habuerunt quando erant viatores. Sicuti quando homines in vltima resurrectione accipient corpora gloriosa, dabitur eis præmium accidentale non ratione meriti præsentis, sed ratione illius quod habuerunt in via, quod quidem primò & immediatè ordinabat hominem ad præmium essentiale, secundariò verò & mediatè ad quodcunque præmium accidentale postea superueniens. Et hoc est quod dicit D. Tho. hic ad tertium, beatos acquirere gaudium accidentale ex virtute beatitudinis.

QVÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam.

DEINDE considerandum est, quomodo Angeli facti sunt mali. Et primò quantum ad malū culpæ. Secundo, quantum ad malum pœnæ.

¶ Circa primum quæruntur nouem.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm malum culpæ possit esse in Angelis.

320. 1. q. 89. 4. Er. 2. dist. 5. q. 1. 1. Er. 3. part. c. 108. 29. & no. opusc. 15. 19. & 20.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse in his quæ sunt in potentia, vt dicitur in. 9. Metaph. * Subiectum enim priuationis est ens in potentia. Sed Angeli, cùm sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ. Lib. 9. tex. 19. com. 3.

¶ 2 Præterea. Angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus nō potest esse malum, vt Philosophi dicunt. Ergo neq; in Angelis.

¶ 3 Præterea. Id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quòd moueantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis remoueri nō potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

¶ 4 Præterea. Appetitus non est nisi boni vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum. Quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

SED contra est quod dicitur Iob. 4. In Angelis suis reperit prauitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd tam Angelus quàm quæcunque creatura rationalis si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunque creaturæ hoc conuenit vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actus quam debet habere, siue accipiatur peccatū in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam & non rectam. Diuina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ, rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundū quod regulatur à voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis: sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris: vt voluntas militis secundùm voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate diuina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundùm conditionem suæ naturæ.

AD primum ergo dicendum, quòd in Angelis nō est potentia ad esse naturale: Est tamen in eis potentia secundùm intellectiuam partem ad hoc quòd conuertatur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

AD secundum dicendum, quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum: ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrij, secundùm quam contingit in eis esse malum.

AD tertium dicendū, q̄ naturale est Angelo, q̄ cōuertatur motu dilectionis in Deū, secundùm quod est principiū naturalis esse. Sed q̄ conuertatur in ipsum secūdū quod est obiectū beatitudinis supernaturalis: hoc est ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD quartum dicendum, q̃ peccatum in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter. Vno modo ex hoc q̃ aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Alioquin id quod est malum, non eligeretur vt bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus: etiam si in vniuersali non erret, sed verã de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit: quia nec in Angelis sunt passiones: quibus ratio aut intellectus ligetur, vt ex supradictis patet *: nec iterũ primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ: ita q̃ defectus inducẽs peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electę: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatũ non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccauit conuertendo se per liberum arbitrium ad propriũ bonum absque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

9.59.ar.4.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Tam Angelus, quàm quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare.

Secunda conclusio. Cuicunque creaturæ conuenit quòd peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Ratio vtriusque conclusionis est. Quia voluntas cuiuslibet creaturæ non est regula suarum operationum, ergo potest deficere in aliqua operatione non regulando illam regula diuinæ voluntatis, ad quam pertinet vltimus finis.

Tertia conclusio in solutione ad quartum. Angelus peccare non potuit ex hoc quòd malum eligeret. Ratio est. Quia electio mali procedit ex ignorantia, quæ in Angelo esse non potuit: quoniam in illo neq; fuit passio, neque habitus malus inclinans ad peccatum, quibus intellectus Angeli ligaretur.

Quarta conclusio ibidem. Angelus peccauit eligendo aliquid quod secundùm se bonum erat, scilicet, conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam. Et huiusmodi peccatum nullam præexigit ignorantiam. Istæ duæ postremæ conclusiones examinabuntur in secundo & tertio articulo.

DE hac materia disputant Scholastici, quidam in 2. Senten. dist. 7. alij dist. 22. & 23. videatur D. Thom. in quæstionibus de malo. q. 16. & de verit. q. 24. art. 7. & in lib. 3. contra gent. c. 108.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam & secundã conclusionem, Vtrum sint veræ, & earum ratio sufficiens? ¶ Arguitur primò pro parte negatiua.

A Omnis creatura intellectualis Angelica est naturaliter beata, ergo per naturam suam est impeccabilis, ergo falsa est prima conclusio quæ ait, quòd si in sua natura consideretur potest peccare: Falsa item est secunda conclusio quæ asserit, ex dono gratiæ solum competere creaturæ, vt non possit peccare. Probatur antecedens. Quoniam omnis Angelus naturaliter cognoscit Deum autorem naturæ, & naturaliter diligit illum super omnia intelligendo seipsum & diligendo seipsum, ergo ex natura sua non potest deficere ab illo fine sicut neque à cognitione & dilectione sui. ¶ Secundò. Si Angelus consideretur secundum suam naturam

B nulla ratione potest apparere sibi bonum facere aliquam operationem vel nõ facere, vnde sequatur auersio ab vltimo fine, ergo nulla ratione potest peccare, si solum consideretur in sua natura. ¶ Tertiò. Angelus ex natura sua est determinatus ad cognitionem & dilectionem vltimi finis, & ad omnia quæ habent necessariam connexionem cum illo, ergo considerata eius natura non potest peccare. Antecedens probatur. Quoniam, vt supra diximus, Angelus cognoscendo semetipsum cognoscit finem proprium & vltimũ sibi connaturalem & naturaliter conuenientem. Similiter diligendo seipsum diligit se ad finem illum, ergo determinatus est necessariò etiam quantum ad exercitium ad co-

C gnitionem & dilectionem vltimi finis. ¶ Quartò contra rationem Diui Thomæ. Nam bruta non sunt regula suarum operationum, & tamen non possunt peccare, ergo ratio Diui Thomæ nulla est. Et confirmatur primò. Quia etiam si voluntas Angeli non sit prima regula suarum operationum, non tamen inde sequitur, quòd possit deficere à rectitudine regulæ, ergo consequentia Diui Thomæ non est bona, dum inquit, quòd sola diuina voluntas est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur, & ideo in

D sola voluntate diuina peccatum esse non potest. Probatur antecedens. Quia lumen naturale non est prima regula veri iudicij speculatiui vel practici, sed est regula regulata à diuino intellectu, & æterna lege, & tamen nulla ratione potest deficere à veritate, ergo similiter poterit esse voluntas Angeli indefectibilis, etiam si reguletur per aliam superiorem regulam diuinæ voluntatis. Et confirmatur secundo. Quia voluntas creata, præsertim Angeli determinata est etiam quantum ad exercitium, vt reguletur ab intellectu practico Angeli, in quo non potest esse aliquis error practicus, vt etiam Diuus Thomas concedit in solutione ad quartum, ergo huiusmodi voluntas non poterit deficere

E à rectitudine sine ordinatione ad finem. Confirmatur tertiò. Quia sicut voluntas nostra non potest deficere à volitione boni in communi, propterea quòd naturaliter determinata est ad illud, ita voluntas Angelica, quæ est naturæ perfectæ intellectualis videtur habere naturalem inclinationem & necessariam ad vltimũ finem in particulari, quoniam naturaliter ostenditur sibi lumine naturali necessaria conuenientia naturæ Angelicæ cum illo fine.

In hac difficultate sunt variæ sententiæ. Prima sententia est Scoti in 2. Senten. distin. 23. quòd Deus non potest producere creaturam intellectualem impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Ratio huius sententiæ potissima ea est. Quoniam talis creatura habet liberam voluntatem, ita vt possit velle hoc, & possit non

non velle, & possit velle oppositum, ergo poterit velle A malum. Probatur secundo. Quia liberum arbitrium creaturæ subditur legi naturali, ergo si liberum est, poterit operari vel non operari quod lex naturalis dictat, ac per consequens si non fecerit, poterit peccare. Et cõfirmatur. Quoniam aliàs si liberum arbitrium est naturaliter determinatum vt faciat quod lex naturalis dictat, non intelligitur quomodo sit liberum. ¶ Secunda sententia est Capreoli in. 2. senten. d. 22. q. vnica, & Durandi. d. 23. q. 1. asserentium, Angelum simpliciter & & absolutè esse impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Hæc probari potest argumentis à nobis factis pro parte negatiua. ¶ Tertia sententia videtur esse me-

B dia, quam tenet Caietanus in hoc articulo, vbi duo insinuat. Alterum est, quòd si Angelus fuisset creatus in puris naturalibus, vtiq; non ordinatus ad finem gratiæ, nulla ratione poterat peccare. Alterum est, quod cùm de facto Angelus fuerit ordinatus ad finem supernaturalem naturæ Angelicæ vires excedentem, potuit deficere ab illo supernaturali fine, & consequenter vel concomitanter etiam à fine naturali. ¶ Quarta sententia est in alio omnino extremo, quòd etiam si Angelus ita fuisset creatus in puris naturalibus, neque aliqua ratione ordinatus ad finem supernaturalem, potuisset deficere à fine naturali, & peccare immediate contra legem

C naturalem. Hæc sententia fer è videtur esse eadem cum sententia Scoti: sed aliquo modo differt. Quoniam Scotus nõ distinguit, an illud peccatum futurum esset immediatè contra legem naturalem, vel consequenter & concomitanter. Sed tamen ratio huius sententiæ eadẽ erit, atque ratio Scoti.

PRO decisione huius difficultatis notandum est, quòd omne peccatum debet esse contra aliquam legem aut præceptum superioris. Nam, vt inquit Apostolus ad Roma. 4. vbi non est lex, non est præuaricatio. Hinc est, quòd peccata possunt esse duplicis ordinis, seu potius deordinationis, eò quòd præcepta sunt D in duplici differentia. Quædam enim sunt ordinis naturalis, quibus homo ad finem naturalẽ ordinatur: quædam verò quæ sunt ordinis supernaturalis, quibus homo dirigitur in finem supernaturalem. Horum exempla cuique erunt in promptu. Nota secundò, quòd præcepta quæ sunt ordinis supernaturalis omnia dicuntur positiua præcepta, siue sint diuina, siue humana. Ea verò præcepta quæ sunt ordinis naturalis, quædam sunt naturaliter indita & naturali lumine dictata & promulgata. Alia vero possunt esse positiua, hoc est, superaddita à gubernatoribus reipublicæ.

His suppositis sit prima conclusio. Nulla creatura E intellectualis est producibilis à Deo, quæ ex natura sua sit absolutè & simpliciter impeccabilis. Hæc conclusio ita certa est, vt oppositum sit temerarium si fortè non est erroneum. Probatur ex communi sanctorum Patrum sententia. Ex D. August. in lib. de Fide ad Petrum cap. 3. & 23. & lib. 3. contra Maximinum cap. 12. vbi adducit illud. 1. ad Timoth. 6. Qui solus habet immortalitatem, id est, omnimodam immutabilitatem à bono, creatura vero mutabilis est à bono in malum. Et D. Anselmus libro. 2. Cur Deus homo, cap. 10. inquit. Quare creatura non potest esse impeccabilis per suam naturam? quia nõ potest esse Deus. Idem docet Diuus Hieronymus in Epistola ad Galat. cap. 6. in tractatu de filio Prodigo. Idem D. Damasc. lib. 2. de fide orthod. cap. 3. & 27. & D. Gregor. lib. 25. moral. cap. 5. Vide D. Tho. de veri. q. 24. art. 7. Et præterea probatur ex eo quod dicit Christus, Matth. c. 19. Quid me interrogas de bono? nemo bonus nisi Deus. Et certè non loquebatur Christus de bonitate transcendentali, quam omnes creaturæ habent à Deo, sed de bonitate morali, à qua Deus non potest deficere: omnis autem alia creatura intellectualis ab huiusmodi bonitate in malum mutari potest, nisi Dei gratia & bonitate detineatur. Et ratione potest probari. Quia omnis creatura intellectualis in ordine ad legem supernaturalem non habet ex viribus naturæ virtutem infallibiliter operantem, nisi eleuetur gratia & supernaturali auxilio, ergo ex proprijs viri-

B bus naturæ poterit non obedire legi supernaturali. Et confirmatur. Quoniam rectitudo in ordine ad finem supernaturalem, implicat quòd sit naturalis creaturæ: alioquin naturale sibi esset acquirere lumen, vel habere illud quo creatura supernaturaliter esset beata, quod supra ostendimus esse impossibile, ergo. Si quis autem respondeat, quòd autoritates Sanctorum procedunt de facto, non autem de possibili; Contra hoc est, quòd ipsi Sancti absolutè loquuntur. Deinde, quòd est eadẽ ratio de qualibet creatura producibili in puris naturalibus, & oppositum est velle oculos claudere.

C Secunda conclusio. Angelus non potest peccare immediatè & per se contra legem naturalem inditam cum natura. Hanc conclusionem probant argumenta facta pro parte negatiua: & magis confirmabitur in solutione argumentorum Scoti: & mihi potissima ratio est, quia nulla via potest Angelus naturaliter conuerti ad propriam excellentiam, & operari contra legem naturaliter sibi inditam, quæ eius maxima perfectio est. Neque valet dicere, quòd Angelus habet liberum arbitrium circa quasdam actiones, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, & q̃ in illis poterit deficere. Respõdetur enim ad hoc, q̃ huiusmodi actiones non cadunt sub præcepto naturaliter indito quantum D ad exercitium ipsarum. Vnde siue operetur illa, siue non operetur, non peccabit. Quod si rursus obijcias, q̃ saltem tenetur Angelus si operatur illas actiones, referre illas in vltimum finem naturalem, ergo tunc saltem poterit peccare si non referat. Respondetur, quòd supposito quòd Angelus eas actiones exerceat, implicat quòd non referat illas ad finem ad quem ipse relatus est, ac proinde quantum ad specificationem boni moralis non habet libertatem Angelus, vt possit operari actionem quam non referat in finem sibi naturaliter dilectum. Quemadmodum etiam beati, qui ratione beatitudinis sunt determinati ad finem supernaturalem di-

E ligendum, habent nihilominus actiones quasdam liberas quantum ad exercitium, non tamen liberas quantũ ad specificationem relationis ad finem supernaturalẽ. Imò & ipse Deus liberè quædam operatur, non tamen potest ea operari nisi referendo ad seipsum. Sic etiam Angelus, cum ex natura sua sit determinatus ad dilectionem sui in ordine ad vltimum finem tanquam ad proprium bonum, quanuis liberè quasdam alias actiones exerceat, tamen non potest illas non referre ad finem, ad quem ipse naturaliter est destinatus. Hæc conclusio intelligenda est considerata natura ipsius Angeli, nõ supposito aliquo præcepto positiuo & superaddito, & propterea dixi, quòd nõ potest immediatè in suis actionibus liberis peccare contra legem naturalem &

naturaliter

Universidad de Deusto
Biblioteca

naturaliter inditam. Quæ doctrina confirmatur ex D. Tho.supra.q.62.art.4.ad.1.vbi docet,quòd difficultas operandi in Angelis solum est ex hoc, quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Vertia conclusio.Angelus potest peccare contra legem positiuam superadditam, siue lex illa ordinet ad finem supernaturalem siue non.Hæc conclusio probatur. Quia de facto Angelus peccauit contra aliquod præceptum positiuum, imò contra præceptum quod ordinabat Angelum ad finem supernaturalẽ,ergo,&c. Hæc conclusio in via D. Thomæ, & secundùm communem opinionem apertior est,quàm quæ probatione indigeat.Sed quæris,quæ nam sit ratio quare Angelus superaddito præcepto, quod lumen naturale non dictat,possit peccare,præsertim si præceptum illud nõ ordinaret Angelum ad finem supernaturalem. Vt si v.g. creasset Deus rempublicam Angelorum in puris naturalibus,& similiter humanum genus creasset in rectitudine naturali, imposuisset que illis præcepta quædam positiua ad cultum Dei autoris naturæ ordinata? Respondetur, eam esse rationem quare tunc Angelus vel homo posset peccare contra huiusmodi præceptũ affirmatiuum vel negatiuum circa actionem aliàs sibi liberam, quia profectò tunc Angelus non determinabatur ab intrinseco ad necessario faciendam illam operationem sub obligatione præcepti: quapropter poterat ad propriam excellentiam conuerti, & relinquere operationem quæ erat sub obligatione præcepti, atq; adeò peccaret peccatum superbiæ.Sicut & modo de facto peccauit ad propriam excellentiã conuersus, quod de se bonum erat obiectũ,sed quia reliquit circunstantiam,vt postea dicemus, quæ erat sub obligatione præcepti superadditi,videlicet,vt naturam referret & subijceret gratiæ, peccauit peccatum superbiæ. Similiter etiam, si Adam non fuisset ordinatus in finem supernaturalem, sed solùm creatus in rectitudine naturali, habuisset tamen præceptum quod habuit,non comedendi de ligno scientiæ boni & mali,peccare potuisset contra illud præceptum per superbiam conuersus ad naturalem excellentiam non volens subijci præcepto,cuius in semetipso naturalem legem non habebat.

Quarta conclusio. Potest Angelus peccare contra legem naturalem mediatè & quasi materialiter & concomitanter,imo de facto peccauit& peccat. Hæc conclusio est Caietani in hoc artic.Et probatur,Quia cum idem sit Deus qui est finis naturalis & supernaturalis, non potest creatura deordinari ab illo vt est finis supernaturalis & manere rectificata cum illo vt est finis naturalis.Quoniam rectitudo naturalis quanuis possit esse sine ordinatione ad finem supernaturalem: tamen necessariò excludit auersionem & deordinationem ipsius naturæ ab ipso Deo, qui etiam est autor naturæ. Et confirmatur. Quia quanuis ratio auersionis formalis & deordinationis respiciat formaliter Deum vt finẽ supernaturalem,tamen ipsa natura in seipsa & eius potentiæ naturales manent deordinatæ,ergo manent inepæ,vt rectitudinem habeant naturalem.Est exemplũ, explicationis gratia,accommodatum.Iudæus,qui negat Deum, quem ipse colit, esse trinum & vnum, non colit verum Deum etiam vt autorem naturæ, imo neque nouit verum Deum, quoniam quanuis cognitio naturalis Dei non includat, quòd sit Deus trinus & vnus,tamen cognitio quæ negat,Deum esse trinum & vnum,non est cognitio veri Dei.Sic in proposito, voluntas deordinata à vero Deo vt est finis supernaturalis,nõ potest esse ordinata simul cum vero Deo prout est finis naturalis. Ergo qui peccat contra ordinem supernaturalem,mediate peccat contra ordinem naturalem. Sed quoniam diximus in conclusione, Et quasi materialiter & concomitanter, oportet intelligere, ꝙ non solum est in dæmonibus peccatum illud formaliter, quod est contra fidem supernaturalem, sed etiam sunt peccata contra præcepta naturalia. Vt v.g. quòd inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum,& vt inquit Christus Ioan.8.Diabolus mendax est & homicida ab initio. Vult itaque dæmon, vt homines fornicentur,furentur,& ipse sæpe mentitur,& occidit homines: quæ omnia constat esse contra legem naturalem. Sed tamen vniuersa hæc perpetrantur ex odio Dei, quod sequutum est ex peccato superbiæ,atque idcirco ratio formalis in omnibus in quibus diabolus peccat est deordinatio à fine supernaturali: & propterea diximus in conclusione, quòd Angelus peccat contra legẽ naturæ materialiter & quasi cocomitanter.¶Sed quæris merito,an si Angelus non fuisset ordinatus ad finẽ supernaturalem,peccaret tamen contra aliquod præceptum positiuum,vtrùm inquam huiusmodi peccatum dicendum esset cõtra legem naturalem. Videtur enim quod sic.Quia Deus vt autor naturę poterat imponere præcepta positiua tanquam gubernator reipublicæ Angelicæ.Respondetur, certum esse ꝙ in tali casu non esset peccatum contra legem supernaturalem ex parte finis ad quem ordinaret omnia.Similiter certum est,ꝙ non esset peccatum immediatè commissum contra legem naturalem, sed cõtra positiuam & superadditam. Erit autem in quæstione,an illud præceptum diceretur ordinis naturalis,sicut præcepta positiua in republica humana sunt præcepta ordinis naturalis,& peccata cõmissa contra illa sunt contra ordinem naturalem rationis,quæ dictat præpositis obediendum esse.

Sit quinta conclusio. Admisso illo casu peccata quæ committerentur ab Angelo contra talem legem positiuam non essent proprie dicenda contra ordinem naturalem immediatè, quantum est ex parte legis impositæ.Et ratio est.Quoniam Angeli in puris naturalibus creati non indigebant aliqua lege positiua ad debitum cultum exhibendum autori naturæ, neque ad bonam illius reipublicæ gubernationem. Omnia enim hæc naturali lumine & rectitudine præstarent Angeli.Et idcirco illa lex superaddita non pertineret ad ordinem vniuersi naturalem,etiam moraliter loquendo de ordine vniuersi, sed esset potius lex præter ordinem vniuersi data à Deo de potentia absoluta potiùs quàm ordinaria ab autore naturæ. Vnde nõ est eadem ratio de peccatis,quę committunt homines contra leges humanas. Quoniam huiusmodi leges sunt necessariæ secundùm naturalem & moralem ordinẽ humani generis. Quoniam homines propter suam imperfectionem neque cognoscunt statim conuenientia ad finem tranquilitatis reipublicæ,neq; rectitudine naturali pollent vt sine legibus humanis respublica possit in pace seruari,& ad cultum vnius Dei debitè gubernari.

AD argumenta in oppositum, quæ in principio dubitationis posita sunt respondetur. Ad primum negamus consequentiam,absolutè loquẽdo,iuxta doctrinam primæ conclusionis. Si vero consequens

sequens intelligatur de impeccabilitate immediatè cõtra legem naturalem argumentum probat secundam conclusionem,& eandem probat secundum argumentum & tertium.¶Ad quartum vero respondetur,quòd D.Tho.loquitur de actionibus liberis.Cæterum actiones naturales elementorum & brutorum determinatæ sunt ad finem ab ipso autore naturæ, neque indigent alia regula ad suam rectitudinem,cum sit ad vnum determinatæ.Ad confirmationem respondetur quòd D. Tho.radicem tetigit,vnde prouenit,quòd volũtas possit deficere à regula, & peccare, videlicet, quia regula extrinseca sibi & superior est. Hinc enim fit possibile, vt voluntas creaturæ deficere possit à rectitudine, & peccare. Non tamen fuit mens D.Tho. asserere, quod voluntas in omni operatione, & ab omni operatione, quæ regulatur per regulam superiorem possit deficere.Constat enim,quod volũtas respectu boni in communi non est prima regula,sed potius diuina voluntas, cuius creaturæ voluntas participatio quædam est. Similiter etiam beatorum dilectio regulatur diuina bonitate,& tamen voluntas beatorum ab illa dilectione nõ potest deficere.Sed ea est mens D.Thomæ. Supponit enim,quòd actio regulanda sit posita in libero arbitrio voluntatis,& quòd talis voluntas non est determinata à naturali iudicio rationis ad bonum.Sic enim perinde esset, atque si in se haberet regulam. Voluntas enim semper sequitur intellectus operationem. Hinc ergo est,vt possibile sit deficere à regula: quia non est illi inditum naturaliter, vt ordinet suam perfectionem in alium finem superiorem, qui non sit suæ naturæ proprius,sed superioris naturæ. Ita docet D.Thom.lib.3. contra gent.cap.109.Cum hoc tamen stat in veritate, quòd voluntas libera non possit deficere & peccare in actionibus liberis, quarum præceptum non habet. Et talis est voluntas Angeli circa actiones liberas, quantum ad illarum exercitium, si Angelus consideretur constitutus in puris naturalibus. Dixi quantum ad illarum exercitium, quoniam quantum ad specificationem boni,iam explicatum est,quomodo voluntas Angeli in puris naturalibus creati non esset libera, sed necessario quotiescunque operaretur, ordinaret operationem ad vltimum finem bonum sibique connaturalem.Ad secundam confirmationem negatur, quòd voluntas Angeli in omnibus actionibus sit determinata, quantum ad exercitium. Cæterùm vtrùm in intellectu Angeli priùs natura quàm peccaret, fuisset error vel ignorantia, postea dicemus. Ad vltimam confirmationem iam patet ex dictis quatenus voluntas Angeli sit naturaliter determinata ad bonum, si suæ relinquatur naturæ.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm in Angelis possit esse tantum peccatum superbiæ & inuidiæ.

321 2.dist.5.q.1.art.3.Et dist.22.q.1.ar.1.cor.Et 3.cõt.c.109.co.2.Et mal.q.16.ar.2.4.

AD SECVNDVM sic proceditur.Videtur, ꝙ in Angelis non possit esse solùm peccatum superbiæ & inuidiæ. In quemcunq; enim cadit delectatio alicuius peccati,potest cadere peccatum illud.Sed dæmones delectãtur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum,vt

A Augustin. dicit.14. de Ciuit. Dei.* Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse. Li.14.c. à medio. mo.5.

¶ 2 Præterea.Sicut superbia & inuidia sunt peccata spiritualia, ita accidia, & auaritia, & ira. Sed spiritui conueniunt peccata spiritualia, sicut & carni peccata carnalia.Ergo non solum superbia & inuidia in Angelis esse potest:sed etiam accidia & auaritia.

¶ 3 Præterea.Secundùm Gregor.† in moralibus, ex superbia nascuntur plura vitia, & similiter ex inuidia.Posita autem causa ponitur effectus.Si ergo superbia & inuidia in Angelis esse possunt, pari ratione & alia vitia in eis esse possunt. Li.31.moral.ca.3

B SED contra est quod Aug.dicit.14.lib.de Ciuitate Dei,* ꝙ diabolus non est fornicator,aut ebriosus,neq; aliquid huiusmodi.Est tamen superbus & inuidus. Li.14.c. à med.10.

RESPONDEO dicendum,quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Vno modo secũdum reatum,alio modo secundùm affectum. Secundũ reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse cõtingit,quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum verò illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori,sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inueniri possunt,nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conueniens. In spiritualibus autem bonis nõ potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non seruatur: & hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quo debet. Vnde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbia.Sed consequenter potuit in eis esse etiam inuidia. Eiusdem enim rationis est ꝙ affectus tendat in aliquid appetendum, & quòd renitatur in opposito. Inuidus autem ex hoc de bono alterius dolet,inquantum bonum alterius æstimet sui boni impedimentum.Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per Angelum malũ, nisi inquantum affectauit excellentiam singularẽ:quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat.Et ideo post peccatum superbiæ consequutum est in Angelo peccante malum inuidiæ,secundum quod de bono hominis doluit:& etiam de excellentia diuina:secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli vtitur in gloriam diuinam.

AD primum ergo dicendum,ꝙ dæmones nõ delectantur in obscœnatibus carnaliũ peccatorũ,quasi ipsi afficiatur ad delectationes carnales.Sed hoc totũ ex inuidia procedit, quod in peccatis hominũ quibuscunq; delectantur,inquantũ sunt impedimẽta humani boni.

AD secundum dicendum, ꝙ auaritia, secundùm quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in vsum vitæ humanæ,quæcunque pecunia æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur dæmones: sicut nec ad delectationes carnales. Vnde auaritia proprie sumpta in eis esse non potest.Sed si auaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcunque bonum creatum, sic auaritia continetur in superbia quæ est in dæmonibus.Ira verò cum quadam passione est sicut concupiscẽtia. Vnde ipsa in dæmonibus esse nõ potest, nisi metaphoricè. Accidia verò est quædã tristitia, qua homo

Universidad de Deusto
Biblioteca

redditur tardus ad spirituales actus propter corporalẽ laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia & inuidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt: ita tamen ꝙ inuidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

AD tertium dicendum, quòd sub inuidia & superbia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis deriuantur.

COMMENTARIVM.

HIC articulus cum articulo sequenti simul examinandus est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm diabolus appetierit esse vt Deus.

322 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd diabolus non appetierit esse vt Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cũ bonum apprehensum moueat appetitũ vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem: In solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionẽ, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse vt Deus.

¶ 2 Præterea. Illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetijt esse vt Deus, non per æqualitatẽ, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccauerit.

¶ 3 Præterea. Angelus in maiori plenitudine sapiẽtiæ cõditus est quã homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis Angelo nedum Deo: quia electio nõ est nisi possibiliũ, de quibus est cõsiliũ. Ergo multò minus peccauit angelus appetẽdo esse vt Deus.

SED contra est quod dicitur Isai. 14. cap. ex persona diaboli: Ascendam in cœlum, & ero similis Altissimo. Et Augustinus* dicit in lib. de quæstionibus vet. test. quòd elatione inflatus voluit dici Deus. * Q. 113. 3 med. to. 4.

RESPONDEO dicendum, ꝙ Angelus absque omni dubio peccauit appetendo esse vt Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem. Primò quidẽ modo non potuit appetere esse vt Deus: quia sciuit hoc esse impossibile naturali cognitione. Nec primum actum peccandi in ipso præcesserit vel habitus vel passio ligans cognoscitiuam ipsius virtutem, vt in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato ꝙ esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium: est enim vnicuiq; naturale desiderium ad conseruandum suum esse: quod non conseruaretur si transmutaretur in alteram naturam. Vnde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradũ, sicut asinus nõ appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantũ ad aliqua accidentalia, quę possunt crescere absq; corruptione subiecti: æstimatur ꝙ possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem peruenire nõ posset nisi esse desineret. Manifestum est autem, ꝙ Deus excedit Angelum, non secundùm aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ: & etiã vnus Angelus alium. Vnde impossibile est, quod vnus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum ꝙ appetat esse æqualis Deo. Appetere autem esse vt Deus per similitudinẽ, contingit dupliciter. Vno modo quantũ ad id in quo aliquid natũ est Deo assimilari. Et sic si aliquis quantũ ad hoc appetat esse Deo similis, nõ peccat, dummodo similitudinẽ Dei debito ordine appetat adipisci, vt scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundùm iustitiã esse similis Deo, quasi propria virtute, & nõ ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantũ ad hoc in quo non natus est assimilari: sicut si quis appeteret creare cœlum & terrã quod est propriũ Dei: in quo appetitu esset peccatũ. Et hoc modo diabolus appetit esse vt Deus, non vt ei assimilaretur quantũ ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic suũ nõ esse appeteret, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc ꝙ sub Deo esse participat. Sed in hoc appetijt indebite esse similis Deo, quia appetijt vt finem vltimũ beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire: auertens suum appetitũ à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetijt vt vltimum finem illam Dei similitudinẽ quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundùm Dei dispositionẽ. Et hoc consonat dictis Anselmi* qui dicit quod appetijt illud ad quod peruenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idẽ redeunt: quia secũdum vtrumq; appetijt finalem beatitudinem per suam virtutem habere, ꝙ est proprium Dei: quia verò quod est per se, est principium & causa eius quod est per aliud: ex hoc etiam consequutum est quod appetijt aliquem principatũ super alia habere. In quo etiã peruersè voluit Deo assimilari. * Ex. c. 4. lib. de casu diaboli habetur potest.

¶ Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua, quam D. Tho. relinquit tanquàm certam.

Secunda conclusio. Angelus non potuit appetere esse Vt Deus per æquiparantiam.

Hanc probat duplici ratione.

Tertia conclusio. Angelus peccauit in hoc quòd appetijt esse similis Deo, quatenus appetijt vt finem vltimum suæ beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei; vel si appetijt vt vltimum finem illam Dei similitudinẽ quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio. In hac conclusione ponit D. Thomas duplicem modum explicandi superbiam Angeli. Sed vterque modus, inquit, in hoc conuenit cum altero, quia secundum vtrumque appetijt Angelus finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

COMMENTARIVM.

IN his duobus articulis ea nobis difficultas explicanda est potissimum, in quo formaliter consistat peccatum Angelorum.

DVbitatur ergo primò, Vtrùm peccatum Angelorum fuerit proprie superbiæ. Arguitur primò pro parte negatiua. Superbiæ peccatum videtur in eo consistere, quòd aliquis appetat aliquid, quod proprijs viribus non possit assequi. Si enim, liquis appetit & intendit quod proprijs viribus non possit assequi, non dicetur superbus: sed Angelus appetiuit beatitudinem naturalem, quam proprijs viribus poterat obtinere, imo iam obtinebat, & in ea permanere voluit, ergo non fuit superbus in hoc appetitu. Minor probatur ex dictis à D. Tho. articulo 3, in. 3. conclusione à nobis delignata. ¶ Secundò. Angelus peccauit solum ex eo quia appetiuit bonum spirituale non seruata regula superioris: sed hoc non est peccatum superbiæ, ergo. Probatur minor. Quia non seruare regulam superioris commune est omnibus peccatis, ergo sicut non est superbia appetere bona temporalia, vt diuitias, delectationes non seruata regula superioris, neq; erit peccatum superbiæ appetere bonum spirituale nõ seruata regula superioris. Et confirmatur. Quia appetitio boni spiritualis bona est ex obiecto, ergo non seruare regulam superioris non constituit obiectum superbiæ, cum sit pura negatio, obiectum autem superbiæ positiuum sit. Et confirmatur secundò. Appetere propriam excellentiam non erat peccatum in Angelo, ergo si ratio peccati Angelici in eo posita est, quod non appposuit circunstantiam finis supernaturalis: sequitur, quod fuit peccatum proprie omissionis. ¶ Tertio. Appetere propriam excellentiam non est actus liber in Angelo, vt dictum est art. 1. & in quæst. 60. ergo non potest habere rationem peccati. ¶ Quarto. Superbia, vt docet D. Tho. 2. 2. quæst. 162. art. 6. & 7. præcipuè cõsistit in electione qua quis eligit non subdi Deo & legi eius: sed Angelus non habuit talem electionem, ergo. Probatur minor. Quia talis electio mala est ex obiecto, quã Angelus habere non potest, vt docet D. Tho. art. 1. ad quartum argumentum. Et ratio eius est. Quia aliàs in Angelo præcederet error aut passio aut malus habitus, si erroris practici causa esset. ¶ Quintò. In Angelo non potest præcedere error aliquis practicus, siue iudicium practicũ erroneum, ergo non potest peccare aliquod peccatum, neq; superbiæ, neq; alterius speciei. Antecedens est D. Tho. vbi suprà. Et probatur consequentia. Quia voluntas mala conformatur iudicio practico, non vero, ergo erroneo. Vnde & Aristot. dixit 3. Ethic. c. 1. quòd omnis peccans est ignorãs. ¶ Sextò, & probatur quòd Angelus peccauerit peccatum oppositum superbiæ. Quoniã humilitati non solũ opponitur superbia in vno extremo, sed etiam opponitur aliud vitiũ extremũ, quod dicitur animi deiectio, quando quis relicto superiori bono sibi quidẽ possibili sed arduo, conuertitur ad inferius bonum, quod facili opera potest adipisci: sed Angelus, dum peccauit, conuertit se ad naturalem beatitudinem, quæ in promptu sibi erat relicto supernaturali bono difficili quidem & arduo, sed per Dei gratiam possibili, ergo peccatum eius potius fuit voluntatis deiectio quàm superbiæ.

In hac difficultate Scotus in. 2. Senten. distin. 6. q. 2. art. 2. ait, Angelorum peccatum reduci ad vitium luxuriæ, non quidem proprie, sed metaphoricè. Id quod ille explicat, quoniã imaginatur, Angelum peccasse appetendo excellentiam & singularitatem quandã, in quo appetitu, inquit, duos amores sibi coniunctos fuisse, alterũ amicitiæ quo se diligebat, alterum concupiscẽtiæ quo sibi illam singularitatẽ appetebat. Et inquit, quòd in vtroq; amore fuit difformitas, quia per vtrumq; plus nimio est delectatus in seipso & in propria excellentia. Quam delectationem reducit ad luxuriam. Gabriel etiam eisdem locis quæstione vnica ait, ꝙ Angelus per amicitiam, qua se plus nimio dilexit & in seipso requieuit, peccauit peccatum superbiæ. Inde autem sequutũ est, ꝙ appeteret sibi excellentiam quandam singularẽ, vt maximè delectabilem, & in hoc peccauit peccatum luxuriæ. Vnde secundùm istum Doctorem peccatum inuidiæ nõ statim sequutum est post superbiã. ¶ Aliorum opinio fuit olim, Angelorum peccatum fuisse veré luxuriæ, quoniam exarserunt amore filiarum hominum, eisq; coniuncti sunt. Hæc sententia fundamentum habuit in antiquo errore Philosophorum arbitrantium, dæmones esse corporeos, & sensibilium voluptatum capaces, vt refert Augustinus Eugub. libro. 8. de Perennni philosophia cap. 32. & 38. Quidam etiam ex Ecclesiasticis Doctoribus videntur hanc sententiam sequuti intelligentes illud Geneseos. 6. Videntes filij Dei filias hominum, quod essent pulchræ &c. Sed de hac re diximus supra quæst. 51. art. 1. vbi locum Geneseos legimus explicauimus. Cæterum ridiculum est dicere, ꝙ primum peccatum dæmonum fuit accessus ad fœminas. Quoniam iam inuidia diaboli mors introierat in orbem terrarum.

Pro decisione huius quæstionis supponendũ nobis est, certũ esse secundũ fidẽ, quosdã Angelos malos esse, Dei & hominũ inimicos, quorum sæpissimè fit mentio in scriptura sacra. v. g. Psal. 95. Omnes dij gentiũ dæmonia. Christus etiã Dominus multa dæmonia eiecit ab hominũ corporibus, & vsq; in hodiernum diẽ experientia constat, quosdam homines malis spiritibus agitari. Hi autem spiritus nequã varijs nominibus appellantur, vt v. g. Diabolus, Satan, Aduersarius, Behemot,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Angelus Satanæ, Cacodæmon, Spiritus tenebrarum, Calumniator, Belial. Zabulon, id est, deorsum fluens, Beelzebub, quod dicitur esse nomen principis dæmoniorum. Quæ nomina tùm in sacris literis, tùm in Sanctorum lectione inuenies. Sed aduerte, q̃ nomen. Dæmonis secundùm nominis etymologiam in bonã partem potest accipi. Significat enim scientem. Vnde & Arist. 2. Rhetoricorum. c. 23. inquit, dæmonium nihil est aliud nisi Deus. Sed tamen in vsu Christianorum vt aduertit August. lib. 9. de Ciuit. c. 19. & 20. semper pro malis Angelis accipitur. Et ratio est, quia cum peccato benè potest esse scientia quæ inflat.

SIT prima conclusio. Peccatum Angeli non potuit esse luxuria, sicut dicit Scotus. Probatur primò. Quia pari ratione potuisset dicere, q̃ fuit gula illa nimia delectatio, vel ebrietas. Deinde, delectatio operationis non pertinet ad aliam operationem, quàm ipsa operatio, iuxta illud Aristot. Delectatio bona, cuius operatio bona: delectatio mala, cuius operatio mala. Ergo si delectatio Angeli mala fuit, prius operatio fuit mala. Est enim delectatio quid consequens operationem. Præterea. Intensio delectationis, si obiectum bonum est, nunquam est mala. Non enim peccat quis, quia multum intensè delectetur in operatione virtutis, ergo si conuersio Angeli ad seipsum per amorem non erat mala, intensio non potuit esse mala. Et confirmatur. Quoniam Angeli boni non minus intensè se dilexerunt amore naturali quàm mali, ergo ex hac parte non potuit esse peccatum Angelorum.

Secunda conclusio. Peccatum Angelorum fuit superbiæ. Hæc conclusio ita certa mihi videtur, vt oppositum non solum temerarium, sed fortè erroneum meritò censeatur. Probatur primò ex communi sententia Sanctorum. Imprimis D. August. lib. 12. de Ciuit. c. 6. inquit. Ab illo qui summus est auersi, ad se conuersi sunt. Et hoc vitium nihil aliud quàm superbia est. Et libro. 14. de Ciuit. cap. 13. citans illud Ecclesiast. 10. Initium omnis peccati superbia, docet, primũ peccatum Protoparentum etiam fuisse superbiam. Eandem sententiam tenet D. Ambros. super Psal. 36. in illa verba, Vidi impium superexaltatum. Et super Psalmũ. 118. in illa verba, Increpasti superbos, maledicti &c. & in illa, Superbi iniquè agebãt &c. Et in epist. 84. ad Deme. ait; Superbia ab Angelo sumpsit exordium. Basilius etiam in homilia, quod Deus non est autor malorum, & Athanasius in libro de quæstionibus sacræ scripturæ. q. 10. ad Antiochum. (Iam supra dixi, q̃ hic Athanasius nõ est autor symboli.) D. etiam Gregor. lib. 34. moral. c. 14. & lib. 4. epist. epist. 38. D. Anselm. de casu diaboli cap. 4. & D. Bernar. serm. 69. in Cantica. & D. Hiero. super Isai. c. 14. D. Chrysost. in homilia de Adã & Eua. Et hæc sententia probatur ex illo Eccle. 10. Initium omnis peccati superbia. Ergo primum peccatum in mundo fuit superbia. Et Prouerb. 16. Ante ruinam exaltabitur cor. Item probatur ex illo Lucæ. 10. vbi Christus Dominus ad reprimendam discipulorũ elationem gaudentium, quoniam dæmones illis subijcerẽtur, dixit eis, Videbam Satanam quasi fulgur de cœlo cadentem; ac si diceret, propter elationem & superbiam suam. Et Iob. 41. dicitur, quòd ipse est Rex super omnes filios superbiæ. Et est communis sententia Sanctorum, q̃ sicut Christus dominus est caput humilũ, iuxta illud Matth. c. 11. Discite à me quia mitis sum & humilis corde: ita dæmon est caput superborum. Cæterùm de illo testimonio. Isai. 14. Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris? detracta est ad inferos superbia tua; Et multa alia quæ dicuntur in illo capitulo, an necessariò sint intelligenda de casu diaboli, dicemus in articulo. 7.

Tertia conclusio. Post peccatum superbiæ, statim sequutum fuit in Angelo inuidiæ peccatum. Hæc conclusio videtur esse non minus certa quàm præcedens, estque communis omnibus Theologis, & sanctis patribus supra citatis. Vide D. Basiliũ in homil. de inuidia. & D. Cyprianũ in oratione de zelo & liuore. August. in epist. 48. & lib. de libero arbitrio. c. 25. & in oratione contra Iudæos. c. 2. & D. Greg. lib. 5. moral. c. 32. & 33. D. Bernardum serm. 2. in octaua paschæ, & serm. 17. in Cant. Et probatur ex illo Sap. 2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Et præterea ratio D. Tho. in art. 2. demonstratio est. Nam suppposito, quòd Angelus peccauerit peccatum superbiæ, statim consequitur quasi propria passio inuidia, hoc est, dolor de bono alterius, per quod impeditur propria & singularis excellentia. Et hoc est quod dicit D. Thomas esse eiusdem rationis, quòd affectus tendat in aliquid appetendum, & quòd remittatur oppositum. Quod quidem non ita intelligendum est, vt sit eiusdem rationis formaliter loquendo, sed radicaliter & consequenter. Vtrùm autem actus inuidiæ fuerit in alio instanti, an vero in eodem instanti cum actu superbiæ, posterior tamen natura sicut propria passio, disputatio poterit esse inter Theologos. Mihi profectò magis placet, quòd in illo instanti, in quo Angelus peccauit, non fuerit expressus actus inuidiæ aut odij Dei, sed solùm appetitus propriæ excellentiæ absque regula superioris, vbi quidem radicaliter coutinebatur inuidia & odium Dei. At vero in alio instanti fuit expressa inuidia & expressum odium & tristitia maxima ex damnatione propriæ conscientiæ. Et ratio quæ me mouet, ea est. Quoniam in actu superbiæ Angelus delectatus est, at vero si simul fuisset inuidia odium atque tristitia ex damnatione propria, nunquam Angelus superbia elatus delectatus fuisset magis quàm modò. Ergo non fuit idem instans, in quo superbiuit, & in quo Deo inuidit & Deum odio habuit. Et confirmatur. Quoniam odium est de malo sibi contrario: sed in illo instanti, in quo Angelus superbiuit, nondum iudicabat Deum sibi contrarium, neque experiebatur diuinam punitionem, ergo non odio habebat expressè, donec sensit propriam damnationem & pœnam æternam.

AD argumenta in oppositum pro ea parte qua militant aduersus prædictas conclusiones, respõdetur. Ad primum dicitur quòd peccatum superbiæ benè potest consistere aliquando in eo quòd aliquis appetat excellentiam quam proprijs viribus obtinere poterat, quando illam propriam excellentiã non subijcit regulæ superioris qui ad aliam excellentiam vocat, vt si v. g. aliquis inuitatus à Rege eligat potius cibos proprios vesci spreto Regis conuiuio, aut nõ acceptato. Sic etiam Angelus intelligitur superbisse, dũ in proprijs bonis manere voluit, non acceptans æternæ supernaturalisque vitæ conuinium, ad quod in primo instanti fuerat inuitatus per fidem infusam. Ad secundum negatur minor. Ad probationem respondetur, quòd nõ seruare regulam superioris commune est omnibus

omnibus peccatis tanquàm quid materialiter saltim contentum in illis: At verò in peccato superbiæ consideratur non velle subijci adiunctum appetitui propriæ excellentiæ. Neque enim oportet, quòd non subijci Deo, aut non seruare diuinam regulam sit obiectum formaliter volitum, ad hoc quòd peccatum sit superbiæ: sed sufficit, quòd ex voluntate non volente subijci Deo proficiscatur appetitus excellentiæ propriæ. In alijs verò peccatis, quanuis voluntas non subijciatur Deo: tamen non subijci est aliquid consequens ad appetitum rei prohibitæ, vt ad appetitum fornicandi vel occidendi. At verò in superbia, etiam si voluntas non habeat actum positiuum quo vult non subijci Deo ad quærendam propriam excellentiam, sed tamen sufficit, quòd creatura intellectualis sciens & prudens quòd tenetur propriam excellentiam medijs à Deo præstitutis quærere quasi dissimulans non habet actum circa diuinam regulam, & nihilominus procedit ad quærendam propriam excellentiam: iuxta illud. 1. ad Corint. cap. 4. Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Sic enim Angelus gloriam propriam quæsiuit, quasi non penderet à Deo sibi superiori: & in hoc verificabimus, quòd appetijt esse vt Deus, qui non agnoscit superiorem. Ad confirmationem respondetur, quòd appositio boni spiritualis in Angelo bona fuit ex obiecto. Sed negatur consequentia. Quoniam non seruare regulam superioris, & operari nihilominus quærendo propriam excellentiam non consideratur vt pura negatio, sed vt aliquid positiuum prohibitum, cui annexa est priuatio ordinis debiti in esse. Ad secundam confirmationem negatur sequela. Quoniam peccatum omissionis non includit intrinsecè positiuè operationem malam. At verò quærere propriam excellentiam sine regula, committere est, non omittere, secundùm quod omissionis peccatum distinguitur cõtra peccatum commissionis. ¶ Ad tertium respondetur, quòd appetere propriam excellentiam dupliciter potest considerari. Vno modo, secundùm quòd propria excellentia naturæ Angelicæ naturaliter & necessariò ineludit proprias perfectiones. Et sic appetitus etiam ipse & dilectio naturalis est Angelo, & immutabiliter sibi competit. At verò si propria excellentia consideretur quatenus Angelus per liberum arbitrium, quod versatur circa alia, quæ non habẽt naturalem connexionem cum propria excellentia, ad illam ordinat vel non ordinat ea, quæ sub eius sunt potestate, vel ipsam excellentiam naturalem non ordinat ad aliam ad quam tenetur ordinare, sic appetere propriam excellentiam, liberum est Angelo. Et propterea peccauit, quia dereliquit quod ex diuina gratia in eius erat arbitrio, scilicet, propriam excellentiam taliter appetere, quòd eam ordinaret, & omnes actiones ad ipsammet ordinabiles, in finem supernaturalem à superiore sibi præstitutum. ¶ Ad quartum respondetur, quòd locus D. Tho. non ita intelligendus est, q̃ superbia consistat in electione, qua quis appetat formaliter non subijci Deo. Hoc enim non est necessarium, sed sufficit, q̃ interpretatiuè appetat ac perinde se habeat in operatione sua ac si appeteret non subijci Deo, quanuis expressè non habeat hoc iudicium practicum, bonum est non subijci Deo. ¶ Ad quintum respondebimus in sequentibus dubitationibus. In quibus explicandum erit, quodnam iudicium habuit Angelus dum peccauit. ¶ Ad sextum respondetur, q̃ materialiter quidem peccatũ Angeli ex parte rei quã appetiuit, deiectio fuit: quoniam ad minus bonum conuersus est relicto maiori bono. Sed tamen modus tendẽdi in minus bonum non fuit ex deiectione formaliter, sed ex appetitu excellentiæ sine subiectione ad superiorẽ, & in hoc consistit superbia. Hactenus de primo dubio.

DVbitatur secundò. Vtrùm peccatum Angeli præcesserit saltem secundùm naturam aliqua ignorantia vel error? Nam D. Tho. in processu huius quæstionis, vt patet in artic. 1. ad quartum. & in artic. 3. semper supponit, quòd peccatum Angeli non præcesserit ignorantia vel error. ¶ Sed arguitur primò pro parte affirmatiua. Quia nunc de facto dæmones errant & ex errore peccant, sicut de facto peccauerunt ex errore circa supernaturalia occidentes Christum ignorantes eius diuinitatem, ergo. ¶ Secundò. Angelus potuit habere errorem contra fidem, ergo potuit peccare ex errore. Consequentia videtur bona. Probatur antecedens. Quoniam Angelus liberè credidit res supernaturales sibi reuelatas; siquidem nemo credit nisi volens ex pia affectione credere. ¶ Tertiò. Non videtur assignari ratio sufficiens, quare potius ponatur in Angelo inconsideratio, quàm ignorantia vel error, cum vtrumque sit imperfectio intellectus. Imò vero ex inconsideratione sequitur error saltem practicus, quoniam intellectus considerans obiectum, & nõ considerans circunstantias, si iudicat absolutè hîc & nunc operandum esse, iudicium illud erroneũ est practicè: Sed Angelus ita se habuit, ergo habuit iudicium erroneum practicè.

Ad hoc dubium respondetur & sit cõclusio prima. In Angelo primum peccatum non potuit supponere errorem vel ignorantiam. Hæc conclusio est D. Tho. artic. 1. ad quartum. & videtur esse communis sententia Sanctorum, præsertim August. lib. 11. & 14. de Ciuitate. Et probatur conclusio. Primò quidem, quia circa naturalia non potuit Angelus peccare ex ignorantia vel errore. Quoniam habet perfectam scientiã omnium naturalium, & præsertim omnium quæ necessaria sunt ad rectam operationem. At vero in ordine ad supernaturalia, Angelus de facto nõ potuit primò peccare ex ignorantia, vt patet ex dictis quæstione præcedenti, & ex dictis in quæst. 57. artic. 5. Quoniam fuerunt creati in gratia & fide. Cognouerũt enim Angeli omnia, quæ sibi necessaria erant ad finem supernaturalem, antequam peccarent, ergo primum illorũ peccatum non potuit esse ex ignorantia.

Secunda conclusio. Necesse est dicere, quòd primũ peccatum Angeli præcesserit inconsideratio, nõ prius duratione, sed prioritate naturæ. Probatur. Quoniam electio voluntatis, qua eligit propriam excellentiam, fuit peccatum ex eo quod non est apposita regula superioris: sed hęc regula apponi non poterat nisi per intellectum, ergo in intellectu fuit inconsideratio, id est, non consideratio illius circunstantiæ q̃nam hic & nũc tenebatur Angelus habere. Neque fuit solum non consideratio pure negatiue, sed inconsideratio priuatiue: alioquin electio voluntatis non fuisset peccatum. Et confirmatur. Quia sicut omnis libertas in actu voluntatis, est radicaliter in intellectu: ita omnis ratio meriti vel demeriti præsupponit iudicium intellectus rectum vel deficiens. At vero si in intellectu Angeli neque fuit

Universidad de Deusto
Biblioteca

inconsideratio, neque error, neque ignorantia non fuit aliquis defectus in illo, ac proinde voluntas sequens iudicium rectum bona esset simpliciter.

Tertia conclusio. Illa inconsideratio, quæ priùs natura fuit in intellectu, fuit voluntaria interpretatiuè. Probatur. Quia si non fuit voluntaria aliquo modo nõ haberet rationem inconsiderationis, sed solum nõ consiserationis purè negatiuè, ergo necesse est quòd fuerit voluntaria interpretatiuè. Et si obijcias, quòd videtur sequi processus in infinitum, vel idem esse priùs & posteriùs respectu eiusdem. Quoniam si inconsideratio fuit voluntaria interpretatiue, iam illa voluntas in qua interpretatiuè dicitur esse volita inconsideratio, fuit priùs quàm inconsideratio ipsa. Et rursus quæram de illa voluntate, an fuerit sequuta ex alia inconsideratione? si sic est, ergo iam dabitur processus in infinitũ: sin autem, idem respectu eiusdẽ est prius & posterius. Respondetur, quòd in Angelo peccante vnica fuit inconsideratio & vnica mala electio. Neque est inconueniens quòd idem respectu eiusdem sit prius & posterius diuersis rationibus. Atque hoc pacto inconsideratio in iudicio practico, seu potiùs iudicium practicum cum inconsideratione fuit priùs mala electione in genere causæ formalis, hoc est, exemplaris & mensuræ, cui conformabatur voluntas. Cæterum ipse actus voluntatis, quatenus erat intentio finis propriæ excellentiæ, causa fuit motiua inconsiderationis: seu potius iudicij inconsiderati, cuius dictamen erat, vt hic & nunc voluntas exerceretur in dilectione propriæ excellẽtiæ Angeli cessando à subiectione regulæ superioris. Et quanuis huiusmodi cessatio non expresè dicta retur, tamen in eo quòd non proponebatur subiectio ad regulam, & proponebatur operandum esse circa propriã excellentiam, cùm tamen iam præcesserat diuinæ legis promulgatio, imò & acceptatio in primo instanti creationis: voluntaria fuit huiusmodi inconsideratio, & quasi interpretatiuè dictabat iudicium Angeli peccantis non oportere subijci regulæ diuinæ, sed in seipso permanere absque illa subiectione. Et hæc fuit maxima superbia in Angelo, quia fuit cum maxima libertate coniuncta, & cum maxima cognitione excellentiæ diuinæ, & regulæ superioris.

Sed contra obijcies. Sequitur q̃ peccatum Angeli non fuit per se & formaliter peccatum superbiæ. Probatur sequela. Quia omne peccatum quod procedit ex aliqua inconsideratione vel ignorantia nõ pertinet formaliter ad speciem peccati, ad quam pertineret si fieret non ex ignorantia, vt v. g. homicidium ex ignorantia non est formaliter homicidium. Respondetur, q̃ omnia peccata in hoc conueniunt, q̃ omnia fiunt cum aliquo defectu considerationis practicæ, vnde ex hac parte non potest accipi aliqua species peccati. Cæterum quando aliquod peccatum fit non solum cum defectu consideriationis iudicij practici, sed etiam ex defectu scientiæ legis vel facti, quæ propriè dicitur ignorantia, tunc fatemur, q̃ nisi talis ignorantia fuerit affectata, huiusmodi peccata non per se & formaliter pertinent ad speciem peccati, ad quam pertinerent si non fierent ex ignorantia, sed solum reductiuè pertinerent ad illã speciem peccati: sicut homicidiũ ex ignorantia reducitur ad speciem homicidij. Formaliter autem videtur pertinere ad vitium contrarium studiositati, vel ad negligentiæ vitium. At verò in nostro casu solũ est pura inconsideratio, quæ saltem necessaria est, vt sit peccatũ. Quapropter species peccati Angeli cõsideranda est ex obiecto propriæ excellentiæ sine subiectione superioris.

Ad argumenta. Ad primum respondetur, quòd non negat D. Tho. quin absolutè loquendo Angelus errare possit circa supernaturalia, vt patet ex dictis quæst. 58. art. 5. sed solum negat de facto, primum peccatum Angeli procedere potuisse ex errore aliquo circa naturalia vel circa supernaturalia, de quibus fuerat sufficienter instructus. At verò post peccatum amissa diuina luce nõ mirum est, si Angelus erret circa supernaturalia. ¶ Ad secundum, qui tenent, Angelum habuisse euidentiam rerum supernaturalium in attestante, negant Angelum dissentire potuisse reuelatis à Deo per fidem, quanuis concedant, quòd potuit Angelus nolle præbere assensum propter rationem supernaturalem, sed solùm propter euidentiã in attestante. Sed quicquid sit de hac euidentia in attestante, quæ mihi nunquàm placuit, vt dixi in. 2. 2. q. 5. art. 1. non tamen negandum est, quin si Angelus voluisset, nõ posset dissentire reuelatis, non quidem in sensu composito, dum actuali lumine fidei reuelantur: hoc enim implicat contradictionem, esset enim habere lumen fidei, & non habere lumen fidei. Sed ita vt Angelus potuisset postea non vti lumine fidei, & dissentire rebus antea reuelatis: ac proinde iam infidelis esset. Deinde dicimus, quòd primum peccatum Angeli non potuit esse hæresis. Non enim potuit à sibi reuelatis discedere ac dissentire, nisi ex appetitu propriæ excellentiæ, quod est superbiæ peccatum. ¶ Ad tertium aliqui respondent, quòd quanquàm peccatum Angeli non potuit procedere ex errore circa principale obiectum volitũ, de quo fit iudicium & dictamen, sed tamen potuit procedere ex errore circa obiectum secundarium, scilicet, circa aliquam circunstantiam. Quemadmodum si homo eligat dare eleemosynam propter vanam gloriam, iudicium dandi eleemosynam non est erroneum circa principale obiectum, sed circa illam circunstantiam finis. Sed tamen hæc solutio in multis errat. Primo quidem, quia iam ponit errorem positiuum & practicum in Angelo, ac proinde potuisset ponere circa obiectũ principale. Præterea, quando circunstantia mutat actũ de bono in malum, quanuis habeat rationem circunstantiæ respectu obiecti in communi, tamen hic & nũc iam transit in rationẽ obiecti formalem, sicut docet D. Tho. in. 1. 2. q. 18. art. 3. 10. & 11. vnde qui dat eleemosynam propter vanã gloriam, non habet pro obiecto principali eleemosynã, neq; actus ille est eleemosynæ. Respondetur ergo ad argumentum q̃ illud iudiciũ in Angelo non fuit erroneũ simpliciter & positiuè. Dictabat enim, tale obiectum scilicet propriam excellẽtiam bonũ esse, non dictando expresè modũ circunstãtiæ. Sed neq; dicendũ fuisset iudicium verum practicè, sed datur mediũ, scilicet iudicium defectuosum & inconsideratũ. Et hoc est quod D. Tho. intendit, scilicet quod iudicium non erat erroneum, sicut nec obiectũ ipsum positiuum erat malum. Sed nihilominus, vt iam probauimus in. 2. & 3. conclusione, peccatum primi Angeli processit ex iudicio falsõ interpretatiuè: sicut voluntas interpretatiuè voluit non subijci Deo.

Dubitatur tertiò, Vtrùm Angelus peccans appetierit esse vt Deus per æquiparantiã, vel per similitudinem, aut aliquo alio modo? Intendimus in hac

in hac dubitatione explicare obiectum, circa quod se exercebat Angeli superbia quærentis propriam excellentiam, scilicet an hanc excellentiam quæsierit siue appetierit in æqualitate aut similitudine ad Deum, an potius appetierit permanere in propria excellentia naturali sine subiectione ad Deum, an vero supernaturalem excellentiam finis vltimi intenderit proprijs viribus acquirere? An tandem appetiuerit sibi excellentiã illam, vt natura Angelica hypostaticè vniretur Deo? De omnibus enim his solet inter Theologos scholasticos disceptatio esse, & varietas opinionum. Mihi vero breuitatis causa & apertè resolutionis, inter tantam opinionum varietatem per sequentes conclusiones Diui Thomæ sententiam statuere placuit.

Sit ergo prima conclusio. Angelus superbiens appetiuit diuinam similitudinem. Hæc conclusio omnibus Theologis est communis & sacræ Scripturæ Sanctorumq; patrum sententiæ valde conformis. Et probatur ex illo Isai. 14. In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium, similis ero altissimo. Et Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti Deus ego sum. Quæ testimonia vt articulo. 7. ostendam de casu diaboli vel ad literam vel mysticè intelligenda sunt. Et confirmatur. Nam Genes. 3. Cùm diabolus tentauit hominem, vt deijceret eum ea via qua ipse ceciderat, dixit, Eritis sicut dij, scientes bonum & malum. Et de Antichristo scriptum est ad Thessal. quòd sedebit in templo Dei ostendens se ac si sit Deus. Ergo etiam diabolus, quem imitabitur Antichristus, appetijt Dei similitudinem. Et propterea Angelus, cui datum est, vt diabolum de cœlo proijceret, accepit nomen Michael, quod significat, Quis sicut Deus? Quo nomine dæmonibus exprobratur, quòd voluerint esse sicut Deus.

Secunda conclusio. Angelus non potuit appetere diuinam æqualitatem per essentiam. Hæc est contra quosdam, qui Scotum sequuntur in. 2. sent. dist. 6. q. 2. dubio. 2. & Aureol. apud Capreolum in. 2. dist. 4. q. 2. quorum argumentum est. Quoniam si impossibile nõ fuit Angelo isto modo peccasse, credendum videtur ita peccasse. Et confirmant. Quia Scriptura sacra apertè dicit, quòd aperierit diuinam similitudinem, ergo cum superbia dæmonis fuerit maxima, probabiliter creditur habuisse obiectum maximè detestabile. Quòd autem fuerit possibile tale obiectum habere, probat. Quia vt Aristot. docet, voluntas potest esse impossibilium, ergo Angeli potuerunt desiderare diuinam æqualitatem. Cum hac sententia videtur sentire Alexan. Alens. in. 2. parte quæst. 109. art. 2. memb. 2. & 3. quoniam dicit, Angelum peccasse, eò quòd appetiuit nulli subesse, & in hoc voluit esse æqualem Deo. Quam sententiam sequitur Gulielmus Parisiensis lib. de Vniuerso in 2. parte. & Lyranus & Burgensis Isai. 14. in illa verba; In cœlum conscendam &c. & D. Gregorius lib. 32. moral. cap. 26. & lib. 34. cap. 4. dicit Angelum peccasse, quia voluit esse sui iuris, ergo cum hoc etiam sit impossibile, cum sit Dei proprietas, appetijt æqualitatem cũ Deo. Probatur nihilominus nostra conclusio. Quia peccatum Angeli fuit electio, at vero electio non potest esse rei impossibilis nisi præsupposito errore, ergo cum error in Angelo non præcesserit, nõ elegit aliquid impossibile. Maior patet ex ijs quæ dicta sunt dubio præcedenti. Et minor probatur ex Arist. 3. Ethi. cap. 2. dicente, voluntatem quidem esse impossibilium, intentionem verò & electionem non esse impossibilium. Quod quidem intelligendum est quantum ad æstimationem operantis, qui nunquam intelligit aut eligit quicquam, nisi æstimet esse possibile, sed Angelus intendebat beatitudinem, eligebat media ad illã, ergo aliquid quod sibi possibile æstimabat intẽdebat, aliàs neque eligere neq; intendere potuisset. Probatur secũdò ratione D. Tho. Quia nulla creatura potest appetere, se non esse: sed Angelus euidenter iudicabat, quòd si esset Deus, non esset ipse, ergo appetebat non esse, vt esset Deus, quod etiam videtur implicare. Et confirmatur ex illo Arist. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium: sed Angelus nulla ratione poterat iudicare tanquam bonum proprium esse Deum, cum necessariò iudicaret esse impossibile, quòd esse Deum esset bonum proprium. Hanc sententiam sequitur Caiet. in hoc loco. & Ferrar. 3. cont. gent. cap. 59. Capreolus vero in. 2. dist. 4. quæst. vnica, ad argumenta contra. 2. conclusionem concedit, quòd illud impossibile voluntate conditionata potest appeti, sicut homo potest appetere esse Angelũ, & habere alas. Sed profectò quicquid sit de possibilitate conditionalis voluntatis circa tale obiectum, non tamen est aliquo modo verosimile, quòd Angelus in tali voluntate peccauerit. Tum quia non conuertebatur ad veram & propriam excellentiam, tum etiam, quia non videtur tale obiectum esse prohibitum sub conditione, nisi procedat ex odio vel inuidia Dei. Et confirmatur. Quia videtur esse ridiculum asserere, quòd Deus imposuerit Angelo præceptum huiusmodi, Non appetas conditionaliter esse Deus. Cum ergo non sit præceptum naturale, nulla ratione potest esse peccatum, si quis dicat, si possibile mihi esset transmutari in diuinam naturam, fuissem vtiq;. Imo vero ex pietate quadam animi potest procedere tale desiderium, sicut appetimus assimilari Deo inquantum est possibile. Est igitur vana imaginatio fingere, quòd Angelus peccauit appetens conditionaliter talem assimilationem.

Tertia conclusio quæ sequitur ex prædicta. Angelus non peccauit intendens aut appetens positiuè non subijci Deo. Probatur, quia non poterat iudicare tale obiectũ esse sibi possibile, aliàs fuisset ignorãtissimus, ergo nõ potuit appetere tãtã libertatẽ & exemptionẽ.

Quarta conclusio. Angelus non potuit peccare, neque peccauit in hoc quod appetijt vltimum finem supernaturalem iudicans & æstimans proprijs viribus naturæ possibile sibi esse ad illum peruenire. Probatur. Quia tale iudicium esset non solum erroneum, sed hæreticum & cõtrarium fidei, quam in primo instanti receperat, ergo tunc primum peccatum Angeli fuisset hæresis, deinde sequeretur intentio superba. Sicut & Pelagiani superbiunt ex errore contra fidem putantes, viribus naturæ posse mereri beatitudinem. Hæc cõclusio quodammodò videtur esse contraria secundo modo, quem ponit Diuus Thomas in articulo. 3. videlicet vbi inquit, vel si appetijt vt vltimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et adducit testimonium Anselmi dicẽtis, quòd dæmon appetijt illud, ad quod peruenisset, si stetisset. Hæc D. Thom. Et quidem fateor, quòd ille secundus modus mihi non placet, neque D. Thomas illum asserit ex propria sententia, sed con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ditionaliter. Nihilominus adhuc potest nostra conclu- A
sio componi cum illo secundo modo hoc pacto, vt cũ
dicit, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, &
non ex diuino auxilio, intelligatur, non quòd hoc fue-
rit obiectum voluntatis Angeli, sed quia quantum ad
nondum perinde se habuit non apponendo illam cir-
cunstantiam quam diximus, ac si proprijs viribus in-
tenderet obtinere illam beatitudinem. Et sic intelligi-
tur dictum Ansel. quòd appetijt illud ad quod perue-
nisset si stetisset, id est, si non cessasset à subiectione sui
ad diuinam misericordiam cuius supernaturali auxilio
gloriam assequeretur.

Quinta conclusio. Optimus modus explicandi su- B
perbiam Angeli est prior ille ex duobus, quos D. Tho.
ponit in artic. 3. cum inquit, In hoc appetijt esse similis
Deo, quia appetijt vt finem vltimum beatitudinis, id
ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertẽs
suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est
ex gratia Dei. Hic modus videtur esse expressus D. Au
gust. lib. 12. de ciuit. cap. 1. vbi ait. Mali Angeli sua po-
testate potius delectati, vel vt bonum suum sibi ipsi es-
sent, à superiori bono ad propria defluxerunt. Ecce
vbi Augustinus obiectum superbiæ non aliud quàm
propriam Angeli potestatem & excellentiam cũ auer-
sione à superiori bono fuisse testatur. Et cap. 6. ab illo, C
qui summè est auersi, ad se conuersi sunt, & hoc vitium
quid aliud quàm superbia est? Autoritas itaque D. Au-
gust. & D. Thom. apud me præponderat, præsertim in
scholastica Theologia, autoritate omnium aliorum. Et
si quæras, quomodo secundùm istum modum expli-
candi superbiam Angeli, verificetur, quòd appetierit
esse similis Deo? Respondetur ex doctrina D. Tho. in
hoc art. 3. Quia quemadmodum Deus sua propria na-
tura beatus est non habens superiorem: ita Angelus vo
luit esse beatus proprijs bonis naturæ non se subijciens
ordini à superiore præstito. Et ita quantum ad modum
operandi sine regula superioris dicitur appetijsse Dei D
similitudinem. Sicut si aliquis vassallus regis velit frui
proprijs bonis non reddens debitum tributum, dice-
retur appetere esse sicut Rex quantum ad hoc quòd est,
nulli tributum reddere vel subiectionem agnoscere.

Sexta conclusio. Parum probabilis est quorundam
opinio asserentium, diabolum peccasse peccatum su-
perbiæ in eo quod appetierit vnionem hypostaticam
cum Verbo diuino. Ratio est. Quia ista sententia neq;
habet rationem sufficientem, neque firma autoritate
fulcitur. Fundantur enim assertores huius sententiæ in
quodam fundamento vero, videlicet, quòd Angelus à
principio cognouerit mysterium incarnationis per fi- E
dem. Quod à nobis supra quæst. 57. art. 5. confirmatũ
est, quanuis passionem Christi futuram non sit ita pro-
babile quòd tunc cognouerit. Ex isto vero fundamen-
to per consequentias minus probabiles inferunt qui-
dam ex Theologis sua placita. Primò, quòd superbia
Angeli incomposita fuit, quòd appetiuit sibi similem
vnionem. Deinde cognoscens, non esse futuram talem
vnionem inuidit illi homini futuro Deo, & illum occi-
dere appetiuit. Et ita explicãt illud Ioan. 8. Ille homici-
da erat ab initio, & in veritate non stetit. Inferunt tertio
q; boni Angeli humiliter se subijcerunt illi homini tan
quam capiti & per fidẽ in illum iustificati sunt ex meri
tis illius, & in gratia confirmati. De hoc tertio nõ libet
impręsentia quicquam dicere, quoniam alterius est lo-
ci. Sed de primo & secundo probatur esse falsum. Nam
rogo, vel Angelus habuit præceptum non appetendi
vnionem hypostaticam, vel non habuit. Si non habuit
præceptum, cum obiectum ex natura sua non sit ma-
lum, non erat peccatum desiderare vt quemadmodum
natura humana vnienda erat Verbo Dei, sic etiam &
Angelica. Si autem positum est illi præceptum, sicut
positum est protoparenti, quod non ederet de ligno
scientiæ boni & mali; tunc rogo, in transgressione illius
præcepti ad quod bonum conuersus est Angelus tan-
quam ad propriam excellentiam? Si dicas, q̃ ad vnio-
nem hypostaticã, hoc non videtur esse possibile. Quo-
niam iam sciebat, non esse futuram sibi propriam, ergo
necesse est vt conuerteretur ad proprium bonum suæ
naturæ relicto ordine diuinæ dispositionis. Et hic est
modus assignatus à D. Thoma. Non ergo fit probabi-
le, quòd Angelus habuerit pro obiecto superbię vnio-
nem hypostaticam. Deinde, si Angelus appetiuit sibi
illam vnionem, consequenter appetiuit se nõ esse quan
tum ad suppositum & hypostasim suam, quod non vi-
detur verosimile vt omnes Angeli hoc appetierint. Si
autem illam vnionem alicui alteri naturæ Angelicæ
appetebant, iam non conuertebantur ad propriã ipso-
rum excellentiam, nisi fortè per quandam redundan-
tiam, quatenus illa natura conueniebat cum illis in ge-
nere. Et si hoc illis placebat, iam hoc habebant in eo q̃
Deus futurus erat homo, in quo est natura intellectua-
lis & corporalis simul, & totus Vniuersus dignificatus,
ac proinde Angelica natura etiam dignificabatur in il-
lo homine. Cæterùm quòd Angelus illi homini inui-
deret post peccatum superbiæ, non est mihi improba-
bile: siquidem inuidia diaboli mors introiuit in orbem
terrarum, non autem potuit esse primum peccatum
inuidia, vt in præcedentibus dictum est. Prædictæ sen-
tentiæ inuentores & sectatores non sunt magnæ auto-
ritatis. Citatur Viguerius in institutionibus Theologi-
cis, capite. 3. citatur Ambrosius Catherinus in opuscu-
lo de gloria bonorum Angelorum, & lapsu malorum.
Citantur alij grauiores dubitantes, vt Guillielmus Pari-
siensis lib. 2. de Vniuerso. Sed in fine libri dubius ma-
net. Citatur Dionys. Cartus. in. 2. d. 5. q. 1. asserens hanc
sententiam esse probabilem, sed nihil esse temerè affir-
mandum. Citat ipse Albertum Magnum in eadẽ dist.
asserentem, q̃ Lucifer in Verbo diuino præuidit tantã
esse benignitatem, vt creaturam aliquam rationalem
assumeret in vnitate personæ; sed videns Lucifer suæ
naturæ decorem & potestatem in ea delectatus, æqua-
litatem Dei concupiuit, nulli volens subesse creaturæ,
sed omnibus præsidere. Sed tamen hoc testimonium
non probat illorum sententiam. Non enim dicit, quòd
appetierit sibi vnionem hypostaticam, sed potius q̃
conuersus fuerit ad suum decorem prætermisso ordi-
ne diuino. Et deniq; citatur falsò D. Bernar. in serm. 6.
Aduentus, & in quodam sermo. 2. feria. 3. Paschæ. Sed
in istis locis nihil minus dicit, quanquàm loquitur de
inuidia diaboli respectu diuinitatis Verbi, sicut sæpè
loquuntur alij Sancti. Melius poterat adduci D. Ber-
nardus in serm. 17. in Cant. in illa verba, Oleũ effusum
nomen tuum, vbi inquit; Putasne Lucifer ille, qui ma-
nè oriebatur, antequàm verteretur in tenebras, quo-
niam imbiberit & ipse olei infusionem: hoc ego non
assero dicere Spiritũ sanctum, sed neque contradicere.
Dico, nescio. Potuit enim contingere, videlicet vt inui-
deret

deret hominibus, quos præsciuit futuros participes glo- A
riæ. Verumtamen D. Bernardus hoc loco Incarnatio-
nis mentionem non facit, sed tãtum glorificationis ho-
minum, quibus inuidere potuit: quòd autem inuidere
potuerit post quàm superbia elatus est, nos ingenuè fa-
temur. Sed hoc non obstat sententiæ D. Tho. quã per
omnia sequimur. Alia verò placita Theologorum quę
in hac materia ininfinitum multiplicari possunt, ad ni-
hil aliud deseruiunt, quàm vt mentes Theologorũ con
fundant atque contundant. Neque oportet nunc re-
spondere ad aliud argumentum, nisi ad illud quod ad-
ducitur. Ille homicida erat ab initio, & in veritate non
stetit. Ad quod respondetur ex D. August. lib. 11. de B
Ciuit. ca. 13. quòd diabolus homicida dicitur fuisse ab
initio, hoc est, ab initio humani generis: Et in veritate
non stetit, ab initio suæ conditionis. Et ideò nunquam
beatus cum sanctis Angelis fuit, recusans esse subditus
suo creatori, & per superbiã sua priuata potestate ela-
tus. Deinde, quando concedamus, quòd etiã antequàm
tentaret Adam fuerit homicida inuidens homini fu-
turo capiti hominum & Angelorum: non inde aliquid
sequitur contra sententiam D. Tho. Imò ipse dicit in
articulo. 2. quòd post peccatum superbiæ sequutum
est in Angelo malum inuidiæ, secundùm quod de bo-
no hominis doluit.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali.

3 2 3 d. 7. q. 1. a. 2. co. Et c6. c. 107 que 1 11. mali q. 6. art. 2. 2 11. parũ principp.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphy. vt Aug. introducit 10. de Ciuit. Dei †, q̃ est quod-
dam genus dæmonum natura fallax, simulans Deos, & animas defunctorum. Sed esse fallax est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

¶ 2 Præterea. Sicut Angeli sunt creati à Deo, ita & homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali. De D
quibus dicitur Sap. 17. Erat eorum malitia naturalis. Ergo & Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

¶ 3 Præterea. Aliqua animalia irrationalia habẽt quasdam naturales malitias: sicut vulpes naturaliter est subdola: & lupus naturaliter est rapax, & tamen sunt creaturæ Dei. Ergo & dæmones, licet sint creaturę Dei, possunt esse naturaliter mali.

2. 4. par. 4 ca med. SED contra est quod Diony. † dicit 4. cap. de di. nom. quòd dæmones non sunt naturaliter mali.

RESPONDEO dicendũ, quòd omne quod est inquantum est & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, vtpote ex principio bono E
existens quia semper effectus conuertitur in suum prin cipium. Contingit autẽ alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni cõiungitur hoc malum, quod est esse consumptiuum aliorum. Sed bono vniuersali nullum malum potest esse adiunctũ. Si ergo aliquid sit cuius natura quidem ordinetur in aliquod bonũ particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctũ cuidam bono. Si verò aliquid sit, cuius natura ordinetur in aliquod bonũ secundùm communem boni rationem, hoc secũdùm suam natu-
ram nõ potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem, quòd quælibet natura intellectualis habet ordinẽ in bonũ vniuersale, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Vnde cum dęmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcũque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

AD primum ergo dicẽdum, quòd August. ibidem reprehendit Porphy. de hoc quod dixit, quòd dæmones erant naturaliter fallaces: dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autẽ hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces: quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sen sitiuam. Natura autem sensitiua ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse cõiunctum malum. Et secundùm hoc aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum per accidens, tamen inquan tum malum est coniunctum bono.

AD secundum dicẽdum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetu-
dinem quæ est altera natura, vel propter naturalem in-
clinationem ex parte naturæ sensitiuæ ad aliquam in-
ordinatam passionem, sicut quidam dicuntur natura-
liter iracundi vel concupiscentes. Non autem ex parte
naturæ intellectualis.

AD tertium dicendum, quòd animalia bruta se- C
cundùm naturam sensitiuam habent naturalem incli-
nationem ad quædam particularia bona, quibus con-
iuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum
victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Vnde esse
dolosum nõ est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut
nec esse furiosum est malum cani: sicut Dionys. * dicit ca. 4. par. 4 parũ à me-
4. cap. de diuin. nomin. dio.

¶ Conclusio est Vnica & negatiua.

COMMENTARIVM.

HÆC conclusio est certa secundùm fidem. Fuit enim error Manichæorum dicere, quòd aliquæ creaturæ sunt natura sua malæ, & à malo princi
pio, & non à bono Deo. Oppositum huius conclusio-
nis condemnatur in cap. Firmit. de summa Trinit. & in Concilio Bracarensi I. Canone. 7. in quibus locis ex-
pressè habetur, quòd diabolus ex natura sua bonus
est, & à bono conditore, quòd factus est malus per actũ
propriæ voluntatis. Confirmatur ex illo Gen. 1. Vidit Deus cũcta quæ fecerat, & erãt valde bona. Aduerte tã-
men, q̃ Angelus nõ solũ est creatus bonus, sed etiã non potuit habere inclinationẽ naturalẽ ad aliquod malũ. Et ideò inquit D. Tho. nõ possunt esse naturaliter mali. Et hic locus D. Tho. est aduertẽdus ad cõfirmationem illius sententiæ, quam art. 1. secuti sumus, videlicet, q̃ si E
Angelus præcisè in puris naturalibus cõstitueretur & relinqueretur, nõ poterat peccare. Cõfirmatur hoc ex differentia quæ colligitur ex doctrina D. Tho. in hoc artic. 4. inter Angelũ & hominẽ, q̃ homo propter natu ralem inclinationẽ ex parte naturæ sensitiuæ potest ha bere aliquã inclinationẽ naturalẽ ad malũ, per accidens tamẽ, inquantũ malum est coniunctũ bono, sicut dicit in solutione ad primũ & secundũ. At vero Angeli nul-
lam possunt habere inclinationẽ naturalem ad aliquod malum, nec per accidens quidem. Et non possunt (in-
quit) naturaliter esse mali. Quod ego intelligo, si tan-
tum in puris naturalibus fuissent creati absque aliquo præcepto superaddito.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm diabolus fuerit malus in primo instãti suæ creationis, per culpam propriæ voluntatis.

324 1.dist.3.q. 2.Et ma.q. 16.ar.4. Et Ioh.3.l.6. colum.3.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis: dicitur enim Ioan. 8. de diabolo: Ille homicida erat ab initio.

Li.1.super Gen. ca.5. & 15. parũ à princip. †lib.1.c.9. parũ à principio.

¶ 2 Præterea. Secundum Aug. 1. super Gen. ad lit †. Informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. Per cœlum autem quod legitur primò creatũ: vt ipse dicit in 2. lib †. intelligitur natura Angelica informis. Per hoc autẽ quod dicitur quòd Deus dixit, Fiat lux, & facta est lux; intelligitur formatio eius per conuersionem ad verbũ. Simul ergo natura Angelica creata est, & facta est lux. Sed simul dum facta est lux: distincta est à tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, & quidam peccauerunt.

¶ 3 Præterea. Peccatum opponitur merito. Sed in primo instãti suæ creationis aliqua natura intellectualis potuit mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo & dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

¶ 4 Præterea. Natura Angelica virtuosior est, quã natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suę creationis incipit habere suã operationẽ, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moueri sursum. Ergo & Angelus in primo instãti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, vt supra dictum est. * Ergo fuissent statim beati, & ita nunquam peccassent. Quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non rectè operando peccauerunt. Q.62.ar.5 D

SED contra est quod dicitur Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo & dæmones aliquando fuerunt boni.

RESPONDEO dicẽdum, ꝙ quidam posuerũt quòd statim dæmones in primo instãti suæ creationis mali fuerunt, nõ quidẽ per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis: quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusauit. Cui sententiæ, vt Augustꝰ. dicit 11. de Ciuit. Dei, quisquis acquieſcit, nõ cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, qui dicũt, quòd diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio autoritati scripturę contradicit: (dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, Isa. 14. Quomodo cecidisti Lucifer, qui manè oriebaris? Et Ezech. 28. In delicijs paradisi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri) ideo à magistris hæc opinio tãquam erronea rationabiliter reprobata est. Vnde aliqui dixerunt, ꝙ Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccauerunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdã reprobatur ea ratione: quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur, quòd in eodẽ nũc vtraq; operatio terminetur: manifestum est autem ꝙ peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse Angeli. Terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali. Impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo Angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locũ in motibus temporalibus, qui successiuè aguntur. Sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio & localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest esse terminus primæ & secũdæ mutationis: sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à luna. Manifestum est autem, quòd creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrij in Angelis. Non enim indigent collatione & discursu rationis, vt ex supra dictis patet *. Vnde nihil prohibet, simul & in eodem instanti esse terminum creationis, & termi num liberi arbitrij. Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij. Quanuis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari: tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente à quo habet esse: sicut moueri sursum ineſt igni à generãte. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiua actionis, poterit in primo instãti in quo incipit esse, habere defectiuã operationẽ: sicut si tibia, quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Vnde non potest dici, quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus. Q.58.ar.1 A B C

AD primum ergo dicendũ, quòd sicut Aug. * dicit 11. de Ciuit. Dei: cùm dicitur quòd diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est: sed ab initio peccati, scilicet quia nunquam à peccato suo recesſit. Lib.11.c.15. circa med. to.5.

AD secundum dicendum, quòd illa distinctio lucis & tenebrarum, secundùm quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur: accipienda est secundum Dei præscientiam. Vnde Augustꝰ. dicit 11. de Ciuit. Dei, quòd solus lucẽ ac tenebras discernere potuit qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. Lib.11.c.19. in med. to.5.

AD tertium dicendum, quòd quicquid est in merito, est à Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed nõ est similis ratio de peccato. vt dictum est *. In corp.ar.

AD quartum dicendũ, ꝙ Deus non discreuit inter Angelos ante auersionẽ quorundam & conuersionem aliorum, vt Augustꝰ. * dicit 12. de Ciuitate Dei. Et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerũt. Sed quidam eorum statim impedimentũ præstiterunt, suæ beatitudinis præcedens meritum mortificãtes. Et ideo beatitudine, quam meruerunt, sunt priuati. Lib.11.de Ciuit.Dei cap.11. & 33.tom.5. E

Lib.11.de Ciuit. Dei ca.13. circa fin.to.5.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Asserere, quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt non per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis, quanuis non sit error Manichæorum, tamen hæc opinio tanquam erronea rationabiliter à magistris reprobata est.

Prior

Prior pars huius conclusionis. Probatur autoritate expressa D. Augustꝰ. lib. 11. de Ciuitate cap. 13. Altera pars probatur ex illo testimonio Isai. 14. Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris? Et Ezechie. 28. In delicijs paradisi Dei fuisti. Et dicit D. Tho. quòd illa opinio contradicit Scripturæ sacræ in istis locis, in quibus sub figura principis Babylonis & regis Tyri ea verba dicuntur ad diabolum. De quibus testimonijs dicemus articulo. 7. A

¶ Secunda conclusio. Falsa est opinio quæ dicit, Angelos in primo instanti suæ creationis peccare potuisse, quanuis non peccauerint.

Tertia conclusio. (Nam secunda postea probabitur.) Ratio quare Angeli non potuerunt peccare in primo instanti suæ creationis, non est (vt aliqui dicunt) quia cum duæ operationes se cõsequuntur, impossibile videtur, quòd in eodem nunc vtraque operatio terminetur: sed peccatum fuit operatio creatione posterior, ergo non potuerunt esse simul. B

Probatur ista conclusio, scilicet quòd ista ratio non sit sufficiens. Quia mutationes instantaneæ in eodem instanti possunt terminari, quanuis vna sequatur ex alia sicut in eodem instanti, in quo illuminatur luna à sole illuminatur aer à luna: sed creatio & motus liberi arbitrij sunt mutationes instantaneæ, ergo potuerunt esse in eodem instanti. C

Quarta conclusio. Impossibile fuit, Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij.

Ratio vera huius cõclusionis est. Quia operatio, quæ simul incipit cum esse rei est ei ab agente à quo habet esse. Sicut moueri sursum ineſt igni à generante. Sed operatio mala non potest ineſſe Angelo à creatore Deo, ergo &c.

Quinta conclusio in solutione ad tertium. Angelus in primo instanti suæ creationis mereri potuit. Ratio est. Quia quicquid est in merito est à Deo. Quare non est similis ratio de peccato.

Sexta conclusio in solutione ad quartum. Omnes Angeli in primo instanti meruerunt, sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt, suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes: & ideo beatitudine, quam meruerunt, sunt priuati. Hæc conclusio valde notetur pro ijs, quæ dicenda sunt in his duobus articulis.

Hic articulus simul cum sequenti est examinandus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum Angeli.

325 Prol.9.ar. 1.cor.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd aliqua mora fuerit inter creationẽ & lapsum Angeli: dicitur enim Ezech. 28. Ambulasti perfectus in vijs tuis à die conceptionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli & eius lapsum.

Homi.1.in Ezechielẽ aliquãtulũ ante med. tom.1.

¶ 2 Præterea. Orig. † dicit, quòd serpens antiquus non statim supra pectus & ventrem suum ambulauit. Per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus nõ statim post primum instans suæ creationis peccauit.

¶ 3 Præterea. Posse peccare cõmune est homini & Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis & eius peccatũ. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli & eius peccatum.

¶ 4 Præterea. Aliud instans fuit in quo diabolus peccauit ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius & lapsum.

SED contra est quod dicitur Ioan. 8. de diabolo, quòd in veritate non stetit. Et sicut Augustꝰ. † dicit 11. de Ciuit. Dei, oportet vt hoc sic accipiamus quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. li.11.de Ciuit.Dei,ca. 15. parum ante med. tom.5. B

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior & Sanctorũ dictis magis consonans est, quòd statim post primũ instans suæ creationis diabolus peccauerit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrij prorumperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus. † Cùm enim Angeli per vnũ actum meritorium ad beatitudinẽ perueniant, vt supra dictum est, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si verò ponatur quòd Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrij non potuerit habere: nihil prohibet aliquã moram fuisse inter creationem & lapsum. Q.62.ar.3

A D primum ergo dicẽdum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in Sacra scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrij tendentis in bonum.

A D secundum dicendũ, ꝙ Orig. dicit, quòd serpẽs antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulauit propter primũ instans, in quo malus non fuit. D

A D tertium dicendum, quòd Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudinis præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

A D quartum dicendum, quòd inter quælibet duo instantia, esse tempus mediũ habet veritatem inquantum tempus est continuum: vt probatur in * 6. Phys. Sed tamen in Angelis, qui nõ sunt subiecti cœlesti motui, qui primo per tẽpus continuũ mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationũ intellectus, vel etiã affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mẽtis Angelicę, qua se in seipsam cõuertit per vespertinã cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidẽ operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionẽ ad laudem verbi sunt conuersi. Quidam vero in seipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, vt Augustꝰ. * dicit 4. super Genes. ad lit. Et sic prima operatio fuit omnibus communis. Sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti. li.6.Phys. textu.2.& sequẽtibus tom.2. E li.4.ca.24. in fine, habetur in sensu.to.3.

SVMMA

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Probabilior & Sanctorum dictis magis cõsonans est opinio, quòd statim diabolus post primũ instans suæ creationis peccauerit.

Hæc probari potest tum ex D. August. 11. de Ciui. ca. 15. vbi ait; Oportet hoc sic accipiamus, quod in veritate fuit, sed nõ permansit. Et sic vniuersi Sancti loquuntur, quod statim impedimentum præstitit. At si fuisset aliqua mora inter creationem Angeli & peccatum, iam in illa mora permansisset, neque statim impedimentum præstitisset.

Secunda conclusio. Supposito quòd Angelus in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & in gratia fuerit creatus, necesse est dicere, quòd diabolus statim post primum instãs suæ creationis peccauit, neque aliqua mora fuerit inter instans creationis & peccatum.

Ratio huius conclusionis est. Quia si diabolus non statim post creationem impedimentũ præstitisset peccando, sequeretur, quòd statim post primum instans beatitudinem accepisset. Hæc consequentia probatur à D. Thoma. Quia Angeli per vnũ actum meritorium ad beatitudinẽ perueniunt, sicut dictũ est in quæst. 62. artic. 4. Hæc ratio obscura est, præsertim apud Thomistas, qui contra mentem D. Thomæ instantia multipli cant. Sed tamen est optima ratio, & à nobis diligenter explicanda in commentario. Est secũda ratio eiusdem conclusionis in solutione ad tertium. Quia nisi statim post primum instans impedimẽtum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Consequentiam probat. Quia Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Hæc etiam ratio notetur: quia secũdum illam videtur, quòd in primo instanti non habuerit electionem Angelus circa bonum: siquidem postea peccauit: alioquin flexibile fuisset liberum eius arbitrium post electionem.

Tertia conclusio. Si verò ponatur, quòd Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrij non potuerit habere, nihil prohibet, aliquam moram fuisse inter creationẽ, & lapsum Angeli. In hac conclusione D. Thomas non approbat suppositum, sed consequentiam.

COMMENTARIVM.

IN explicatione horum articulorum nõ modica solet esse confusio & varietas opinionum, etiam inter Thomistas, quorum si vniuersæ sententiæ & varia argumenta referre velimus, haud dubium, quin molesti nimis simus futuri, & doctis pariter & indoctis. Ego verò ita procedere statuo, vt neque omnino relinquam variarum opinionum argumenta recensere, neque tamen in eis referendis fastidium lectori generem. Sed quæ sit mens D. Thomæ (ni fallor) ostendam.

DVbitatur ergo primò circa primam & secũdam conclusionem articuli quinti, Vtrum Angelus in primo instanti peccare potuerit vel peccauerit. ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Angelus in primo instanti habuit vsum liberi arbitrij, ergo in primo instanti potuit operari vel non operari, ergo potuit peccare. Probatur consequentia. Quia potuit habere præceptum operandi vel non operandi, ac per consequens potuit facere vel non facere aliquid contrarium præcepto. ¶ Secundò. In primo instanti Angelus habuit libertatem, saltem quantum ad exercitium actus, ergo possibile fuit vt non operaretur, cùm posset operari, ac per consequens potuit peccare. Probatur consequentia. Quia potuit habere præceptum operandi, ergo saltem potuit peccare peccatũ omissionis. ¶ Tertiò. Angelus in secundo instanti potuit peccare, ergo in primo. Probatur consequentia. Quia in secundo instanti non acquisiuit nouam potentiam liberi arbitrij, ergo tam potens erat in primo instanti, sicut in secundo. ¶ Quartò. In primo instanti potuit mereri, & meruit, ergo potuit peccare, quantum est ex parte instantis. Neque valet responsio ex differentia, quam assignat D. Thomas artic. 5. in solutione ad tertium scilicet. Quia quicquid est in merito, est à Deo, & ideò potest in primo instanti mereri: sed non quicquid est in peccato, est à Deo. Contra replicatur. Quia non oportet, quòd defectus, qui est in peccato tribuatur autori naturæ, sed causæ particulari deficienti, Deus autem concurrere potest ad actum peccati quantum ad substantiam actus, & quantum ad omnem rationem boni quam habet ipse actus materialiter, ergo nulla est implicatio, quòd vsus liberi arbitrij vt est ab homine sit deficiens & peccatum, non autem prout est à Deo. Et confirmatur. Quia Deus non minori virtute concurrit ad conseruandum Angelum in esse & qua creauit Angelum, imo est eadem actio diuina, per quam creat & conseruat Angelum, ergo si in momento creationis peccatum tribueretur autori naturæ, etiã esset tribuendum conseruatori naturæ: siquidem neque magis, neque minus concurrit Deus conseruando quàm creando. ¶ Quintò. Homo potest peccare in primo instanti vsus rationis, ergo Angelus in primo instanti suæ creationis. Probatur cõsequentia. Quia quantum attinet ad actionem liberam, perinde est ac si tunc crearetur homo quando venit ad vsum rationis. Confirmatur. Quia gratiam Angeli receperunt per dispositionem liberi arbitrij, ergo tunc potuerunt resistere & peccare. ¶ Vltimò arguitur. Quia ratio D. Tho. non videtur sufficiens, scilicet quòd actio quæ incipit cum re, tribuenda sit autori naturæ. Aut enim intelligit, quòd solum sit tribuẽda autori naturæ vt causa efficienti, aut q̃ sit tribuẽda autori naturæ etiã si aliquãdo nõ illi soli tribuatur. Si primum, falsum est: quia meritũ Angeli in primo instãti nõ tribuitur soli Deo vt causæ efficienti, sed etiã libero arbitrio, imo secũdum aliquã rationẽ tribuitur libero arbitrio tanquã principio vitali, secũdum quã nõ tribuitur Deo: non enim Deus meretur. Si autẽ D. Tho. intelligat, quod talis operatio aut motus tribuatur autori naturæ, etiã si tribuatur etiã rei quæ incipit esse, nihil cõcludit ratio. Quia tunc non sequitur, q̃ illa operatio secũdum omnẽ rationẽ tribuatur Deo, sed satis est, q̃ illa operatio tribuatur Deo secundùm rationẽ Deo ,ppriã, creaturę verò tribuatur secũdum suã particularẽ rationẽ: sicut ambulatio nõ tribuitur Deo tãquã ambulãti, sed homini qui per potẽtiã ambulãdi graditur. Sic ergo peccatũ in ratione peccati tribuetur libero arbitrio operãtis creaturæ, Deo verò tribuitur inquãtũ est quædã actio. Vnde non colligitur, q̃ Deus peccat.

PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Nullus Angelus peccauit in primo instanti suæ creationis. Hæc conclusio ita certa est, vt oppositum damnetur

damnetur tanquam error à D. Thoma in artic. 5. & in quæst. 16. de malo, artic. 4. & à D. Bonauentura in 2. dist. 3. q. 2. & dicit, quòd fuit damnatum vt erroneum à Magistris Parisiensibus. Et omnes Theologi scholastici cõueniunt in hac cõclusione in 2. Sentent. dist. 4. & 5. & colligitur ex rationibus factis & testimonijs citatis q. 62. quibus confirmatũ est, Angelos habuisse gratiam ante peccatũ. Et confirmatur ex illo Ioan. c. 8. In veritate non stetit, ergo prius fuit in veritate. Et ex illo Iudæ Apostoli in sua Canonica. Angelos verò, qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium in iudiciũ magni diei, vinculis æternis sub caligine reseruauit. Et tandem in Concilio Bracar. 1. Can. 7. damnantur anathematis asserentes, quòd Angeli nõ prius facti sunt boni, quàm caderẽt. Et cap. Firm. de summa Trinit. habetur, quòd Angeli à Deo conditi sunt boni. Cæterum an testimonia, quæ adducuntur à D. Tho. conuincant, dicemus artic. 7. Aduertendum tamen quòd B. Aug. 11. super Genes. ad liter. à cap. 19. disputat hanc quæstionem, proceditq; dubitando, an peccauerint in primo instanti, & facit hoc argumentum pro parte affirmatiua. Quia si in primo instanti dæmones non peccauerunt, tunc fuerunt omnes Angeli præscij futuri euentus vel non. Primum dici nõ potest, secundùm autem etiam non consonat rationi. Quoniam aliàs nullus Angelus haberet beatitudinem, cum omnes essent soliciti de futuro euentu. Neque potest dici, bonos Angelos præsciuisse suam felicitatem futuram, malos autem nihil præsciuisse. Quia Deus nõ discreuit inter Angelos ante quam ipsi per opera sua se discernerent. Ergo, concludit, quòd neque beatitudo neque peccatum fuit in Angelis futurus euentus, sed vtrumque fuit in primo instanti.

Ad hoc respondetur quòd D. Aug. disputãdi gratia ita procedebat: sed in alijs locis satis aperte loquitur veritatem. Imò ex eodem loco, si attentè legatur, possumus colligere, dæmones statim post creationem cecidisse, alios autẽ in secundo instanti cõfirmatos. Neque argumentum illud Augustini aliquid valet. Respondetur enim ex eodem Augustino, lib. 11. de Ciuitate cap. 11. & 13. quòd in primo instanti nullus Angelus præsciuit euentum futurum, neque quisquam illorum fuit simpliciter beatus, sed inchoatiue.

Secunda conclusio. Angeli in primo instanti non potuerunt peccare. Hæc conclusio manet in opinione & disputatione Theologorum. Cuius contrarium opinatur Scotus in 2. Sentent. dist. 5. quæst. 2. & Gregor. Arim. ibidem, quæst. 1. artic. 2. & Gabriel in 2. dist. 4. quæst. vnica, artic. 3. & Marsilius distin. 4. q. 3. artic. 2. Quam sententiam quidam probabilem æstimant: verumtamen conclusio D. Thomæ non solùm probabilior, sed tutior mihi videtur. Quoniam ratio D. Thomę insinuatur à Concilio Bracarensi & Lateran. suprà citatis in confirmatione primę cõclusionis. Dicitur enim in illis, Angelos in principio fuisse bonos, quia creati sunt à Deo. Et Origenes homil. 1. in Ezech. ideò probat Angelum malam aliquando fuisse bonum, quia Deus malitiã nõ fecit. Eadem via procedit D. Aug. 11. de Ciuit. ca. 13. & 15. & Magister Sentent. in 2. dist. 3. probat, Angelos esse bonos, quia non potuit optimus creator esse autor mali. Conclusionem D. Thomæ sequuntur vniuersi Thomistę, illamq; D. Thomas susiùs explicat in quæst. 16. de malo. art. 4. Eandem sequitur Durandus & Herueus dist. 5. q. 2. D. Bonauen. artic. 2. quæst. 2. Alex. Alens. in 2. parte q. 109. memb. 11. & Henricus Gand. quodli. 8. quæst. 9. 10. & 11. Verumtamen in assignanda ratione huius cõclusionis magna est difficultas, & opinionum varietas. Nam quidam aiunt, eam esse rationem, quia in primo instanti Angelus totus erat intẽtus circa naturalia, circa quæ peccare non potest. Sic Capreolus distin. 5. q. 1. Et ita intelligit D. Thomam, cùm inquit, primam operationẽ tribuendam esse autori naturæ. Quia (inquit Capreolus) q̃ illa operatio debet esse merè naturalis & necessaria. Sed hæc explicatio est contra D. Thomam, qui tenet, quòd in primo instanti omnes meruerunt, ergo eorum operatio non fuit merè naturalis. ¶ Alij vero dicunt, quòd Angelus in primo instanti non potuit peccare, quia actus peccati non potest esse in instanti, sed solum in tempore. Sed hæc assertio falsissima est. Quoniã actus voluntatis vel intellectus totus est simul, ergo in instãti potest esse actus peccati. ¶ Quidam alij asserunt, eam esse rationem, quoniam in primo instanti Angelus nõ habebat libertatem. Sed hæc ratio falsum assumit, præsertim si intelligat de libertate quãtum ad exercitium, quoniam Angelus creatus est cum iudicio indifferentiæ quorundam mediorum ad finem, ergo libertatem habuit saltem quantum ad exercitium. ¶ Alij dicunt, eam esse rationem conclusionis, quia peccatũ est circa bonum apparens, voluntas autem apparentis boni nõ potest esse prima, sed necessariò præsupponitur voluntas veri boni. Quam rationẽ videtur insinuare D. Tho. in 2. dist. 5. art. 1. Sed hæc ratio non est sufficiẽs. Quoniam Angelus non peccauit diligendo bonum apparens, sed ad verũ bonũ se conuertit inordinatè. ¶ Aliorum ratio est. Quoniã Angeli in primo instanti creati fuerunt in gratia. Sed hæc ratio, quod probandũ erat, præsupponit. Quærimus enim, an potuerint sine gratia creari, ac per consequens in primo instanti peccare. ¶ Caietanus talem rationẽ assignat, quia voluntas necessario prius operatur vt natura, quàm vt voluntas, ac propterea prius naturaliter operatur quàm liberè: & idcirco in prima operatione non potest esse defectus. Sed ista ratio adhuc deficit: quia nõ opus est vt voluntas operetur priùs tempore vt natura quàm vt voluntas: siquidem secũdum D. Thomam in primo instanti creationis omnes Angeli meruerunt.

Optima ergo ratio, quanuis difficilis videatur, ea est, quam D. Tho. in hoc articulo assignat, quæ ita explicatur à nobis. Vult enim D. Thomas, primam operationem, quę incipit cum esse rei, necessariò esse secundùm inclinationem naturæ & ipsius esse quod recipit creatura ab autore suo, siue illud esse sit naturale, siue esse gratiæ. Et quoniam in primo instanti sui esse nõ potest habere aliam inclinationem vel dispositionem ad operandum nisi illam quam ab autore recipit: ideò quicquid operatur, debet esse cõforme inclinationi & principijs, quæ ab autore naturæ sibi collata sunt. Vnde colligitur, q̃ etiã si operatio procedat à libero arbitrio, tamen debet esse secundùm naturalem inclinationem liberi arbitrij, etiam in quantum liberum arbitrium est, cuius naturalis inclinatio non est ad malum, quanuis sit cum indifferentia naturali ad hoc vel ad aliud bonum. Ex quibus colligitur, quòd si tunc quando primò creatus est Angelus, peccaret: peccatum illud esset conforme naturalibus principijs sibi datis à Deo, atq; adeò

Deus

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deus esset causa peccati. Quemadmodum si cùm primum Adam creatus est, inciperet claudicare, illa operatio claudicationis, quanuis tribueretur homini habenti principium motus siue instrumẽtum defectuosum, tamen etiam ipse creator diceretur causa illius claudicationis: quia claudicatio dimanabat secundùm principium datum ab autore naturæ. Sic ergo prima Angeli operatio non potuit nõ esse conformis inclinationi & dispositioni collatæ ab autore naturæ, ac proinde potuit quidem esse bona, quia ab autore naturæ bonam inclinationem, bonamq; dispositionem necessariò recipit. Non potuit autem esse mala cum deordinatione ab vltimo fine, quoniam vt sic non poterat esse consor mis inclinationi & principijs collatis à Deo. Et confirmatur. Quia si in prima operatione peccasset, tũc intellectus creatus fuisset à Deo, cum inconsideratione, quæ nullatenus poterat esse voluntaria, ac proinde defectus voluntatis, qui ex illa inconsideratione sequeretur, non poterat esse peccatum, siquidem procedebat cõformis principio dato ab autore naturæ: aut si esset peccatum proculdubio refunderetur in autorem naturæ. Et hæc ratio Durãdi est vbi suprà, quia inquit, ideo Angelum non potuisse peccare in primo instanti, quia non potuit habere defectum in intellectu.

A esse voluntaria in se, tunc enim iam esset commissio si Angelus habuisset hunc actum, volo omittere, præterquàm quòd conuerteretur ad obiectum malum, quod ostendimus supra Angelo non conuenire. Rursus neq; potuit esse voluntaria in aliqua causa aut principio, quoniam omnem actum, quem Angelus habuit in primo instanti suæ creationis cum omni modo & dispositione quam habuit, necesse est attribui autori naturæ: sed autor naturæ non potest esse principiũ omittendi (omissio enim propriè loquendo non importat solam negationem operationis, sed obligationem operandi, & culpam) ergo. Quòd si obijcias secũdum doctrinam D.Thomæ in 1.2.quæst.71.artic.4. non esse simpliciter & absolutè necessarium actum positiuũ vt omissio sit culpabilis, quanuis regulariter loquendo sit cõiuncta cum aliquo actu positiuo. Respondetur, nunquàm D.Thomam asseruisse culpabilem omissionem contin gere posse absque aliquo actu præcedenti, saltem in intellectu. Qui enim nunquàm cogitauit aut intellexit, non potest omittere. Hinc ergo dum in primo instanti creationis Angeli non potuit esse actus intellectus, nisi omnino verus speculatiuè & practicè, neque aliquo pacto potuit esse iudicium cum inconsideratione. Quia talis inconsideratio attribueretur creatori, & non esset propriè inconsideratio, sed non consideratio. Idcirco

B

C inintelligibilis est omissio voluntatis culpabilis, nisi etiam refunderetur in autorẽ iudicij præcedentis. Nostram sententiam tenet Caietanus in hoc loco, quanuis non tam propriè loquatur vt oportebat, dum inquit, quòd in primo instanti habebat Angelus libertatem quoad exercitium vt posset omittere actum, non vt posset omittere culpabiliter. Dixisset melius, habebat libertatem quoad exercitiũ, vt posset non habere actũ, non vt posset omittere. Et enim omittere, & omittere culpabiliter, idem est si propriè loquamur. ¶ Ad replicam autem quæ fieri posset, quoniam si poterat non operari, & simul habere præceptum, potuit omittere, iam diximus in solutione ad primum, nihil valere consequentiam, nisi antecedens accipiatur in sensu compo

D sito. Sic enim impossibile est in illo instanti, quòd Angelus non operetur, & habeat præceptum operandi. Neque hoc tollit libertatem. Nam Christus Dominus liberè volebat mori, & simpliciter loquendo potestatẽ habebat volendi mori, & non volendi mori: & nihilominus stante præcepto verificari non poterat, nõ vult mori. Non enim præceptum superueniens libertatem destruit vt supra quæst. 19. satis explicatum est. ¶ Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem conceditur, quod ibi expressè infertur, quòd tam potens erat in primo instanti, sicut in secũdo: imò si placet, po

E tentior erat, quatenus non poterat peccare in illo instanti. Sed aduerte, quòd ratio quare in secũdo instanti peccare potuit, non est, quòd acquisiuerit nouam potentiam liberi arbitrij, sed quoniam mutari potest in secundo instanti ab ea dispositione iudicij practici in qua creatus est. Peccatum enim mutabilitatem dicit intellectualis creaturæ à recta dispositione, quæ mutatio in secundo instanti esse potest, non autem in primo. Et hæc est etiam bona ratio ad confirmandam secundam conclusionem. ¶ Ad quartum iam patet ex dictis. Similiter ad replicam ibidẽ factam. Quoniam in primo instanti non solùm cõcurreret Deus ad substantiã actus peccati, sed etiã ad omnem modũ moralem. Quoniam ipse Deus

Deus disponebat omni modo moralia principia operandi. Ad confirmationẽ respondetur, q̃ quanuis eadẽ actione Deus cõcurrat ad cõseruationẽ Angeli & creationẽ, tamẽ magna differentia est quantũ ad terminũ à quo. Quoniã in creatione quicquid incipit cum creatura, incipit ex nihilo. Vnde pro tũc ipsa creatura nõ mutat seipsam ab aliquo termino à quo. At vero quando creatura iam cõseruatur in esse, potest per liberum arbitrium non solum operari sicut in primo instanti, sed etiam mutare se ipsam à dispositione recta quam habet in primo instanti. Et idcirco non est eadem ratio vt peccatum tribuatur conseruatori naturæ. Sic enim cõseruat, vt iam relinquat illam in manu consilij sui. Quapropter defectus rectitudinis non iam creatori, sed solum creaturæ tribuendus est. Argumentum autẽ probat, q̃ quantum ad substantiam actus, hoc est, quãtum ad omnem entitatem quam habet concurrat primum ens, à quo pendent omnia entia quantũ ad fieri & conseruari. ¶ Ad quintum conceditur antecedens cum D. Thoma 1.2.quæst.89.art.3. Sed negatur consequẽtia. Et ratio differentiæ est. Quoniam instans primum vsus rationis in homine nõ incipit esse in instanti creationis ipsius indiuisibiliter sicut cœpit in Adam, de quo etiã negamus quòd in primo instanti suæ creationis, quantumlibet polleret iudicio perfecto iustificatus cum dispositione liberi arbitrij, peccare potuisset. Sed considE

A poterat esse liber quantum ad specificationem in illo instanti, vt patet ex definitione dubij præcedẽtis, quoniam aliàs potuissent peccare. Neque etiam potuit esse liber quantum ad exercitium, ergo nullo modo. Probatur hoc secundum. Quia si Angelus liberè se exercebat in illo actu, potuisset nõ habere illum actum (& secernamus modò præceptum, ne fortè dicas, quòd peccaret si non haberet illum actum.) Sed statue mihi vnũ Angelum creatum à Deo cum vno actu liberi arbitrij. Probo quòd implicet contradictionem, illum actũ esse liberum quantum ad exercitium. Angelus ita creatus non potuit non habere illum actum pro illo instanti, ergo liberum arbitrium Angeli pro illo instanti non potuit non se exercere in illo actu, & ita non erat actus ille liber quãtum ad exercitium. Probatur antecedens. Quia pro illo instanti non potuit habere iudiciũ, conueniens sibi esse non habere illum actum, siquidẽ creatus est cum iudicio contrario, scilicet, conueniens sibi esse habere illum actum. Quomodo ergo liberè se exercebat? ¶ Secundò. Si in illo primo instanti actus potuit esse liber quantum ad exercitium, sequitur, quòd pari ratione potuit esse liber quantum ad specificationem. Probatur sequela. Quia tota ratio quare potuit esse liber quantum ad exercitium, ea erit, quia habebat iudicium non ligatum ad exercitium illius actus, sed cum

B

C quadam potestate cessãdi ab illo quãdo voluisset: sed etiam habuit iudicium, quòd poterat habere contrariũ actum peccati, si voluisset, ergo etiam pro tunc liberè se exercebat quantum ad specificationẽ. ¶ Tertiò. Si omnes Angeli in primo instanti meruerũt, sequitur quòd omnes in secundo instanti receperunt gloriam. Probatur sequela ex eo quod dicit D. Thomas in artic. 6. in ratione secundæ cõclusionis, & suprà quæst. 62. art. 4. quòd Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem peruenerunt, ergo omnes in secundo instanti debuerunt glorificari. Probatur consequentia. Quia meritum quorundã non fuit magis perfectũ in via, quàm aliorum, siquidem omnes pariter fuerunt liberi. Et con

D firmatur. Nam si Angeli, qui saluati sunt, elegerunt immobiliter adhærere Deo priusquam beatificarentur, non est aliqua ratio quare reliqui non eligerent immobiliter; præsertim si supremus ceciderit, qui maiore gratia præditus erat, & in eodem instanti cum reliquis ipse meruit. Ergo vel falsum est quod D.Tho.dicit, q̃ post vnicum actum meritoriũ quidam beatificati sunt: aut certè omnes debuerunt beatificari, siquidem omnes immobiliter elegerunt: neque aliqui in secũdo instanti mutari potuerunt, siquidem iam omnes immobiliter elegerant.

Ad hoc dubium quibusdam ex Thomistis placuit

E respondere, q̃ Angeli in primo instanti suæ creationis non meruerunt, propriè loquẽdo. Et cùm obijcitur illis D. Tho. respondent, q̃ dicuntur Angeli meruisse beatitudinem in primo instanti impropriè nõ per actum, sed solum quia digni fuerunt beatitudine creati in gratia. Sicut paruuli baptizati possunt dici mereri vitam æternam, vel digni esse. Ita respondet Capreolus in 2. dist. 4. Cuius sentẽtiam sequuti sunt quidam ex nostris prædecessoribus magni nominis magistri. Est alia solutio Capreoli vbi suprà, q̃ Angeli potuerunt dici mereri per actum dilectionis sui informatum gratia habituali. Vtramq; responsionem optimè cõfutat Ferrari. lib. 3. contra gent. cap. 110. Est enim expressè cõtra D. Tho. in his

Universidad de Deusto
Biblioteca

in his duobus articulis prior responsio. Secunda vero responsio minus habet probabilitatis. Quoniam actus dilectionis sui, secundum probabiliorem opinionem, non est actus liber neque quantum ad exercitium. Sed esto sit liber quantum ad exercitiũ, cùm sit ex se ipso purè naturalis, non potest esse meritorius vitæ æternæ, nisi per aliquẽ actũ supernaturalem referatur in Deũ.

PRO decisione veritatis, omissis varijs opinionibus, sit nobis prima conclusio. Omnes Angeli in primo instanti suæ creationis proprie meruerunt. Probatur hæc conclusio. Quoniam omnes Angeli in primo instanti suæ creationis non solum habuerũt gratiam habitualem, vt in quæst. 62. art. 3. dictum est, sed etiam creati sunt cum actu fidei, spei, charitatis & humilitatis &c. ergo meruerunt. Probatur minor ex D. Augustino lib. 2. de Ciuit. cap. 9. vbi ait, quòd creati sunt Angeli cum bona voluntate, & casto amore, quo Deo adhærerent: sed bona voluntas, & castus amor actionẽ significant, præsertim apud D. Augustinum, qui semper appellat bonam voluntatẽ, quod nos minus latinè dicimus bonam volitionẽ. Præterea ratione probatur. Quia nihil obstat, quominus in illo primo instãti creationis haberet Angelus simul actus supernaturales cũ actibus naturalibus cognitionis & dilectionis sui, ergo tunc primũ mereri potuerunt. Antecedens patet. Quia post illud instans fuerunt simul actus supernaturales cum naturalibus, ergo nulla est repugnantia, ꝙ simul inciperent cum natura. Consequentia vero prior probatur. Quoniam illi actus supernaturales sunt liberi, & ex natura sua tendunt in Deum, ergo in viatore sunt meritorij. Præterea probatur conclusio optimo argumento. Christus Dominus in primo instanti creationis animæ meruit perfectissimè, ergo & Angeli mereri potuerunt. Antecedens nemo audebit negare, quoniam Verbum caro factum est plenum gratiæ & veritatis. Vnico enim actu voluntatis Christus dominus meruit remissionem peccatorum, ita vt in merito nunquam creuerit saltem intensiuè vel appretiatiuè, quãuis quodammodo posset dici, plus meruisse per plurima opera extensiue, id est, ad quæ opera virtus meriti extendebatur. Sed simpliciter loquẽdo nõ magis meruit in cruce positus, quàm in ventre matris quãdo ingrediens mundum dixit; Ecce venio vt faciam Deus voluntatem tuã. Et ita dicitur per passionem & mortem meruisse, id est, per obedientiam vsque ad mortem. Sed de hoc aliàs. Nunc autem satis ostensum est, quòd gratia ita potest perficere naturam, vt in primo instanti suæ creationis possit esse meritum etiam perfectũ. Sed dices fortasse, hoc argumentum probare, ꝙ Angeli in primo instanti suæ creationis perfectè meruerint. Respondetur, & sit.

Secunda conclusio. De potentia Dei absoluta potuerunt Angeli in primo instanti creationis mereri perfectè & immobiliter adhærere Deo, si creati fuissent confirmati in gratia, & cum plenitudine supernaturalis lucis. Hæc conclusio mihi videtur demonstrari exemplo animæ Christi. Non enim video; quare nõ similiter potuisset Deus creare Angelum cum merito perfecto & electione immobili ex gratia confirmationis.

Tertia conclusio. Ad perfectionẽ meriti non requiritur libertas in actu meritorio quantum ad specificationem indifferenter ad bonum & malum, seu potius quantum ad contrarietatem actus. Explicatur hæc cõclusio. Habet Petrus actum temperantiæ, non requirit-

A tur, vt ille actus sit perfectè liber, quòd possit habere actum intemperantiæ. Hæc conclusio manifestè probatur. Nam Christus Dominus habuit perfectissimum meritum omnium virtutum, & tamen non habebat libertatem in eiusmodi actibus quãtum ad specificationem, videlicet, non erat sibi possibile habere actus contrarios virtuti. Aduertendum est tamen, ꝙ ratio meriti non potest inueniri nisi in natura intellectuali creata, de cuius ratione est, vt quantum est ex parte sua sit defectiua, & peccare possit. Non tamen est intrinsecè necessarium ad rationem meriti, huiusmodi imperfectio creaturæ, sed per accidens se habet quòd natura quæ mereri potest, possit peccare. Quapropter si huiusmodi defectibilitas aliunde reparetur, non propterea minuitur ratio meriti, quia non destruitur, sed potius perficitur ratio libertatis. Hoc quod dicimus manifestatur in ipsisinet Angelis, si creati fuissent in puris naturalibus, neque ordinati fuissent ad finem supernaturalem, neque aliquod præceptum positiuum habuissent. Diximus enim supra quæstione hac artic. 1. quòd peccare non poterant immediatè contra finem naturalem, & nihilominus sic creati mereri potuissent per actiones liberas conformes legi naturali, ergo ratio meriti non exigit intrinsecè, vt qui meretur peccare possit intra illum ordinem intra quem meretur. Deinde manifestatur in cõfirmatis in gratia, præsertim in beata Virgine, quæ nec venialiter quidem peccare poterat, & tamen maximè merebatur. At in Christo Domino, in quo meritum maximè perfectũ fuit, natura humana facta est impeccabilis, non solum ex gratia habituali, sed etiã maximè propter vnionem ad hypostasim diuinam. Vnde ille homo Christus non solum per gratiam, sed etiam per naturam potest dici impeccabilis, scilicet per naturam diuinam, quæ intrinseca est illi supposito. Ergo per accidens coniungitur cum ratione meriti, quòd qui meretur peccare possit. Hinc sequitur probatio manifesta secundæ conclusionis.

Quarta cõclusio. De facto Angeli in primo instanti suæ creationis non meruerunt ita perfectè, quantum est ex parte electionis deliberatæ, vt non potuerint ab illa discedere. Hæc cõclusio patet. Quoniam si ita perfectè meruissent, omnes gloriam recipissent.

Quinta conclusio. In primo instanti suæ creationis simpliciter loquendo Angeli meruerunt beatitudinem supernaturalem. Probatur. Quia homo in puncto suæ iustificationis per actus liberi arbitrij, per quos etiã disponitur, meretur simpliciter & proprie loquendo vitã æternam, ergo & Angeli meruerunt. Probatur consequentia. Quia nihil habet homo ad rationem meriti necessarium in illo puncto iustificationis, quod non habeat Angelus, ergo est eadem ratio. Probatur antecedens. Quia si Angelus potest mutari ab illa operatione in malam, etiam homo. Quòd autem homo in illo instanti exerceat actum bonum liberè quantum ad specificationem, iam diximus esse per accidens ad rationẽ meriti & libertatis. Ergo nulla est ratio, quare Angelus non mereatur proprie & simpliciter in primo instanti suæ creationis. Et hoc pacto etiam Adam meruit in primo instanti suæ creationis: & anima Christi etiam meruit in primo instanti suæ creationis. Sed differẽtia est, ꝙ anima Christi immobiliter elegit, Adã vero & Angelus non habuerunt tantam gratiam, vt eorũ liberum arbitrium per talem deliberationẽ meritoriam immobiliter

biliter adhæreret summo bono. Quanuis enim Angelus in actionibus naturæ suæ proportionatis immobiliter deliberet, tamen in actionibus supernaturalibus etiam si deliberauerit, non opus est vt immobiliter deliberauerit. Et ratio est. Quia sicut ex gratia Dei habuit tales actiones, ita etiam ex maiori gratia immobiliter eligere poterat. Quæ quidem gratia specialis post primum instans creationis non data est eis, qui diuinæ gratiæ impedimentum per peccatum præstiterunt. Si enim illis data fuisset non peccassent, sicut dicit Magister Sentent. in 2. dist. 5. Itaque ex proprijs in secundo instanti peccare potuerunt, & peccauerũt, & meritum suum mortificauerunt. Vtrùm vero Angeli, qui perseuerauerunt, dicendi sint perseuerasse in secundo instanti, an vero post vnicum actum meritorium, & post primum instans suæ creationis gloriam receperint, dicemus dubio sequenti.

AD argumenta in principio. Ad primum respondetur, quòd ille actus primus fuit liber quantum ad exercitium: sed tamen ad hanc libertatem non requiritur, quòd in sensu composito dum exerceret illum actum, possit non exercere illum. Sed satis est, ꝙ ex modo producendi talem actum, scilicet, ex iudicio indifferentiæ actus ad finem possit deliberans cessare ab illo actu, vel potuerit non habere illum. Supposito tamen, quòd Deus creabat Angelum cum illo actu, & cum dictamine in particulari hic & nunc eligendum est hoc, implicabat contradictionem quòd Angelus non exerceret illum actum. ¶ Ad secundum respõdetur nego sequelam. Quia libertas quantum ad specificationem non potuit exerceri in primo actu Angeli, quanuis cõcedendum sit, quòd habebat liberum arbitrium, quod erat liberum quantum ad specificationem in ratione potentiæ. Quæ tamen explicari non poterat in primo instanti, vt tunc indifferenter posset operari bene vel malè. ¶ Ad tertium cum sua confirmatione respondetur, quod ibi tangitur magna difficultas, præsertim in via D. Tho. qui pro Angelis bonis nusquam ponit nisi duo instantia, vnum in quo meruerunt, alterum in quo beatificati sunt. Pro Angelis vero malis dicit in artic. 6. quòd nulla fuit mora inter instans creationis ipsorum, & peccatum. Quomodo hæc inter se possint conuenire, dubio sequenti dicemus.

DVbitatur ergo tertio & vltimò; An supposito, quòd omnes Angeli in primo instanti meruerunt, fuerit aliqua mora inter instãs meriti quorundam Angelorum, & instans in quo peccauerunt? & similiter an fuerit aliqua mora inter instans in quo quidam alij meruerunt, & glorificationem ipsorum? Vtraque enim difficultas necessariò simul pertractanda est. Et denique, quot instantia fuerint à puncto creationis vsque ad glorificationem vel damnationẽ Angelorum? ¶ Arguitur ergo primò & probatur, ꝙ fuerit aliqua mora inter instans creationis Angeli, & lapsum illius. Quia necessarium fuit vt in primo instanti creationis omnes exercerentur in cognitione & amore sui, ergo non statim immediatè quidã peccare potuerunt. Antecedens conceditur à D. Tho. suprà quæst. 62. artic. 1. ad secundum & tertium. Et probatur ratione. Quia sicut gratia præsupponit naturam, ita operatio gratiæ debet præsupponere operationem naturæ, ergo habuerunt Angeli ante omnia operationes proprias & sibi naturales. Consequentia verò principalis probatur. Quoniam aliàs sequeretur, quòd si quidam post primum instans creationis immediatè peccauerunt, nunquam illi habuerunt actum fidei aut spei aut charitatis, ac per consequens non potuissent peccare contra supernaturale præceptum, cuius nunquam notitiam habuerunt. ¶ Secundò. Secundum sententiam D. Thomæ in primo instanti creationis non fuit differentia bonorum & malorum, ergo necesse est dari secundum instans, in quo quidam perfectè meruerint, alij verò peccauerint, & tertium in quo illi sint glorificati & isti damnati. ¶ Tertiò. Instans Angeli operationem consequitur Angelicam, & eius mensura est, sicut tempus sequitur motum & mensurat motum: sed ante peccatum Angeli fuerunt duæ operationes, altera naturalis, & altera supernaturalis, ergo ante peccatum fuerunt duo instantia, ac proinde non immediatè post instans creationis peccauit Angelus. Et confirmatur. Quoniam Angelus non potest plura simul intelligere per modum plurium, vt diximus quæst. 58. articu. 2. ergo non potuit Angelus simul, saltim perfectè, cognoscere seipsum, & mysteria fidei, & præceptum conuersionis supernaturalis in Deum, ergo fuit aliqua mora inter instans creationis & lapsum Angeli. ¶ Quarto ex illo Ezech. 28, vbi sub figura regis Tyri, dicitur ad diabolum; Tu Cherub extentus & protegens, & posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. Quæ omnia verificari non possunt, scilicet quòd ambulauerit, quòd perfectus fuerit in vijs suis, nisi ante peccatum ponamus saltem duo instantia, in quibus perfectè se mouerit Angelus. ¶ Quinto denique arguitur. Quia videtur inintelligibilis doctrina D. Thomæ in artic. 6. in confirmatione secundæ conclusionis, vbi ait. Cùm enim Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Videtur enim secundùm hanc doctrinam, quòd omnes debuissent accipere beatitudinem, aut certè quod qui receperunt illam, non habuerunt perfectius meritum, quàm qui non receperunt, aut si habuerunt perfectius, non post vnicum meritum peruenerunt ad beatitudinem. Probatur consequentia. Quia in vnico instanti non potuit esse meritum perfectum & imperfectum, aliàs in vnico instanti esset prius & posterius.

In decisione huius difficultatis tot sunt sententiæ, quot capita. Prima opinio est, quæ ponit tria instantia. In primo instanti nullus Angelorum meruisse dicit, sed omnes habuerunt naturalem operationem. In secundo verò instanti Angeli boni meruerunt per cõuersionem supernaturalẽ in Deum vt autorem gratiæ: alij vero peccauerunt peccatum superbiæ. In tertio autem instanti boni receperunt præmium, mali vero damnati sunt & supplicio æterno deputati. Hæc sententia est Capreoli in 2. sent. dist. 4. in quinta conclusione. Et hæc sententia placuit præceptori communi F. Francisco de Victoria: placuit & præceptori meo Cano. Quæ sententia, si tam vera esset quam clara, ab omnibus erat amplectẽda. At verò secundùm illã nunquã Angeli mali cognouerunt per fidem mysteria gratiæ, neque vnquã proruperũt in actus supernaturales, imo

Universidad de Deusto
Biblioteca

nunquam habuerũt notitiam actualem supernaturalis obiecti. Quomodo ergo peccare potuerunt contra finem supernaturalem? ¶ Secunda sententia est Scoti in 2.dist.5.q.2.circa finem. Qui quidem tria etiam instantia constituit. Sed differt à prima sententia, quoniam dicit in secundo instanti, bonos Angelos multa merita habuisse, malos vero multa demerita habuisse. At vero secundùm istam sententiam secundum instans nõ fuit simplex, sed cõpositum ex multis morulis. ¶ Tertiam sententiam ponit etiã Scotus vbi supra, quòd sunt quatuor instantia in negotio Angelorum. In primo instanti omnes Angeli fuerũt producti in puris naturalibus. In secundo vero collata est illis gratia. In tertio autem quidam meruerunt per multa bona opera, & alij multipliciter peccauerunt. In quarto denique instanti bonis collatum est præmium, mali verò damnati sunt & supplicio æterno deputati. Hæc tamen sententia multa superflua ponit. ¶ Quarta sententia constituit duo instantia. In primo instanti omnes meruerunt & fuerunt purè viatores. In secundo autem instanti quidam meritum continuantes receperunt simul in eodem instãti præmium. Alij verò demeruerunt mortificantes per peccatum meritum præcedens, & addicti sunt supplicio æterno. Itaque secundùm hanc sententiam in primo instanti omnes Angeli fuerunt in via: at in secundo instanti videntur fuisse quodammodo in via per meritum & demeritum, & etiam in termino per quandam consummationem meriti vel demeriti. Hæc sententia est Caietani in hoc loco. Verumtamen multis non placet, neque mihi. Quia videtur inintelligibilis quòd vnum sit instans in quo Angelus mereretur gloriam & habet gloriam. Est enim ac si diceret, quod credit, & videt Deum. ¶ Quinta sententia est Ferrariensis 3.contra gentes cap. 110. quam ipse existimat esse de mente D. Thomæ, videlicet quòd sint tantum duo instantia, siue duæ moræ, in quibus totum Angelorum negotium tàm bonorum quàm malorum absolutum est. Sic nimirum quòd in primo instanti omnes Angeli fuerunt boni & beatitudinem meruerunt: at in secundo instanti, mali peccauerunt & fuerunt miseri, boni vero beatificati sunt. Hanc opinionem putat se colligere ex hoc loco artic.5.ad quartũ, & art.6. in corpore articuli, & ad quartum. Quam sententiam ipse illic latè explicat. In cuius explicatione quatuor dicit. Primum est quod non est de mente D. Tho. quòd in secundo instanti aliqui Angeli meruerint. Et hoc sufficienter probat ex testimonijs D.Tho. & verisimum est. Nunquam enim D. Tho. mentionem fecit de secundo merito aut de secũdo instanti meriti. Dicit 2.Ferrar. quòd in primo instanti nullo modo Angeli potuerunt demereri vel peccare, licet possibile fuerit non mereri, sed de facto omnes meruerunt. Hoc etiam verisimum est & de mente D.Tho. Tertium dictum Ferrar. est quòd omnes potuerunt, absolutè loquẽdo, habere secũdum instans in quo mererentur vel demererentur, sed de facto quidam demeruerunt in secundo instanti & facti sunt miseri, alij verò neque meruerunt neque demeruerunt, sed facti sunt beati. Hoc dictum etiam mihi verisimum est, vt statim sum explicaturus. Quòd enim potuerunt omnes habere secundum instans in quo mererentur vel demererentur, omnes aliæ sententiæ facilè concedunt. Vltimum dictum Ferrar. est, q̃ supposito, quod iam in primo instanti omnes meruerunt, nullus potuit in secũdo instanti mereri, potuerunt tamẽ omnes demereri. Ratio eius est, tum quia repugnat, meritũ & præmium esse simul, tum quia non repugnat, quòd Angelus in termino viæ per peccatum obicem ponat consequutioni præmij, atque sic priuetur gratia, & fiat obstinatus in malo. Hoc vltimũ dictum Ferrar. minus mihi placet, quàm reliqua. Non enim ostendit, quare non potuerit esse secundũ instans in quo secundò mererentur per aliam actionem meritoriam, præsertim, quia poterat Deus suspendere præmium, donec iterum mererentur. Hæc sententia tota Ferrar. magis accedit ad mentem D.Tho. quàm omnes aliæ.

Sed iudicio meo (nisi ego fallor) neque ista sententia plenè attingit mentem D. Thomæ, neque rei difficultatem explicat. Non quidem attingit mentem D. Thomæ. Quia adhuc manet obscura ratio articuli sexti pro secunda conclusione, quomodo, inquam, sit bona illa consequentia quam facit Doctor sanctus. Cùm enim Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans accepisset beatitudinem, nisi statim impedimẽtum præstitisset. Ecce rationem dubitandi. Nam secundùm sententiam Ferrar. nulla fuit mora inter instans creationis boni Angeli & inter glorificationem illius, sed omnino fatetur, quòd dum Angelus peccabat, alij erant in gloria. Hoc est igitur, quod facit difficultatem. Meritum illorum, qui glorificati sunt, non fuit perfectius, neque cum maiore deliberatione, imò fortassis fuit minus, si primus Angelorum peccauit, qui maiore gratia præditus erat, & maiore conatu merebatur, quid ergo fuit gratiæ aut meriti magis in illis qui glorificati sunt propter quod ad gloriam statim raperẽtur, & alij qui non minus, sed fortè magis meruerant, relicti sunt, & à gratia deserti, ac proinde peccauerunt, & damnati sunt? Quanuis enim verum sit etiam in Angelis, quod D. Augustinus ait Ioan.6. in tractatu.26. in illa verba; Nemo potest venire ad me &c. quare istum trahat, illum non trahat noli velle iudicare, si non vis errare: tamen respectu gloriæ benè possumus assignare rationem ex parte meritorum quæ fiunt ex gratia Dei. Dicimus enim, quòd huic datur gloria, quia perseuerauit in merito, & datur tanta gloria vel maior gloria: quia tantum vel maius habuit meritum ex gratia Dei. Sed iuxta sententiam Ferrariensis non potest assignari ratio quare quibusdam Angelis datur gloria, & nõ alijs qui pariter meruerunt; nisi forte dicas, quia quidam perseuerauerunt in merito, quanuis perseuerantia sit ex gratia speciali, quidam verò non perseuerauerunt, sed peccando ex proprijs viribus, gratiæ Dei impedimentum præstiterunt. Hæc quidem responsio bona esset, si verificaretur quòd quidam perseuerauerunt in merito. Nam quod attinet ad eos qui perierunt, sufficiens & vera ratio est. Sed obsecro quomodo verificabitur, quòd qui glorificati sunt perseuerauerunt in merito, si solùm in instanti creationis indiuisibili habuerunt meritum? Creati enim sunt cum merito omnes pariter in eodem instanti, ergo ratio perseuerantiæ nõ potest intelligi nisi in gloria, ac proinde incidit in opinionem Caietani, quòd meritum bonorum fuit consummatum in termino gloriæ. Huius dubitationis solutio semper mihi visa est difficilis in via D. Tho. imo in omni via, quæ non ponit maiorem deliberationem, aut perseuerantiam in merito quorundam Angelorum, qui glorificati sunt, quàm in merito aliorum, qui perierunt. Iam verò paucis meam sententiam, quam ante annos viginti sæpè meditatus sum, aperiam.

SIT ergo prima conclusio. In via D. Tho. nõ sunt ponenda nisi duo instantia tam pro angelis malis, quàm pro bonis, in quibus totũ illorum negotiũ felicitatis vel infelicitatis transactũ est. Hæc conclusio sufficienter probatur ex testimonijs adductis à Ferrar. vbi supra. Nusquam enim D.Tho. tertij instantis mentionem fecit. In hoc enim arti.6. nullam moram ponit inter instans creationis & lapsum Angeli. Et in quæst.62.art.5. & ad primum docet Angelum post vnicum actum meritorium adeptum esse beatitudinem.

Secunda conclusio. Inter instans creationis quorundam Angelorum, & instans in quo glorificati sunt, nõ fuit aliud instans, sed fuit duratio diuturnior primi instantis bonorum Angelorum. Atque ita verificabitur, quòd Angeli glorificati sunt post vnicum instans, & post vnicum actum meritorium, qui vnico illo instanti mensurabatur. Et simul verificabitur, quòd Angeli, qui glorificati sunt, perfectius meritum habuerunt, & in merito perseuerauerũt, & propterea glorificati sunt & discreti ab Angelis malis, quia mutatione sua à rectitudine in qua creati sunt, secundum instans fecerunt sibi. Hæc conclusio (si vera est) benè componit omnia quæ dicuntur à D. Tho. & soluuntur per eam omnes difficultates. Sed probatur conclusio. Suppono enim ex doctrina D.Tho. q.62. artic.5. ad secundum quod instantia diuersa in ijs quę ad Angelum pertinent non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Hinc ergo sequitur, quòd si Angelus perseuerauit vniformiter in actione in qua creatus est, dum alius Angelus mutabat actionem adhuc erat in vno instanti, dum alius erat in secundo instanti operans. Suppono etiam id, quod supra satis ostendi, quod non est vnum instans, neque vnum tempus Angelorum, quanuis sit vnum æuum, sed vnusquisque Angelus secundùm suas actiones liberas suum tempus & sua instantia suis actionibus intrinseca habet. Quo supposito facilè est intelligere quòd si Angelus in hodiernũ diem in illa actione, in qua creatus est, vniformiter perseuerasset, adhuc eius actio vno instanti mensuraretur coexistenti multo tempori nostro. Et denique probatur conclusio. Quia per hanc viam fit intelligibilis doctrina D.Thomæ, & omnes aliæ viæ vel sunt impossibiles vel inintelligibiles: hæc autem via vnam dumtaxat obiectionem habet, quæ tangitur vltimo argumento, quam soluemus suo loco, si prius ad priora argumenta respondeamus.

AD argumenta. Ad primum respondetur, transeat antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego sequelam. Quia quanuis gratia præsupponat naturam, & operatio gratiæ operationem naturæ: tamen non opus est vt præsupponat illam prioritate durationis: sed in eodem instanti simul possunt esse & coexistere plures actiones in Angelo subordinatæ adinuicem. ¶ Ad secundum concedo antecedens, & nego consequentiam quantum attinet ad eos qui perseuerauerunt in eadem actione, quantum vero attinet ad eos qui non perseuerauerunt, concedo consequentiam. Cæterum an sit ponendum pro malis tertium instans, in quo à propria conscientia cum dolore & tristitia sint damnati & in infernum proiecti, non multum laboro, imo videtur mihi probabile, neque est contra sententiam D. Thomæ. Probabile quidem, quia dum Angelus peccauit in seipso plus nimio delectatus est, ergo pro illo instanti nondum sensit damnationem suam, sed immediatè post illud in alio instanti, in quo etiam potuit esse in inferno per motum localem à termino à quo ad terminum ad quem, qui in duobus instantibus completur, vt in superioribus dictum est. Quòd autem non sit contra D. Thom. Probatur. Quia ille in articulo sexto solum loquitur de instanti creationis, & instanti lapsus Angeli, & dicit, nullam fuisse moram, sed in instãti immediato lapsum fuisse Angelum. Nomine autem lapsus peccatum intelligit, in quo quanuis simul sit damnatio priuatiua gratiæ, tamen damnatio positiua remorsus conscientiæ non videtur simul fuisse cum maxima delectatione conuersionis ad propriam excellentiam. Si quis autem meliorem rationem inuenerit, vel testimonium Diui Thomæ in contrarium attulerit, facile me vincet. ¶ Ad tertium concedo maiorem. Sed ad minorem dico, operationem naturalem non mensurari instanti aut tempore, sed æuo, sicut ipsum esse Angeli. Vnde nihil valet consequentia facta. ¶ Ad quartum respõdet Diuus Thomas articulo.6. ad primum, quòd per motus illos corporales in Sacra scriptura intelliguntur aliquando motus spirituales instantanei: atque ita verificabitur, quòd Angelus ambulauit, & erat perfectus in vijs à die conditionis suæ, eò quòd habuit actum fidei, spei, charitatis & humilitatis. Sed contra. Ergo in instanti creationis fuerunt plura instantia: siquidem fuerunt plures operationes supernaturales & liberæ. Respondetur nego consequentiam. Quia vt inquit D. Tho. quæst.62. articulo.5. ad secundum, instantia diuersa in ijs quę ad Angelum pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Quia ergo illæ omnes operationes sunt simul & subordinatæ, vnico instanti mensurantur. Et si iterum quæras, illud vnicum instans cum qua operatione coniungitur intrinsecè? Respondeo quòd identificabitur cum illa actione, quæ aliarum regula suprema fuerit. ¶ Ad quintum respondetur quòd iam facta est intelligibilis doctrina D.Thomæ nostris conclusionibus. Cæterum quod in vltimis verbis argumenti tangitur, quomodo si pro Angelis bonis non ponimus nisi vnicum instans ad illorum meritum mensurandum, potuit illud meritum in vnico instanti fuisse imperfectum & perfectũ? Fiet enim argumentum difficile prima facie ad soluendum. Vbi est prius & posterius in actione, ibi est tempus, sed in merito Angeli inuenitur prius & posterius, ergo mensuratur tempore. Probatur minor. Quia meritum Angeli fuit imperfectum in instanti suæ creationis, fuit etiam perfectum, quia per perseuerantiam in illo dicimus fuisse meritum perfectius, quàm fuerat in dæmonibus: sed perfectum & imperfectum non possunt esse simul, ergo non mensurantur vnico instanti. Ad hoc argumentum, quod iudicio meo sophisticum est, multipliciter respondeo. Primo quia pari ratione probaretur, quòd instans Angeli non posset coexistere vni horæ nostri temporis. Probatur sequela. Quia vbi est prius & posterius, ibi est tempus: sed instans cognitionis Angelicæ prius coexistit priori parti horæ, quàm secundæ, ergo non potest esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

in diuisibile. Sed dicis, quòd istud prius & posterius A
secundum coexistentiam ad aliquid extrinsecum non destruit indiuisibilitatem instantis Angelici. Contra, ipsamet cognitio Angeli non simul cognoscit omnia quæ existunt in illa hora, aliàs posset cognoscere futura contingentia, ergo prius cognoscit quædam, & postea alia, ergo talis cognitio mẽsurabitur tempore. Respondebis & bene, negando consequentiam. Quia ista differentia cognitionis, dum plura vel pauciora cognoscit, sumitur per ordinem ad aliquid extrinsecum absq; aliqua varietate ex parte principij & ex parte obiecti formalis. Supponamus enim, quòd illa cognitio est speciei humanæ, qua Angelus cognoscit omnia indiuidua, & actiones ipsorum dum sibi coexistunt. Item B
est aliud exemplum fortasis magis accommodatum ad solutionem obiectionis. Certum est enim, quod esse Angeli mensuratur æuo. Tunc sic argumentor. Esse Angeli habet prius & posterius, ergo mensuratur tempore. Probo antecedens. Esse Angeli prius fit ex nihilo quàm conseruetur, quia prius est creatio, quàm conseruatio, ergo esse Angeli mensuratur tempore. Neque valet respondere quòd fieri & conseruari est aliquid extrinsecum, quoniam ipsummet esse Angeli secundum se fit & conseruatur. Dico igitur quòd quemadmodum hoc argumentum soluetur, soluam ego obiectionem factam. Hoc autem argumentum ita soluitur, C
negando consequentiam. Quoniam creatio non differt à conseruatione nisi per ordinem ad aliquid extrinsecum, quod est habere esse cum nouitate quadam ex nihilo. Et hæc prioritas non destruit vniformitatem æui, quia nullam mutabilitatem intrinsecam recipit ipsum esse per conseruationem, quæ posterior est creatione, sed quidquid habuit in creatione sibi intrinsecum, hoc ipsum retinet in conseruatione. Sic etiam respondeo ad obiectionem factam contra meam sententiam, quòd Angelus per hoc quòd perseuerauit in merito, nihil addidit actioni meritoriæ. Non enim magis intensiuè vel appretiatiuè diligebat Deum: quia statim vt creatus est, prorupit secundùm totum conatum D
naturæ & gratiæ in actionem supernaturalem. Et fuit perfecta libertas in illa actione quantum ad exercitiũ. Cæterum quantum ad specificationem non fuisse liberam in instanti creationis, nihil demit de ratione meriti. Neque enim pertinet intrinsecè ad rationem meriti libertas quantum ad specificationem, vt diximus dubio præcedenti conclusione tertia. Respondetur secundò, quòd quanuis in primo instanti non fuerit actus liber quantum ad specificationem, iste defectus libertatis non proueniebat ex parte liberi arbitrij, aut ex parte actionis deliberatæ, aut ex parte obiecti, sed solum per accidens, quatenus illa actio incipiebat E
cum nouitate ipsius esse Angelicæ naturæ. Et propterea sicut esse Angeli mensuratur æuo indiuisibili, non obstante, quòd in illo inueniatur nouitas essendi, quæ prior est conseruatione, eo quod illa nouitas est per ordinem ad aliquid extrinsecum; sic etiam perseuerantia in illa actione libera vnico instanti mẽsuratur, quãuis in illa inueniatur, quòd prius non fuit libera quantum ad specificationem, & postea dicatur libera quantum ad specificationem. Quoniam quòd postea sit libera quãtum ad specificationem, nihil aliud est, quàm cum potuerit mutari, non fuit mutata in contrariam, sicut liberum arbitrium dæmonis mutatum est.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

326

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, q̃ ille angelus qui fuit supremus inter peccãtes, nõ fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28. Tu Cherub. extentus & protegens, posui te in monte sancto Dei. Sed ordo cherubin est sub ordine Seraphin, vt Dion†. dicit 7. cap. Angelicæ hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccãtes nõ fuit supremus inter omnes.

Inf. ar. 9. ad 3'& 2. d. 1. art. 1. & 3. có. ca. 109. fiet opu. 15 cap. 19. & Eph. 2. co. 2. Et Iob 40. col. 6. † c. 6. & 7. cœl. Hier.

¶ 2 Præterea. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes peccauit sequitur quòd ordinatio diuina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea. Quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus quantò est superior, tanto magis inclinatur in Deũ. Ergo minus potest à Deo peccando deficere. Et sic videtur quòd Angelus qui peccauit, nõ fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

SED contra est quòd dicit Gregor. † in homil. de Centum ouibus, q̃ primus Angelus qui peccauit, dum cunctis agminibus Angelorum prælatus eorũ claritatem transcenderet, ex eorũ comparatione clarior fuit.

Homil. 34 in Euang. ante med

RESPONDEO dicẽdum, quòd in peccato est duo cõsiderare, scilicet pronitatẽ ad peccandũ, & motiuum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatẽ ad peccandũ, minus videtur q̃ peccauerint superiores Angeli, quàm inferiores. Et propter hoc Damasc. * dicit, q̃ maior eorũ, qui peccauerũt, fuit terrestri ordini prælatus. Et videtur hæc opinio cõsonare positioni Platonicorũ, quam Aug. recitat in lib. de Ciuit. Dei †, 8. & 10. Dicunt enim, quòd omnes dij erãt boni. Sed dæmonũ quidã boni, quidam mali. Deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, dæmones verò substantias intellectuales quę sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abijcienda hæc opinio tãquam à fide alienа: quia tota creatura corporalis administratur à Deo per Angelos, vt Aug. dicit 3. de Trini. * Vnde nihil prohibet dicere inferiores Angelos diuinitus distributos esse ad administrandũ inferiora corpora, superiores verò ad administrandũ corpora superiora, supremos verò ad assistendũ Deo. Et secundùm hoc Damasc. † dicit, q̃ illi qui ceciderũt, fuerũt de inferioribus. In quorũ etiã ordine aliqui boni Angeli permanserũt. Si verò consideretur motiuũ ad peccandũ, maius inuenitur in superioribus, quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonũ peccatũ superbia, vt supra dictũ est *. Cuius motiuũ est excellentia, quæ fuit maior in superioribus. Et ideo Gregor †. dicit, quòd ille qui peccauit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum Angelis non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Vnde magis videtur considerãda esse ratio quæ sumitur à motiuo ad peccandum. Non est tamen inde alij opinioni præiudicãdum, quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motiuum ad peccandum.

lib. 2. ca. 4

Arti. 2. huius quæst. † Greg. loco citato in argum. sed contra.

AD

AD primum ergo dicendũ, q̃ Cherubin interpretatur plenitudo scientiæ, Seraphin interpretatur ardentes, siue intẽdentes. Et sic patet q̃ Cherubin denominatur à scientia, quæ potest esse cũ mortali peccato: Seraphin verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse nõ potest. Et ideo primus angelus peccans nõ est denominatus Seraphin, sed Cherubin. A

AD secundum dicendum, quòd diuina intentio non frustratur, nec in his qui peccãt, nec in his qui saluantur. Vtrorunque enim euentum Deus præcognoscit, & ex vtroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate saluat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit. Nec B
hoc est inconueniens in quacunque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, vt in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

AD tertium dicendum, quòd quantacunque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Vnde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Quanuis considerata pronitate ad peccandum minor appareat ratio casus in superioribus Angelis, quàm in inferioribus, probabilior tamen est sententia D. Gregorij dicentis, quòd primus Angelus qui peccauit, fuit omnium supremus.

Probatur. In peccato Angeli magis considerandum est motiuum, vnde processit, quàm pronitas, cum ex nulla pronitate processerit. Sed maius fuit motiuum Angelo supremo, scilicet, propria excellentia: ergo supremus omnium fuit qui peccauit.

Secunda conclusio. Sententia Damasceni dicentis, Angelum qui peccauit fuisse supremum in ordine inferiori, nihil habet periculi.

Ratio est. Quia in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motiuum ad peccandum.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de veritate primæ conclusionis. Et cõtra illam arguitur primò. Nam Ezech. 28. dicitur; Tu Cherub extentus & protegens posui te in monte sancto Dei: sed ordo Cherubin non est inter omnes supremus, cum Seraphin sint ordinis superioris, ergo primus Angelus qui peccauit, non fuit supremus. ¶ Secundò. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam, ergo diuina ordinatio nõ est frustrata in creatura nobilissima. ¶ Tertiò. Quanto Angelus est superior, tantò magis inclinatur in Deum, ergo minus potest peccando à Deo deficere. Cum igitur inter inferiores multi permanserint, non videtur verosimile quòd supremus defecerit peccando. Confirmatur ex D. Damasceno libro. 2. fidei Orthod. cap. 4. dicente, q̃ maior eorũ Angelorum, qui peccauerũt, fuit terrestri ordini Angelorum prælatus. D

E

Ad hanc difficultatem breuiter sit prima cõclusio. Non est error aut temeritas aliqua negare, supremum omnium Angelorum cecidisse. Probatur. Nam præter argumenta facta D. Augustl. lib. 3. super Genes. ca. 10. & lib. 11. ca. 19. disputans hanc difficultatem non reijcit hanc sententiam: sed dicit fuisse aliquorum doctorum & censet illam probabilem. Item etiam, quia testimonia Sacræ scripturæ, quæ adduci possunt in contrarium, sufficienter explicari possunt. ¶ Quare pro maiori explicatione huius conclusionis arguitur contra illam, probando esse erroneum in fide dicere, quòd primus Angelus defertor, non fuerit supremus. Ille Angelus qui primò cecidit, fuit in cœlo antequam peccaret: sed Angeli inferioris ordinis non fuerunt in cœlo creati, sed in suprema parte aëris, vt docet D. Tho. cum D. Augustl. supra q. 61. art. 4. ad secundum, ergo dici non potest, primum Angelum peccatorẽ fuisse ex ordine inferiorum Angelorum. Maior probatur. Nam diuina scriptura sæpè docet illum Angelum cecidisse de cœlo Lucæ. 10. Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem Isai. 14. Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer? Ezech. 28. dicitur de supremo Angelo; In delicijs paradisi Dei fuisti, vbi paradisus pro cœlo Empyreo videtur accipi. Apocaly. 13. Factum est prælium magnum in cœlo &c. Confirmatur. Nam Iob 14. dicitur de hoc supremo Angelo qui cecidit, quòd fuit principiũ viarum Dei, id est, primus dignitate inter omnes creaturas. Et Ezech. 31. dicitur de illo quòd cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, & omne lignum paradisi Dei non est assimilatũ illi & pulchritudini eius, id est, alij Angeli non adæquauerunt perfectionẽ eius. ¶ Ad hæc respondetur primò. Concessa maiore primi argumenti negando minorem: nam satis probabiliter C
dici potest, omnes Angelos etiam inferioris ordinis productos fuisse in cœlo Empyreo. Respondetur secundo negando maiorem, si de cœlo Empyreo intelligatur. Et ad testimonia in contrarium dicitur, quòd in Sacra scriptura frequenter aër & potissimum suprema eius pars solet vocari cœlum: vnde aues dicuntur volucres cœli, & de manna descẽdente ex superiori parte aëris dicitur in Psalmo; Pluit illis manna ad manducandum, panem cœli dedit eis. Item etiam ille modus loquendi cum scriptura dicit Angelum cecidisse de cœlo, hyperbolicus est, quo significari solet aliquem detrudi ab statu eminentissimo, & à magnæ dignitatis fastigio. Similiter etiam cum Ioanne in Apocal. dicit factum esse prælium magnũ in cœlo, nomine cœli comprehendit omnia corpora cœlestia, & supremam partem aëris. Ad testimonium vero Ezechielis respondetur nomine paradisi non intelligi cœlum Empyreum, sequendo hunc dicendi modum, sed illa est loquutio metaphorica, qua significatur, Angelum fuisse creatũ in abundantia bonorum naturalium & supernaturalium. Paradisus enim dicitur locus voluptatis & deliciarum, in delicijs autem bonorum naturæ & gratiæ conditi sunt omnes Angeli. Ad confirmationem respondetur, quòd Angelus primus qui cecidit, dicitur initium viarum Dei, non ratione singularis personæ, sed ratione naturæ, quæ fuit prima secundum ordinẽ dignitatis inter omnes creaturas, id est, præstans cuicunque creaturæ corporali. Ad aliud verò ex cap. 31. dicitur Prophetam loqui ad literam de Rege Ægypti.

Secunda conclusio. Pars affirmatiua, nempe q̃ perfectissimus Angelorum fuit supremus inter peccantes, est veritati multò proximior, & tutior in doctrina sana. Probatur ex cõmuni sentẽtia Sanctorum. Ita sentit Gregor. 4. lib. moral. c. 12. & lib. 9. c. 2. & lib. 23. ca. 24. & D. Aug. lib. 1. de mirabilibus Sacræ scripturæ. c. 2. & lib. 11. super Gen. ad literam. Isidorus lib. de Summo bono. c. 12. Orig. tract. 9. in Matth. in illa verba; Erunt primi nouissimi, &c. Tertull. lib. 2. contra Martionem

Universidad de Deusto
Biblioteca

circa medium. Chrysost. hom. 3. & 5. post homilias in Genesto. 1. & hom. 5. & 7. ad populum Antioch. Hierony. in illud Iob 40. Ipse est principium viarum Dei. Bern. lib. de gradibus humilitatis. & serm. 1. Aduentus. Idē sentiunt cōmuniter Theologi Scholastici in 2. d. 6. & 7. Præterea probatur. Peccatū Angelorū, vt cōmunis habet opinio, fuit superbia, ergo supposito q Angeli peccauerūt quia cōuersi sunt ad propriā excellentiam relicto ordine gratiæ, verosimilius est, q qui maximam habuit excellentiā naturæ propriæ inter omnes Angelos ille peccauit; nam excellētia propria naturæ fuit motiuū primi peccati Angeli. Tertio probatur. Nam propterea videtur Deus Angelorū peccatum permisisse, vt ostēderet misericordiā suā valere ad beatitudinē, nō itē naturæ potestatē & excellentiā, ergo in huius rei ostensionē expediebat permissio casus Angeli supremi, vtpote excellentissimi inter omnes creaturas. Confirmatur hoc, & declaratur inductione facta ex alijs Dei iudicijs, quæ nobis Sacra scriptura proponit. Videmus enim frequētissimē Deū elegisse inferiores & minores, vt illos sua gratia extolleret: maiores verò reprobasse. Fratres enim erant Cain & Abel, sed Abel minor electus est, Cain autem primogenitus est reprobatus. Fratres enim erant Iacob & Esau, & nō ex operibus, sed ex vocante dictū est, quia maior seruiet minori, & Iacob dilexi, Esau autē odio habui. Ruben primogenito dicit Iacob pater nō crescas, & maledictionē patris incurrit, nec ex ipso descendit Christus. Fuit Manasses maior quā Effrain vterq; filius Ioseph, tamē moriturus Iacob permutatis manibus minori nepoti maiorem benedictionē tribuit. Ac deniq; Dauid minimus inter fratres suos vnctus est in Regē in medio eorū, electusque est à Deo pascere Iacob seruū suū & Israel hæreditatē suam. Sic igitur vt appareat, q ex gratia & misericordia Dei, & nō ex naturæ perfectione suprema felicitas contingat, cōuenientissimū fuit, vt supremus Angelus cadere permitteretur, sicq; verificetur illud, De posuit potētes de sede, & exaltauit humiles. Probatur adhuc ex illo testimonio iam citato. Iob 40. Ipse est principiū viarū Dei. Et postea in fine 41. capitis dicitur; Ipse est Rex super omnes filios superbiæ. Quod quidē perperam à quibusdam Grammaticis interpretatur de Elephante, Dracone, aut Cete, sed omnino de diabolo dicitur q sit rex super omnes superbos. Et cùm de eodē dixerit, q sit principiū viarū Dei, id est, excellētissima creaturarum, vt ibi explicat D. Tho. sufficiēter colligitur supremum Angelū cecidisse. De quo etiam subditur eodem cā. 41. cū sublatus fuerit timebūt Angeli, & territi turbabūtur, hoc est, cùm extractus fuerit virtute diuina de loco suo Angelus supremus, & in Cacodæmonē permutatus, timebūt Angeli boni, scilicet admirātes diuinam virtutē & sapientiā, turbabunturq; territi non ab immūditia peccati, sed quia illuminabūtur cognitione effectus diuinæ sapientiæ iuxta illud Apocal. 12. Vbi postquam proiectus est diabolus, auditur magna vox in cœlo dicens; Nunc facta est salus & virtus, & regnū Dei nostri. Vide glossam super illud Psal. 103. Draco iste quem formasti ad illudendum ei.

Ad argumēta in oppositū respōdetur. Ad primū dicitur, q supremus Angelus nominatur Cherub à scientia quæ potest esse cū mortali peccato, non autē nominatur ibi Seraphin, eò q nomen Seraphin, quod ab ardore imponitur, charitatē significat, quæ cum mortali peccato esse nō potest. Neq; inciouenit, q nomina inferiorū superioribus Angelis accōmodentur, quoniā in eis virtus inferiorū inuenitur. Vnde & tres ordines supremæ hierarchiæ throni dicuntur, vt D. Tho. explicat ex doctrina D. Diony. infra q. 108. ¶ Ad secūdum respondetur, q diuina intētio non frustratur, quæ omnia præcognouit & mala permittit & bona prouidet & ex omnibus gloriā habet. ¶ Ad tertium dicitur, illo argumento probari supremū Angelum minus posse peccare contra legē naturæ quā inferiores: quāuis crediderim nullū Angelum potuisse primū cōtra legē naturæ peccare. De quo suprà latè disputauimus artic. 1. huius quæst. At verò cōtra supernaturalem ordinem gratiæ non minus potuit peccare primus Angelus, quā infimus, quia respectu finis & boni supernaturalis nō erat Angelorum voluntas necessario determinata.

DVbium tamē est in hac parte nō dissimulandū, Vtrùm aliquis locus sit in diuina scriptura, qui apertè de casu diaboli loquatur, & præsertim dubito, an locus ille Isaiæ 14. qui afferri solet ad hoc propositū, Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris: ad literā intelligēdus sit in hoc sensu? Et quod difficultatē facit pro parte negatiua illud est. Nam si sic interpretemur, non bene cohærent illa verba cū antecedentibus & subsequētibus in eodē cap. Nam promittens ibi Deus populo suo libertatē à seruitute Babylonica ait. Et erit in die illa cū requiē dederit tibi dominus à labore tuo & à cōcussione tua & à seruitute dura qua ante seruisti: sumes parabolam istā cōtra regē Babylonis, & dices: Quomodò cessauit exactor, &c. & post pauca, Detracta est ad inferos superbia tua, cōcidit cadauer tuū. Quomodò cecidisti de cœlo Lucifer? &c. Ecce in his verbis & sequētibus alijs nihil aliud agit propheta quā Nabuchodonosor regis Babyloniæ supplicium propter illius incredibilē superbiā prædicere. Vnde ad eum sermo dirigitur, cū dicitur; Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, &c. Sic enim vocatur, quoniā præ cæteris regibus terræ diuitijs atq; potētia eminētior erat; sicut Lucifer alijs syderibus cōparatus lucidior apparet, ergo hæc omnia Angelo cōuenire nō possunt. Et confirmatur præcipuè ex eo quod dicitur; Cōcidit cadauer tuū, qui te viderint, ad te inclinabuntur, nunquid iste est vir qui cōturbauit terrā? &c. quæ nulla ratione Angelo videntur posse accōmodari, ergo comaticè potius quam verè Theologi hūc locū de Cacodæmone interpretantur. ¶ Secūdo arguitur. Nam eadē ratione illud Ezech. 28. de diabolo exponeretur, Tu signaculū similitudinis plenus sapiētia & perfectus decore in delicijs paradisi Dei fuisti, omnis lapis pretiosus operimentū tuum, &c. tu Cherub extētus & protegens, &c. Consequens autem falsum videtur ex eo quod ibi dicitur, Fili hominis leua planctum super regem Tyri, & dices ei; hæc dicit Dominus Deus, tu signaculum similitudinis, &c.

Ad hoc dubiū dicēdū est, locū hūc Isaiæ legitimo in sensu adduci à Theologis de casu dæmonis: & oppositū videtur nobis temerariū. Probatur. Quia in hoc sensu cōmuniter intelligitur à sanctis Patribus, ab Aug. lib. 3. de doctr. Christ. c. 37. vbi ait, q sub figura regis Babyloniæ in hoc loco diabolus intelligitur. Et idem docet D. Hier. sup. illū locū Isaiæ. Orig. 3. lib. Periarc. c. 2. vbi ait, q de rege Babylonis intelligi nō pōt cecidisse de cœlo, fuisse Luciferū & mane oriri, sed absq; figura de diabolo dictū esse cēset. Idē docet lib. 1. Periarc. c. 5. & hom. 9. in cap. 19.

in cap. 19. Num. & hom. 10. in cap. 21. & lib. 8. sup. ca. 10. ad Rom. vbi locū hūc egregiè enarrat. Eandem sententiā tenet Athanasius lib. de passione & cruce Dñi. Ambr. ser. 3. super Psal. 118. in illa verba; Increpasti superbos. & serm. 16. in illa verba; Suscipe seruū tuum in bonū. Tertul. lib. 5. cont. Marcionē. & Euseb. lib. 4. de demonstr. Euang. c. 9. Prosper libro qui inscribitur Dimidiū tēporis. c. 1. & 2. D. Cyprian. lib. 1. Epistolarum, epist. 3. & Glossa in illū locū Isaiæ. In cuius rei gratiā & solutionē argumētorū nota cū D. Aug. supra regulam quandā, quæ septima est inter regulas Tyconij hæretici, quas amplectitur August. vt vtiles ad intelligentiā scripturarum. Regula hæc dicitur de diabolo & de eius corpore, quā D. Aug. explicat per aliā regulā, quæ dicitur de domino & de eius corpore. Sicut enim Christus est caput respectu bonorum, ita etiā & diabolus dicitur caput impiorū, qui sunt eius quodāmodo corporis, ituri cum illo in supplicium ignis æterni. In his autē regulis hoc admonemur, vt animaduertamus in contextu sermonis sacri, quæ sint propria capitis, & quæ sint propria membrorū, & vnicuiq; quod propriū est attribuamus. Quædam verò sunt, quæ vtriq; scilicet, capiti & corpori cōueniunt. Esto exēplum in Psal. 88. Deus iudiciū tuū Regi da, iustitiā tuā filio Regis, multa dicūtur, quæ ad literā de Salomone verificari possunt, & simul etiā de Christo, vt quod dicitur; Iudicare populum tuū in iustitia, & pauperes tuos in iudicio. Quod autem sequitur. Et permanebit cū sole & ante lunam in generatione & generationē, de Salomone verificari non possunt. Neq; quod sequitur, Descendet sicut pluuia, &c. orietur in diebus eius iustitia & abundātia pacis, donec auferatur luna. Et adorabūt eum omnes Reges, omnes gētes seruient ei: & sit nomē eius benedictum in secula: ante solē permanet nomen eius. Quē Psalmum egregiè interpretatur D. Aug. lib. 17. de Ciuit. c. 8. vbi ait, Hanc ergo grandē promissionē qui putat in Salomone fuisse completā, multū errat. Recurrendū igitur est, vt ea verificetur in capite. Et rursus viceuersa in Psal. 21. Deus Deus meus respice in me, de ipso capite Christo plurima verificantur. Sed quod inquit, Longè à salute mea verba delictorū meorū, ad ipsa mēbra redimenda referendū est. Nisi fortè quis velit dicere, Christum sua delicta appellare, nō quæ fecit, sed quę delenda suscepit, secundū illud Petri. Peccata nostra ipse pertulit super lignū. Sic igitur quod attinet ad propositū multa in illo cap. 14. Isai. de Rege Babylonis intelligēda sunt ad literam, quāuis etiā in illis sub quadā figura spiritualis redēptio filiorū Dei meritò intelligatur, vt illud, Sumes parabolam istā cōtra regem Babylonis, & dices. Quomodò cessauit exactor, quieuit tributū? At verò vt discamus per captiuitates & redēptiones tēporales populi Dei spirituale redemptionē significari eorū qui pertinent ad cœlestē ciuitatē, subdūtur quædā in eodē contextu; quæ ad literā de Rege Babylonis, & de captiuitate & redemptione tēporali populi antiqui intelligi & explicari nequeunt, quorū vnū est illud; Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terrā qui dicebas in corde tuo, &c. Et licet quidā contendant hæc ad literā explicare ac verificare per quandam metaphorā de Rege Babylonis, dum tamē redēptionē spiritualem populi Dei à potestate diaboli, non negent sub his verbis significari, eos in suo sensu abūdare permitto, licet rigurosè admodū Leo Castrensis super Isaiā huiusmodi interpretationes quasi iudaizantium aduersetur. Et ex hoc solutū restat primū argumentū. ¶ Ad secūdum verò respōdetur, illū locū Ezechielis similiter intelligendū esse, quāuis ad Regē Tyri cortex literæ dirigi videatur. Vnde illa verba iuxta communem explicationem Sanctorum de diabolo tanquàm de capite impiorum verificanda sunt. Habemus ergo resolutoriè, illa verba Isaiæ à principio dubij proposita in sensu legitimo siue literali & immediato, siue spirituali qui fundetur in metaphorica loquutione, necessario esse intelligenda de casu diaboli.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm peccatum primi Angeli fuerit alijs causa peccandi.

327

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd peccatum primi Angeli peccantis non fuit alijs causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccauerunt, vt Damasc. † dicit. Ergo peccatum vnius non fuit alijs causa peccandi. 2. d. 6. ar. 2 & di. 34. in expō. lib. ad 2. lib. 2. ca. 4.

¶ 2 Præterea. Primū peccatum Angeli nō potest esse nisi superbia, vt supra dictū est. † Sed superbia excellentiā quærit. Magis autē excellētiæ repugnat, q aliquis inferiori subdatur quàm superiori. Et sic nō videtur q dæmones peccauerint per hoc q voluerunt subesse alicui superiorū Angelorum potius quàm Deo. Sic autē peccatū vnius Angeli fuisset alijs causa peccādi, si eos ad hoc induxisset vt sibi subijcerētur. Non ergo videtur q peccatū primi angeli fuerit causa peccādi alijs. Artī. 2. huius quæst.

¶ 3 Præterea. Maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quàm cōtra Deum alteri velle præesse: quia minus habet de motiuo ad peccandū. Si ergo peccatum primi Angeli fuit alijs causa peccandi in hoc quod eos, vt sibi subijcerentur, induxit; grauiùs peccassent inferiores Angeli, quàm supremus. Quod est contra illud Psal. 103. Draco iste, quem formasti. Dicit glos. * Qui cæteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior. Non ergo peccatū primi Angeli fuit alijs causa peccandi. In Glossa ordina. ibi, & dicitur esse Aug.

SED contra est quod dicitur Apoc. 12. quòd draco traxit secum tertiam partem stellarum.

RESPONDEO dicendū, q peccatū primi Angeli fuit alijs causa peccandi: nō quidē cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signū ex hoc apparet, q omnes dæmones illi supremo subduntur, vt manifestè apparet per illud quod dicit Dñs Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternū, qui paratus est diabolo & Angelis eius. Habet enim hoc ordo diuinæ iustitiæ, vt cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundum illud 2. Petri 2. A quo quis superatus est, huic seruus addictus est.

AD primum ergo dicēdum, quòd licet simul dæmones peccauerint, tamen peccatum vnius potuit esse alijs causa peccandi. Angelus enim nō indiget ad eligēdum, vel exhortandum, vel etiam cōsentiendum temporis mora: sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum & ad consentiēdum & locutione vocali ad exhortandum: quorū vtrunque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiā homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in vltimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum lo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quentis capit, potest assentire ei quod dicitur: vt patet maximè in primis conceptionibus, quas quisq; probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis & deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus Angelus suam affectionē intelligibili locutione expressit, possibile fuit alijs in eam consentire.

A D secundum dicendū, q̄ superbus cæteris paribus magis vult subesse superiori, quàm inferiori. Sed si aliquā excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse, quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt in eius principatū cōsentientes: ad hoc eum principem & ducem habere volentes, vt virtute naturali suā vltimam beatitudinem consequerētur: præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiā tunc subiecti erant.

A D tertium dicendum, quòd sicut supra dictum
q.26.ar.6. est *, Angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem mouetur in illud ad quod mouetur siue in bonum, siue in malum. Quia igitur supremus Angelus maiorem habuit naturalem virtutē, quàm inferiores, intensiori motu in peccatū prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Peccatum primi Angeli fuit alijs causa peccandi nō cogens, sed quasi quadam exhortatione inducens.

COMMENTARIVM.

COntra conclusionem huius articuli arguitur. Supremus Angelus non proposuit alijs malum aliquod ex parte obiecti, sed potiùs bonū, ergo nō induxit eos ad peccandum. Consequentia probatur. Quia actus malus specificatur ex obiecto malo. Antecedens probatur. Nam solum proposuit illis suā beatitudinē naturalem, & diligere suasit, ad beatitudinē autē suam diligendam illi naturaliter inclinabātur. Non ergo induxit ad aliquod malum. ¶ Secūdò arguitur. Supremus Angelus peccator manifestauit alijs suam conuersionem ad propriam excellentiam, vt illū imitarentur per similem conuersionē; sed illa cōuersio erat praua, ergo cæteri Angeli cognouerūt eius prauitatē, ergo iudicauerūt, q̄ inducebātur & solicitabātur ad malum, ergo cognouerūt illud esse malum quod illis proponebatur, quod tamē cum prosequutione voluntatis stare non potest. Nam nemo intendens ad malum operatur, vel iudicauerunt illud esse bonum, & tunc sequeretur maius incōueniens, scilicet, q̄ prauitatē voluntatis præcederet in Angelis error positiuus ex parte intellectus.

¶ Propter hæc argumēta aliqui senserūt contra conclusionē D.Tho. dicentes nullū Angelorū fuisse ab altero inductū ad peccandū, sed quēcunq; illorū extitisse primum autorē suæ malitiæ. Ita dicit Albertus in 2.d.5. & Guillelmus Paris. lib.2. & Castro de hæresibus, in verbo peccatū hæresi.3. Alexāder Alensis dubitat de veritate conclusionis artic.in 2.parte q.110.memb.1.& 2.

Respondetur tamen, conclusionem D.Tho. esse verissimam & valde conformem diuinæ scripturæ & doctrinæ Sanctorum. Isaiæ enim 14. innuitur hæc Angeli inductio, qua suggessit cæteris peccatum. Corruisti in terra, qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo, in cœlum conscendā, super astra Dei exaltabo solium meū. Vnde cōstat illū appetijsse superbè primatū super alios, & consequenter alios induxisse ad peccandum. Et infra ibidē dicitur; Tu enim terrā tuā disperdidisti, tu populū tuū occidisti. Vnde colligit Hieronymus, congregationes damnatorū Angelorū, quę populus Luciferi dicūtur, ex dæmonis suggestione corruisse. Item Ezech. 21. dicitur; Æmulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quæ erant in paradiso Dei. Vbi æmulatio significare videtur vehemens quoddam desideriū, quod Angeli inferiores habuerūt imitandi superiorē, qui suggesserat eis propriam naturalem excellentiam. Consonant S. Doctores, Damasc. lib.2. fidei orth. ca.4. & ferè omnes Sancti, qui in artic. præced. in 2. conclusione dubij principalis adducti sunt, potissimè Isidorus & Bernar. in illo loco. D. Cypria. lib.1. Epistolarū epistola.3. & Euseb. lib.4. de demonstratione Euangelica cap.9. Doctores etiā Scholastici cōmuniter sentiunt cū D.Tho. cuius ratio adducta in art. est cōgruentissima.

Ad argumenta in contrariū respondetur. Ad primū concedo antecedens, & nego cōsequentiam. Nam licet Angelus supremus proposuerit alijs bonum suæ pulchritudinis naturalis, non tamen cum circūstantia debita inesse, scilicet attendendo ad ordinē gratiæ, ad quē ordinare tenebantur suam beatitudinem naturalem.

¶ Ad secundum respondetur, q̄ Angeli desertores, qui imitati sunt supremū peccatorē, iudicauerunt illā conuersionē supremi Angeli esse bonā ex parte obiecti, & dignam ex hac parte imitatione, quod iudiciū fuit verissimum. Nihil autem considerauerunt de bonitate, aut malitia, quæ inerat illi conuersioni ex parte modi, nec iudicauerūt illā esse aut humilem aut superbam nō attēdentes ad regulam diuinā, ex cuius prætermissione & inconsideratione illa cōuersio ad propriā excellentiā fuit praua in supremo Angelo. Vnde & inferiores qui imitati sunt supremū, eodē modo peccauerunt superbè ex inconsideratione diuinæ regulæ, quam tenebantur considerare. Angeli autem boni eodē momēto attendentes ad regulam diuinam cognouerunt conuersionem illam esse superbam, & ita se subijcientes diuinę legi detestati sunt supremi Angeli conuersionem.

Circa solutionē ad primum vide Caiet. explicantem quomodo pugna Angelorum fuerit in vno instāti. De quo nos multa diximus explicantes, quot instantibus transactū fuerit Angelorū negotiū. ¶ Circa solutionē ad secundū nota, quā elegāter attigerit D.Tho. superbi proprietatem dicēs, q̄ quāuis cæteris paribus superbus magis velit superiori subesse quā inferiori, quādo tamē aliquā excellentiā se consequuturū sperat ab inferiori, quam à superiori consequi non potest, libentiùs inferiori subijcitur. Hoc enim sæpè videmus superbis contingere, vt multa faciant quæ dedecent eorum statum & dignitatem hominibus etiam vilissimis se subijciendo, à quibus sperant aliquid excellentiæ assequuturos. Sic Saul pueriliter valde & præter id quod decebat Regium cor quasi lachrymans in conspectu seruorum suorum conqueritur persequens Dauid; Non est qui vicem meam doleat ex vobis, nec qui annunciet mihi, eò quòd suscitauerit filius meus seruum meum aduersum me, insidiantem mihi vsque hodie. Libenter enim suis subditis quodammodo se subijcit Saul cordis dolorem & imbecillitatem exprimens eo tempore quo fortitudinem ostentare debuisset, quoniam hac via proprium tumorem & excellentiam se conseruaturum sperabat, defuncto Dauid.

ARTI-

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm tot Angeli peccauerint, quot permanserunt.

328 AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd plures peccauerunt de Angelis, quàm permanserunt. Quia vt dicit Philosophus †, malum est vt in pluribus, bonum vt in paucioribus.
Lib.2.Eth. ca.6.à medio.tom.5.

¶ 2 Præterea. Iustitia & peccatum eadem ratione inueniuntur in Angelis & hominibus. Sed in hominibus plures inueniuntur mali quàm boni: secundùm illud Eccl.1. Stultorum infinitus est numerus. Ergo pari ratione in Angelis.

¶ 3 Præterea. Angeli distinguuntur secundū personas & secundùm ordines. Si igitur plures personæ Angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd nō de omnibus ordinibus aliqui peccauerunt.

SED contra est quod dicitur 4.Reg.6. Plures nobiscum sunt quàm cum illis. Quod exponitur de bonis Angelis qui sunt nobiscum in auxilium, & de malis qui nobis aduersantur.

RESPONDEO dicendum, quòd plures Angeli permanserunt quàm peccauerunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea verò quæ contra naturam fiunt, vt in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel vt in pluribus.

A D primum ergo dicendum, q̄ Philosophus loquitur quantū ad homines, in quibus malum contingit ex hoc q̄ sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notū est. In Angelis autē nō est nisi natura intellectualis. Vnde nō est similis ratio. Et per hoc patet responsio ad secundū.

A D tertium dicendum, q̄ secundùm illos qui dicunt, q̄ diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsunt terrestribus: manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundùm verò illos, qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine: probabile est, quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt: sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplemētum ruinæ Angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrij, quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum vt Seraphim & Thronorum, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubin, Potestatum & Principatuum: quia hæc nomina sumūtur à scientia & potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Plures Angeli permanserunt in gratia, quàm fuerunt illi qui peccauerunt.

COMMENTARIVM.

IN conclusione D.Thom. conueniunt communiter Theologi in 2.d.6. in quo loco Dionys. Carthusianus. q.2. citat plures doctores in hanc sententiam. Vide Alexan. Alens. in 2.p.q.110.memb.3.& 4. Sed contra rationem D.Tho. est argumentum. Nā sequitur ex illa, quòd plures homines sequantur virtutem, & pauciores voluptates contra virtutem: quod tamen est contra illud Christi Domini Matth.c.7. Lata via est quæ ducit ad perditionem, & multi sunt qui intrant per eam: quàm angusta porta &c. & pauci sunt qui inueniunt eam. Sequela verò probatur. Nam virtus est secundùm rationem, vitium autem est contra rationē, ergo contra naturalem inclinationem hominis est vitium, ergo vt in paucioribus contingit. De hoc vide Ferrar.3.lib.contra gent.c.6.&c.113.& elegantissimè Caiet. loquentem. 1.2.q.71.art.2. ac deplorantem miseriam humanæ speciei inter omnes alias creaturas, q̄ cum cæteræ sequantur bonum vt in pluribus, in hominibus vero bonum secundùm naturam, quod est bonū virtutis, vt in paucioribus inuenitur. Et respondetur negando sequelam, ad cuius probationem respondetur q̄ licet bonum virtutis sit hominis naturæ conforme secundùm partē rationalē: tamen bonū sensibile est cōsonū etiam illi secundū partē sensitiuā, quæ cōtrariatur rationi. Caro enim concupiscit aduersus spiritū, & spiritus aduersus carnē. Quod si quæras, cur potius homo sequatur ea quæ sunt partis sensitiuæ, quàm bonum rationis, cum tamen portio rationalis sit in homine potissima? Respōdetur, quia homo incipit à bono sensibili ad cognoscendū & amādum bonum rationis, plures autem sunt incipientes, quā consummantes, vnde plures sunt qui sistunt & quiescunt in bonis naturæ sensitiuæ, quā qui perueniunt ad bonum naturæ rationalis. Est & alia ratio ex eodem tamen fundamēto deducta. Nam bona sensibilia sunt nobis magis nota, quoniam illa sensibus experimur, & vtimur illis à principio nostræ natiuitatis, & sic faciliùs ab eis trahimur. Item etiā sensibilia afferunt secum quasi præmiū præsentis delectationis aut doloris & cruciatus, quare faciliùs illorū amore & horū terrore abducimur à bono virtutis & rationis cuius præmium in futurum protrahitur, & quod secum in præsenti affert, non adeò percipitur. In Angelis autem cum non constent ex natura sensibili appetente contra rationem, nec à bono sensibili inchoet eorum cognitio, nec in bonis sensibilibus sensibiliter delectentur, nihil est quod retardet aut auertat eos à bono virtutis, nisi propria malitia. Quare malitiam in paucioribus eorum inuentam esse optimè intulit D. Tho. Et hæc de hac quæstione dicta sufficiant.

QVÆSTIO LXIIII.

De pœna dæmonum.

CONSEQVENTER quæritur de pœna dæmonum. ¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis.

329 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatē cognoscerent, magis cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc
2.d.7.q.2.ar.1.& mal.q.16.ar.1.6

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem eorum miseriæ non conuenit, cùm ad magnam beatitudinem pertinere videatur: intantum quòd quidam vltimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones priuantur omni cognitione veritatis.

¶ 2 Præterea. Id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse maximè manifestum in Angelis, siue bonis, siue malis. Quòd enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri à phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit, q̃ non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundùm se manifestissimus, cùm sit in summo veritatis, eo quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

¶ 3 Præterea. Cognitio rerum Angelis cõueniens est duplex secundùm Augustinum * scilicet, matutina & vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus: quia non vident res in verbo. Nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refertres cognitas ad laudem Creatoris. Vnde post vespere fit mane, vt dicitur Genes. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

Li. 4. super Gen. c. 22. tom. 3.

¶ 4 Præterea. Angeli in sua conditione cognouerunt mysterium regni Dei, vt Augustinus † dicit. 4. super Genes. ad literam. Sed dæmones hac cognitione priuati sunt. Quia si cognouissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent, vt dicitur. 1. Cor. 2. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt priuati.

Li. 4. c. 19. nõ procul à prin. to. 3.

¶ 5 Præterea. Quamcunque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia: aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo: aut experientia longi temporis, sicut scimus inueniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturã, quia ab eis diuisi sunt boni Angeli, sicut lux à tenebris, vt Augustinus † dicit. Omnis autem manifestatio fit per lumen, vt dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per reuelationem, neq; addiscendo à bonis Angelis: quia non est conuentio lucis ad tenebras, vt dicitur. 2. Corin. 6. Neque per experientiam longi temporis: quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Lib. 11. de ciui. Dei. c. 19. & 33.

Ca. 4. par. 4. parum à medio.

SED contra est quod Dionysius † dicit. 4. cap. de diuin. nomin. quòd data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus: sed sunt integra & splendidissima. Inter ista autẽ naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

RESPONDEO dicendum, q̃ duplex est cognitio veritatis. Vna quæ habetur per gratiã: alia quæ habetur per naturam. Et ista quæ habetur per gratiam est duplex. Vna quæ est speculatiua tantum, sicut cùm alicui aliqua secreta diuinorum reuelantur. Alia verò, quæ est affectiua producens amorem Dei. Et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. Harum autẽ trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura eius aliquid subtrahi nõ potest: vt sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis, aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius * quòd dona naturalia in eis integra manent. Vnde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis diuinis tantum reuelatur eis, quantum oportet vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis effecta, vt dicit Augustinus. 9. de ciuit. Dei. † Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura & clariùs reuelantur in ipso verbo. A tertia verò cognitione sunt totaliter priuati, sicut & à charitate.

† Loco cita ro in argu. sed cõtra.

Li. 9. de Ciuit. Dei. c. 21. circa med. to. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd fœlicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Vnde aliqualis ratio fœlicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta eius fœlicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet, Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut & nobis cognoscere naturas sensibiles. Vnde sicut in hoc non est fœlicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est fœlicitas Angelo in hoc quòd cognoscat substantias separatas.

AD secundum dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectus nostri, & non solum propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem diuina substantia nõ solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus Angelici. Vnde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam, quàm homo propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem, quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

AD tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ diuini luminis. Et ideo cognitio creaturæ in propria natura vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce. Cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, vt in bonis Angelis, habet aliquid de luce diuina, & potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Vnde & in Genesi legitur, quòd tenebras quas Deus à luce separauit, vocauit noctem.

AD quartum dicendum, quòd mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognouerunt, maximè ex quo beatificati sunt visione verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes Angeli cognouerunt perfectè neque æqualiter. Vnde dæmones, multo minus, Christo existente in mundo perfectè mysterium incarnationis cognouerunt. Non enim innotuit eis, vt Augustinus † dicit, sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. Si autem perfectè & per certitudinem cognouissent ipsum esse filium Dei, & effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Li. 9. de Ciuit. Dei. c. 22. nõ procul à prin. tom. 5.

AD

AD quintum dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatẽ aliquam. Vno modo subtilitate suæ naturæ. Quia, licet sint obtenebrati per priuationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per reuelationem à sanctis Angelis, cum quibus non conueniunt quidem per conformitatem voluntatis; conueniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundùm quam possunt accipere quod ab alijs manifestatur. Tertiò modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognouerunt futura, vt supra de cognitione Angelorum dictum est *.

* 57. ar. 3.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Cognitio quæ habetur per naturam neque ablata est neque diminuta in dæmonibus.

Probatur. Ista cognitio consequitur naturã ipsius Angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus, ergo non potest per subtractionem naturalium puniri, sicut homines puniuntur per subtractionem manus vel pedis &c. Probo consequentiam. Quoniam natura Angeli est simplicissima & ideo nihil potest ab ea subtrahi. Secũdò probatur ex communi proloquio D. Dionys. c. 4. de diuin. nomin. quòd dona naturalia manent integra & splendidissima in dæmonibus.

Secunda conclusio. Cognitio quæ habetur per gratiam, quæ est purè speculatiua, non est in dæmonibus totaliter ablata, sed diminuta.

Probatur. Quia de secretis diuinis pauca reuelantur eis, siue per Angelos siue per effectus, vt ait D. Augustinus. 9. de Ciuitate. cap. 21. & 22. ergo hęc cognitio non est totaliter in eis ablata.

Tertia conclusio. Cognitio quæ habetur per gratiam affectiua & productiua diuini amoris, totaliter est ablata in dæmonibus sicut & charitas.

Probatur. Ista cognitio est fundamentũ diuini amoris super omnia, sed iste amor est in eis totaliter ablatus, ergo & cognitio quæ est eius causa.

COMMENTARIVM.

POstquam D. Tho. quæst. præcedenti. 63. de peccato & merito Angelorum copiosè disseruit, rectus doctrinæ ordo postulabat, vt cõtinuò in hac quæst. 64. de ipsorum pœna disputaret. ¶ Circa primã conclusionem, nihil aliud aduertendum se offert, præterquam quòd licet si attendamus ad absolutam Dei potentiam, nulla apparet contradictionis implicatio, quòd naturalis dæmonum cognitio totaliter ab eis auferretur, aut certè maneret diminuta, verum id non patiebatur rigorosa Dei vindicatiua iustitia, neque suauis eius dispositio. Iustitia quidem, quia dæmones tanto mitiori pœna plecterentur, quantò minus in illis vigeret ipsa naturalis cognitionis efficacia: tantò enim minus perciperent suæ punitionis acerbitatem. De suaui dispositione Dei id etiam patet, quia tam circa media, quam circa finem, tam in supplicijs quàm in præmijs accommodat se ipsis rerũ naturis, at diminutio cognitionis naturalis fieri non posset seruata integritate naturæ ipsorum, quoniam tam lumen, quàm species quæ principia sunt naturalis cognitionis, pertinent ad Angelorum naturam, vt ex superioribus satis constat, sed citra subtractionem vel diminutionem luminis vel speciem, naturalis cognitio diminui non poterat, ergo. Neque enim fas est dicere, quòd per habitum erroneũ superinductum diminuta sit. Repugnat enim talem habitum produci à Deo immediatè, cum Deus nullius falsitatis sed totius veritatis sit autor. Quod si quispiam roget, an hæc D. Tho. prima conclusio de sola cognitione speculatiua sit intelligenda, an etiam de practica & affectiua? facillimè ex dictis præcedenti quæstione illi respondebimus, quòd semota omni habitudine ad finem supernaturalem, solumq̃ue naturæ Angelicę ordinem contemplantes sicuti nullus error, nullaque imperfectio in speculatiua Angelorum cognitione reperiri poterat, ita neque in cognitione practica & affectiua. Cæterùm supposita auersione à supernaturali fine, quasi ex quadam connexione & redundantia naturalis cognitio affectiua Angelorum magnam in semetipsa imperfectionem participat, sed tamen non totaliter ablata est huiusmodi cognitio à dæmonibus, sicuti neque amor naturalis, quo Deum prosequuntur vti naturæ finem in communi.

Circa secundam conclusionem disputari posset in præsentia, an in dæmonibus perseueret aliquod diuinitùs infusum donum. Etiam præcipuè disputari poterat de habitibus fidei & spei. Sed hæc disputatio reseruanda est ad propria loca, nempe ad. 2. 2. q. 5. art. 2. & quæst. 18. art. 3. Quo circa tantum hoc loco est aduertendum, quòd cum D. Tho. docet dæmones aliquam supernaturalem cognitionem habere, non loquitur de cognitione quæ sit supernaturalis, vel ex parte potentiæ vel ex parte obiecti formalis, ita vt intellectiua potentia aliquo supernaturali adiuta concursu attingat veritatem reuelatam sub ea formali ratione quæ supernaturaliter est reuelata à prima veritate. Sicuti fidelis quicunque attingit fidei mysteria præstans illis assensum, eò quòd à prima veritate diuinitùs sunt reuelata: hæc enim supernaturalitas repugnat intellectui dæmonum in illo miserrimo damnationis statu. Loquitur ergo D. Thom. de cognitione quæ supernaturalis est ex parte materialis obiecti dumtaxat, cognoscunt enim reuelata mysteria supernaturalia Trinitatis incarnationis &c. per credulitatem & fidem naturalem & acquisitam, sicuti hæretici illa credunt, in qua cognitione formale motiuum credendi non est diuina reuelatio, sed vel propria credentis voluntas, vel aliqua naturalis ratio à qua intellectus inducitur. Quod dixi de mysterijs fidei, dicendum est similiter de alijs particularibus rebus, quæ dæmonibus reuelantur sanctorum Angelorum ministerio, Deo ita propter occultissimas causas sua prouidentia disponente. De qua re legendus est D. Augustinus. lib. 9. de Ciuitate. cap. 22. & lib. 2. super Genes. ad lit. cap. 17.

Circa tertiam conclusionem nota, quòd affectiua supernaturalis cognitio duplex est. Altera quæ nascitur ex affectu charitatis & dilectionis Dei super omnia, vel ad quam efficaciter & infallibiliter consequitur huiusmodi dilectionis affectus; & hæc est cognitio quam inquit D. Thom. in art. pertinere ad sapientiæ donum, & de qua dicitur. 1. Ioan. 4. Omnis qui diligit, ex Deo natus est & cognoscit Deum, qui non diligit, non nouit Deum, & cap. 3. Omnis qui peccat, non vidit Deum,

neque

Universidad de Deusto
Biblioteca

neque nouit Deum. Et de hac cognitione loquebatur Augustin. epist. 112. c. 5. 11. 12. 13. & 15. cum exponēs illud Matth. 5. Beati mundo corde quoniam ipsi Deū videbunt, inquit hoc verificari non solum de visione patriæ, sed etiam de visione viæ, quæ est per sapientiā. Altera affectiua cognitio supernaturalis est, quæ neq; procedit ab affectu dilectionis Dei super omnia, neq; ad illam infallibiliter & efficaciter affectus iste consequitur, sed inclinat & inducit voluntatem ad quendam imperfectum Dei amorem & aliqualem peccati detestationem qualis solet haberi ab hominibus existentibus in peccato mortali. De priori ergo affectiua cognitione 3. art. conclusio intellecta non solum est vera, sed etiam secundum fidem certissima. Quoniam fides catholica nos docet, dæmones in perpetuum priuandos esse à dilectione Dei super omnia. De posteriore verò cognitione affectiua, conclusio non est adeo certa secundum fidem: est tamen verisima, quia talis cognitio non stat cum obstinatione dæmonum de qua dicemus sequenti articulo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

330 1. d. 7. q. 1. ar. 1. Et vide q. 24. ar. 1. & art. 2. cor. & mal. q. 16. ar. 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntas dæmonum nō sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrij ad naturā intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrij per se & prius ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

¶ 2 Præterea. Maior est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

¶ 3 Præterea. Si dæmones habent volūtatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccauerunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet, superbia, quia nec motiuum manet, scilicet eius excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

¶ 4 Præterea. Gregor. dicit, quòd homo per aliū reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, vt supra dictū est †. Ergo eorum casus per alium reparari potuit. Ergo non sunt in malitia obstinati.

Q. præc. ar tic. 8.

¶ 5 Præterea. Quicunq; est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo, Scio quia sis sanctus Dei. Matth. 1. Dæmones etiam credūt & contremiscunt: vt dicit Iaco. 3. Diony. etiam dicit. 4. cap. de diuin. nomin. † quòd bonum & optimum concupiscunt esse viuere & intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia.

Ca. 4. par. 4. parum à medio, & non multū ante finē.

SED contra est quod dicitur in Psal. 73. Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. Quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseuerant.

† Lib. 1. peri archō. c. 6. à med. & ca. 5. to. 4.

RESPONDEO dicendum, q̄ Origenis † positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrij potest flecti & in bonum & in malū, excepta anima Christi propter vnionem verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis Angelis & hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis. Vnde & vita æterna nominatur. Repugnat etiam autoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferēdos pronuntiat. Vnde hæc positio est tanquam erronea reputanda, & tenēdum est firmiter secundùm fidem catholicam, q̄ & voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, & voluntas dæmonum obstinata in malo. Causam autem huius obstinationis debet accipere, non ex grauitate culpæ, sed ex conditione naturæ status. Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus, vt Damas. † dicit. Manifestum est autem, q̄ omnia mortalia peccata hominum, siue sint magna, siue sint parua, ante mortem sunt remissibilia, post mortem verò irremissibilia, & perpetuò manētia. Ad inquirendū ergo causam huiusmodi obstinationis considerādum est, q̄ vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehensiuæ, à qua mouetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitiuus est boni particularis, voluntas verò vniuersalis, vt supra dictum est *, sicut & sensus apprehensiuus est singularium, intellectus verò vniuersaliū. Differt autē apprehensio Angeli ab apprehēsione hominis in hoc, q̄ Angelus apprehendit immobiliter per intellectū, sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorū est intellectus: homo verò per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de vno ad aliud, habens viam procedēdi ad vtrunq; oppositorū. Vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter quasi potens etiā ab eo discedere & cōtrario adhærere: voluntas autē Angeli adhæret fixè & immobiliter. Et ideò, si cōsideretur ante adhęsionē, potest liberè adhærere & huic opposito, in his scilicet, quæ nō naturaliter vult. Sed postquā iam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideò consueuit dici, q̄ liberum arbitriū hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionē, & post: liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad vtrunq; oppositū ante electionem, sed nō post. Sic igitur & boni Angeli semper adhærētes iustitiæ, sunt in illa confirmati, mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominū damnatorū infrà dicetur †.

Lib. 2. orth. fid. ca. 4. in fine.

q. 59. ar. 4.

In 3. part. quā nō absoluit.

In cor. art.

AD primum ergo dicendum, q̄ boni & mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundùm modum & conditionem suæ naturæ, vt dictum est *.

AD secundum dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent: & per diuinam misericordiam non liberantur.

AD tertium dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum, quo primò peccauit, quantū ad appetitum, licet non quantum ad hoc quòd credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit facere: & postea admatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidij in eo manere potest, vt velit fecisse, vel velit facere si posset.

AD quartum dicendum, quòd non est tota causa quare peccatū hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccauit. Et ideò ratio non sequitur.

AD quintum dicendum, quòd actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, & is propriè potest dici actus eius. Et talis actus dæmonis semper est malus. Quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benefacit. Sicut dum veritatem dicit vt decipiat, & dum non voluntariè credit & confitetur, sed rerum euidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui bonus esse potest, & attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutuntur ad malum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est. Secundùm fidem catholicam tenendum est, quod voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, & voluntas dæmonum obstinata in malo.

Ratio est. Nā Scriptura sancta manifestè docet Angelos bonos in vitam æternam transferri, malos vero in supplicium æternum mitti, ergo illorum voluntas confirmata est in bono, cum stabilitas sit de ratione veræ beatitudinis, & dæmonum voluntas est obstinata in malo.

Secunda conclusio. Causa obstinationis dæmonum non ex grauitate culpæ accipienda est, sed ex conditione naturæ status.

Ratio est. Quia quod hominibus est mors constituens, scilicet, hominem extra viam, hoc Angelis est casus constituens etiam Angelum extra viam.

Tertia conclusio, quæ est præcedentis explicatio. Propria causa obstinationis dæmonum est inflexibilitas arbitrij eorū, ex qua prouenit vt voluntas immobiliter adhæreat fini, ad quē semel se liberè cōuertit.

Probatur. Vis appetitiua proportionatur in omnibus apprehensiuæ, ergo sicut Angelus apprehendit immobiliter, ita etiam per voluntatem cui semel adhæret, immobiliter adhæret. Antecedens probatur. Quia vis apprehensiua comparatur appetitiuæ sicut motor mobili. Consequentia verò probatur. Nam apprehensionem mobilē sequitur appetere mobiliter, ergo immobilem apprehensionem sequitur appetitio cum adhæsione immobili.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo prius quàm in controuersiam afferamus ea quæ non leuem habent difficultatem, operæ pretium erit quædam præmittere, quæ ab omnibus Theologis necessariò sunt præsupponenda. Primum est. Nullus Angelorum ex his qui peccauerunt, consequutus est veniam, aut veram sui delicti pœnitentiam egit. Hoc fundamentum adeò certum est, vt oppositum non modo sit valde temerarium, verū & appareat erroneum. Insinuatur enim hæc veritas in multis Sacræ scripturę locis. Dicitur enim. 2. Petri. c. 2. Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit &c. vbi licet non expresse apponatur signum distributiuum, vt dicatur omnibus Angelis peccantibus non pepercit, tamen reuera iuxta D. Petri mentem illa indefinita æquipollet vniuersali, vt contingere solet in propositionibus doctrinalibus. Quod colligi potest ex eo, quod cū statim D. Petrus subiunxerit, Deum tempore diluuij non pepercisse mundo, & tempore Abrahæ non pepercisse ciuitatibus Sodomorum & Gomorreorum excepit Noe & Loth. Ex quo non inepte colligitur, q̄ si Petrus intelligeret aliquem Angelorum ex his qui peccauerunt, consequutum fuisse veniam, similem facere ret exceptionem in Angelis, quam fecit in hominibus. Idem colligitur ex eo quod Iudas in sua Canonica dicit. Angelos vero qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium in iudicium magni Dei vinculis æternis sub caligine reseruauit. Et Apocal. 12. dicitur de Dracone (per quem designatur supremus Angelus eorum, qui peccauerunt) quod cauda sua trahebat tertiam partem stellarū cœli, & misit eas in terram. Et paulò post dicitur, quòd proiectus est in terra & Angeli eius cum illo missi sunt, & quòd non est inuentus amplius locus eorum in cœlo. Stellæ & Angeli sequuti draconem sunt Angeli, qui consenserunt peccato supremi Angeli peccantis. Sancti Patres hanc sententiam vnanimiter docent. D. Grego. 2. moral. c. 4. inquit, Deus apostatam spiritum ad pœnitentiam nequaquam reuocat, sed vias superbiæ eius damnat. Id ipsum sentiunt cæteri patres, quos statim recensebimus, qui varias tam rigurosi iudicij congruentias assignant inquirentes, quare cum hominibus locum Deus pœnitentiæ dederit, illum non concesserit Angelis peccantibus. Prima congruentia ex his quæ assignari solent, est, quia substantiæ purè spirituales, neque internas habent passiones, neque naturæ fragilitatē, quæ sint illis peccandi occasio, & assidua incitamenta, vt cō tingit in homine. Rationem hanc assignat Damas. lib. 2. cap. 3. & Greg. Nisse. in lib. 2. suæ Philosophiæ cap. 4. Secunda congruentia, quam prosequitur D. August. in. 1. lib. de mirabilibus Sacræ scripturæ. c. 2. est, quòd Angelus erat constitutus in summo honoris sui ordine extra beatificum statum, & ideò corruens penitus fuit comminutus, homo verò in humiliore positus fuerat statu ad generādi officium destinatus, ciborumq; esui deputatus: & idcirco, quia non de tam alto sublimitatis fastigio prolapsus est, veniam consequutus fuit. Tertia ratio assignatur, quia homo alio suggerente, scilicet, dæmone & propria vxore, corruit Angelus verò nullo incitante sola voluntate sua eleuatus est. Ita Gregor. 4. moral. c. 9. Cassiad. collatione. 4. c. 13. & 14. Quarta ratio est, quoniam in Angelorum lapsu, non tota Angelica perijt natura, nam maior Angelorum pars in bono fuit confirmata, at primo homine peccante tota humana perijt species: & ideo placuit Deo redemptorem hominibus concedere, eosque ad pœnitentiam admittere vt ex hominum natura Angelorum ruinæ in cœlestibus repararentur. Prosequitur hanc rationem D. August. in Enchiridione ad Lauren. c. 29. quem sequitur Magister in. 2. sent. dist. 21. sunt quidem assignatæ congruentię satis idoneæ, morales tamen, de quibus legatur Chrysost. homi. 1. de Adam & Eua, & Ansel. lib. 1. Cur Deus homo à principio, & D. Tho. 2. d. 7. q. 1. art. 2. Vltima ratio desumitur ex ipsa Angelorum natura, quæ vt constat ex dictis quæst. præcedenti, postulat vt quàm citissimè perueniat ad terminum, scilicet, post primam deliberatam operationem, eò quòd eius arbitrium inflexibile manet in eo, quod semel plena deliberatione elegit, vnde continuò post primum instans deliberatum constituti fuerunt Angeli tam boni quàm mali extra statum viæ. Et ita inquit D. Damasc. quòd casus in Angelis peccatoribus idem fuit, quod est in hominibus mors quod est dicere, quòd per peccatum. Quod designatur nomine casus, cōsummata fuit tota peccantium Angelorum via, sicut per mortem hominum via terminatur, hoc tamē discrimine adhibito, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quòd mors extrinsecè terminat & consummat viam hominum, in instanti enim mortis iam homo est extra viam, & tunc primùm est in termino constitutus, peccatum verò intrinsecè consummat Angelorum viam, definit enim eorum via per vltimum sui esse: & ita peccatum est vltimum esse viæ Angelorũ, ita vt post peccatum statim sint in termino constituti. Propter hanc causam peccatum Angeli solet appellari irremediabile, & Angelus dicitur esse incapax pœnitentiæ. Quæ duo verificantur non attendendo ad omnipotentiam Dei, nam si Dei potentiam absolutam contemplemur, remedium poterat afferre Angelorum peccato, eorum voluntates à malitia & culpa ad iustitiæ statum efficaciter transferendo: sed verificantur attendendo ad naturalem Angelorum conditionem, & eorum inflexibilitatem arbitrij, & etiam attendendo ordinariam Dei potentiam & suauem dispositionem quæ rerum naturis se vt implurimum accommodat. ¶ Secundo supponendum est, quòd Angelus continuò post peccatum accepit à Deo suæ damnationis sententiam, hoc notabile ex præcedẽti colligitur, & eadem ferè veritate pollet qua præcedens. Et probatur. Angelus continuò vt peccauit, constitutus fuit extra statum viæ, ac proinde extra salutis & pœnitentiæ statum, ergo continuò fuit illi promulgata suæ damnationis sententia. Patet consequentia. Quia cum Deus non speraret Angelum ad pœnitentiam, irrationabiliter dicitur, quòd distulit sententiam damnationis per aliquod temporis interuallũ. Et confirmatur. Nam primum instans termini, tam in Angelis quàm in hominibus secundum ordinariã Dei legem est primum instans præmij iustis, aut supplicij in peccatoribus; sed immediatè post peccatum fuit primum instans termini dæmonum, ergo. Hæc veritas satis colligitur ex eo quod Apoc. 12. dicitur, quòd continuò posit præmium, in quo Michael præualuit aduersus Draconem, non est ampliùs inuentus locus in cœlo Draconis & Angelorum eius, sed eiecti sunt de cœlo in terram: hæc autem exclusio à cœlo denotat exequutionem diuinæ sententiæ latæ contra dæmones.

Tertiò est supponendum, quòd omnes Angeli nequam, continuo post peccatum post latam illis damnationis sententiam manserunt obstinati in peccato, in qua obstinatione perpetuò durabunt. Pro cuius explicatione est notandum quòd dæmones obstinatos esse, in duplici sensu intelligi potest. Alter est, quòd nunquàm reuertentur ad veram & fructuosam pœnitentiã de peccato suo: & ex consequenti, neque ad gratiam & amicitiam Dei, Deo illis denegante in pœnam tanti sceleris auxilium quo conuertãtur, sine quo (vt certa fides docet) nullus à statu peccati ad veram pœnitentiã conuerti potest. Alter sensus est, quòd dæmones ita manẽt indurati & obstinati in prauitate affectus sui, vt nunquam eis displiceat, sed neque displicere possit peccatum cui semel adhæserunt, neq; etiam displicentia imperfecta, quæ solet appellari infructuosa pœnitentia. De hoc posteriori sensu non fit sermo impræsentia, sed de illo disputabitur statim in primo dubio huius articuli. In priori ergo sensu intelligendum est notabile tertio loco à nobis positum. Et est certissimum fidei dogma, quod statuit D. Tho. in principio articuli contra errorem Origenis, qui tam in beatis quàm in damnatis commentatus fuit quandã vicissitudinem, putans beatos posse aliquando peccare: damnatos verò aliquãdo pœnitere posse. Fateor quidem non esse rem omninò certam, Origenem infectum fuisse hoc errrore. Nam licet multi patres grauissimi id asserant, ut est Hieron. in Epistola ad Auitum & in Apologia cõtra Ruffinum. & in cap. 3. Ionæ. August. lib. de Hæresibus ad Quodvult Deum hæresi. 43. & 21. de Ciuita. c. 17. & Epiph. in Epistola ad Ioan. Hierosolymitanum Episcopum: quidam tamen viri doctissimi Origenem ab hoc errore vindicant. Iacobus Merlinus in Apologia pro Origene. Picus Mirandulanus in Apologia, vbi refert verba Origen. & loca, in quibus Orig. videtur docere dæmones aliquando fore saluandos. Magister Sotus in. 4. dist. 45. q. 2. art. 2. & d. 50. q. vnica, art. 1. putat hunc errorem insertum fuisse libris Orig. ab hæreticis, vt gloriarentur tantum sui erroris habere patronum. Sixtus Senensis in sua Bibliotheca sancta lib. 5. annota. 126. circa finem, etiam fauet Origeni in hac parte admittẽs piam intelligentiam quorundam verborum eius, & refert pro se D. Tho. 1. par. q. 113. Ruffinus in lib. 1. inuectiuarum in Hieronymum Et quidam hæreticus Panonius, cuius meminit Sixtus Senens. in Bibliotheca. lib. 6. annotat. 290. hunc errorem Origenis imposuerunt D. Hierony. propter quædam eius verba in lib. 1. contra Pelagianos. & Isai. vltimo. & ad Ephes. 1. Sed certè immeritò huic tãto viro tam impius imponitur error. Nam ipse expressissimè in alijs locis, quæ paulò ante retulimus, hanc detestatur sententiam. & in Apologia contra Ruffinum ipse se ab hoc purgauit errore, in locis verò citatis à Ruffino non loquitur ex propria sentẽtia. Vel eius verba explicanda sunt per exaggerationem, vt D. Tho. in. 4. d. 46. q. 2. art. 3. quæstiuncula. 2. ad quintum, explicat Hieronymum super Isaiæ. 14.

Sed his iam omissis probatur nostrum tertium fundamentum esse certissimum fidei dogma. Eccl. 11. Vbi ceciderit lignum ibi manebit, &c. Apocal. 20. cap. Cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum. Isai. 8. Ecce tribulatio tenebræ & angustiæ & confusio &c. & non poterit auolare ab angustia sua. Quo loco propheta de statu damnatorum loquebatur. & cap. vltimo. Vermis eorum non morietur, & ignis eorum nõ extinguetur. Quòd autem hic locus sit intelligendus de damnatorũ pœna, patet ex eo quod Marc. 9. loquens Christus de gehenna & igni inextinguibili inferni hoc testimoniũ Isaiæ induxit. Et ex hoc loco Marci cõfirmatur nostra sententia, eoquòd ignis inferni appellatur inextinguibilis. Et Matth. 25. appellatur ignis æternus, Ite maledicti in ignem æternum. Definitur hæc sententia in Concilio Lateran. c. Firmiter de summa Trinitate. & in. 6. synodo actione. 11. In epist. Sophronij opposita sententia damnatur vt error, qui ascribitur ibidem Origeni. Videndus est Alfonsus de Castro, libro aduersus hæreses, verbo beatitudo. 3. His tribus fundamentis suppositis.

DVbitatur primò, Vtrùm dæmones ita sint indurati & obstinati in prauitate affectus sui vt neq; displiceat eis, neque possit displicere illud malũ cui adhæserunt displicentia saltim imperfecta & infructuosa? Non inquiritur hic, an dæmones possint elicere aliquem actum moraliter bonum? nec item quæritur, an semper perseuerent in illo actuali affectu prauo eius finis vltimi ad quem se conuerterunt dum erant in via constituti? De his enim dicetur sequenti dubio. Sed duntaxat quærimus id quod propositũ est, an possint detestari

detestari illum prauum finem ad quem se conuerterũt, ab illoque suum auocare affectum per aliqualem pœnitudinem similem illi quam solent quandoque habere peccatores in peccato mortali perseuerãtes. ¶ Et probatur primò pars affirmatiua. Sapien. 5. dicitur de damnatis omnibus, Gementes præangustia spiritus, dicentes intra se pœnitentiam agẽtes, &c. & paulò post seipsos vocant insensatos, & errorem quo antea tenebantur agnoscunt, ergo. ¶ Arguitur secundò. Si qua ratio assignari potest ad suadendum tantam illam obstinationem in dæmonibus, illa videtur esse potissima, quam affert D. Tho. hîc, & ad hoc reducitur, quòd Angelus eo quòd immobiliter apprehendit, inflexibilis est arbitrij circa illud obiectum quod deliberatè elegit, quando voluntas in modo suæ operationis sequitur apprehensionem; & idcirco tam immobilis est electio Angeli, quàm est immobilis eius apprehensio: sed hæc ratio est omnino insufficiens, ergo. Probatur minor. Omnes Angeli in primo instanti habuerunt liberam electionẽ circa supernaturalem finem, quia (vt dictum est suprà) in primo instanti meruerunt, & tamen per illã electionem non acquisierunt inflexibilitatem arbitrij, quoniã aliàs nullus eorum peccare potuisset in secundo instanti, ergo. Confirmatur. Antequàm Angelus per liberam electionem se conuerteret in malum finem, libertatem habuit in bonum finem oppositum se conuertẽdi: sed sed electio non abstulit libertatẽ ab Angelo, ergo post electionem potest se conuertere in bonum finẽ, à prauoque fine præconcepto recedere. Probatur minor dupliciter. Primò. Quoniam libertas est propria conditio Angelicæ naturæ, ergò non adimitur illi per actum electionis. Probatur secundò argumento Scoti. Voluntas non aliter se habet prout est constituta sub actu volendi, atque se habebat cum priùs natura præintelligebatur ipsi actui, sed in illo priori naturæ erat perfectè libera circa vtrunque finem & bonum & malũ prosequendum aut fugiendum, ergo eandem retinet libertatem sub actu electionis constituta. Confirmatur secundò. Si post primam electionem adimitur Angelo libertas, sequitur quòd in omnibus sequentibus operationibus non peccat. Etenim secluſa libertate non habet locum culpa & mortale peccatum: consequens autem est absurdum. Omnes enim Theologi fatentur dæmones assiduè peccare, quanuis propter statum in termino non propriè demereantur, ergo. ¶ Arguitur tertiò & impugnatur ratio D. Thom. quatenus in illa præsupponitur Angelum immobiliter apprehendere. Est igitur argumentum tertium. Etsi Angeli cognitio & simplex sit & absque omni discursu tam in actu quàm in potentia, (vt vtamur Domini Caietani verbis) adhuc nõ sufficit, vt dicatur habere immobilẽ apprehensionẽ, ergo. &c. Probatur antecedens. Nã cum simplicitate cognitionis Angeli stat q; Angelus plura nunc cõsideret in aliquo obiecto, quàm antea considerauerat, vel propter voluntatem eius. Dictum est enim suprà, quod potest Angelus pro sua voluntate vti aliqua specie vniuersali prout repræsentat vnum, non vtendo illa quatenus repræsentat omnia alia, vel propter circunstantias particulares, quæ plures occurrunt modò quàm antea, vel saltem propter mutationem rei ipsius circa quam negotiatur intellectus Angelicus, ergo poterit Angelus mutare iudicium. ¶ Quartò. Angelus practica & affectiua apprehensione nõ apprehendit immobiliter, quicquid sit de speculatrice apprehensione: sed electionis regula est practica apprehensio, & non speculatiua, ergo illi debet conformari electio, atque adeò non est immobilis, nec efficere poterit inflexibilitatem arbitrij. Probatur maior. Angelus cognitione practica & affectiua non considerat necessaria omnia quæ potest considerare circa obiectũ de quo agit: etenim si dæmones omnia considerassent, nullum admisissent peccatum: constat enim ex dictis, ex aliqua inconsideratione habuisse ortum Angeli peccatum: sed immobilitas apprehensionis inde solùm prouenire poterat, quòd Angelus statim aduerterit circa quodcunque sibi propositum obiectum ea ad quæ se valet extendere lumen eius intellectuale, ergo. Minor, præterquam quòd est expressa D. Tho. doctrina in hoc articulo, manifesta ratione probatur. Nam si Angelus non simul ad omnia aduertit quæ considerare potest circa aliquod obiectum, necesse est, eum posse posteà mutare iudicium ex consideratione eorum ad quæ priùs non aduerterat. Confirmatur. Cognitio practica & affectiua non solum prouenit ex lumine intellectus, aut ex specierum intelligibilium repræsentatione, sed potissimum ex libera applicatione voluntatis: at voluntas potest pro sua libertate applicare intellectum ad considerandum practicè aliquam vnam circunstantiam circa obiectum operabile, & non aliam, ergo nõ est necesse quòd intellectus aduertat practicè ad omnia ad quæ se potest extendere eius cognitio practica. Confirmatur secundò. Dæmon euidenter iudicat modò esse sibi impossibilem æqualitatem Dei, ergo nequit perseuerare in eius appetitione. Probatur consequentia. Quia nequit appetitus ferri in obiectum quod iudicat impossibile. Certè si cũ primum peccauit considerasset actu illud esse sibi impossibile, nõ appetijsset. ¶ Quintò. Dæmon peccauit ex inconsideratione diuinæ regulæ: sed potest modò considerare diuinam regulam, ad quam tunc non aduertit, ergo potest modò cessare à prauo illa electione quam tunc habuit, & oppositam habere. Et confirmatur. Dæmon scit modo se peccasse propter defectum considerationis diuinæ regulæ, ergo potest nunc applicare intellectum ad actualem considerationem practicam illius. Consequentia videtur manifesta. Quia non poterit assignari ratio impossibilitatis. Antecedens patet. Quia dæmon cognoscit modò nos disputare de suo peccato, & quod efficaci ratione probamus, eum ex inconsideratione peccasse. ¶ Sextò. Dæmones de facto mutant consilium semel statutum & deliberatũ, ergo per electionem non redduntur inflexibilis arbitrij. Antecedens probatur. Nam vt constat Ioan. 13. aliquando deliberauit de Christi morte, & illam desiderauit: misit enim in cor Iudæ vt ipsum traderet, sed hãc volũtatem reuocauit postea: nam per visiones immissas vxori Pilati Christi mortem conabatur impedire, ergo. Confirmatur. Contingere potest, quòd Angelo proponantur duo media ad consequendum aliquem finem æqualis conuenientiæ, ergo tunc iudicium non determinat efficaciter voluntatem, sed ipsa pro sua libertate eligit quod mauult medium. Rursus ergo ex immobilitate iudicij Angeli voluntas non determinatur immobiliter ad eligendum, & ex consequenti post liberam electionem vnius medij poterit pro sua libertate relinquere illud medium, & aliud de nouo eligere. ¶ Septimo & vltimò. Ratio D. Tho. præsupponit intellectum

Universidad de Deusto
Biblioteca

tellectũ efficaciter mouere voluntatẽ: sed hoc est falsissimum: nam vt dicitur infra quæst. 82. & 12. q. 9. voluntas saltim quoad exercitium circa quodcunq; sibi obiectum propositum libera manet. Probatur antecedens. Quoniam si intellectus non mouet efficaciter voluntatem, non benè colligit D. Thom. quòd immobilitas apprehensionis causet immobilem electionem. Et tamen si apprehensio non necessitat voluntatem, sed illam liberam relinquit, ipsa semetipsam mouebit modo sibi connaturali, nempe liberè & flexibiliter, ergo. Quòd si dixerit quispiam, dæmones ratione status obstinatos esse in malo. ¶ Tunc arguitur octauo. Status termini extrinsece se habet ad voluntatem Angeli, ergo relinquit illam in eadem libertate quam habuit in via, & ex consequenti tam flexibilẽ à malo in bonum in statu termini, atque esset si permaneret in statu viæ.

In hoc dubio Scotus in 2. d. 7. q. 1. non solùm non probat rationem D. Tho. verum neq; omni ex parte adhæret conclusioni. Putat enim quod obstinatio in Angelis tantum prouenit ex negatione diuini auxilij, ob cuius defectum dæmones per veram & fructuosam pœnitentiam non poterunt aliquo modo conuerti: at nihil vetat, quòd illos pœniteat imperfecta & infructuosa displicentia de suis criminibus. Et ita dæmonum obstinatio, iuxta Scoti sententiam, non intrinsecè claudit duritiam voluntatis & prauam affectionem erga illum finem ad quem se peccando conuerterunt. Sententiam Scoti approbat Durandus eadem dist. q. 2. à qua non multum dissentiunt Bonauentura & Ricardus eadem dist. 7. Cæterum omnes alij scholastici cũ D. Tho. sentiunt, voluntatem dæmonis ita esse obstinatam in malo, quòd nullo modo potest exuere prauitatem affectus erga malum finem, in quem se peccando retulit. Cæterum in assignanda ratione huius sententiæ quàm plurimum dissident Theologi, sunt que proinde variæ sententiæ. ¶ Prima sententia asserit, Deum causare habitum quendam malum in dæmonis voluntate qui illam necessario inclinat ad prauam affectionem, & idcirco manet semper obstinata in malo. Hæc sententia adscribi solet Aureolo, vt videre est apud Marsilium in 2. Senten. q. 2 art. 3. ¶ Secunda opinio asserit, Deum conseruare in voluntate dæmonis illud odiũ Dei quod dæmon aduersus Deum concepit, quæ odij conseruatio est actus iustitiæ Dei punitiuæ: neque tamen Deus potest dici peccare ex eo quod conseruet huiusmodi odium, quia Deus non tenetur aliqua lege non conseruare illum actum odij liberè elicitum à voluntate Angeli, nullus autem peccat, nisi cum facit contra legem ad quam tenebatur. Hæc sentẽtia placet Gabrieli dist. 7. q. vnica. art. 1. in quadam conclusione secunda, pro qua refert Ochamin. 2. q. 19. Sed quoniã difficile appareret suadere viro Theologo, Deum esse causam totalem conseruatricem illius odij, idcirco dicit, quòd cui hæc sententia non placuerit, recurrat ad alium modum dicendi: videlicet Deum vt causam totalem conseruare, aut se solo producere in voluntate dæmonis quosdam actus pœnales, scilicet, nolle pœnam quam Deus vult infligere, & velle beatitudinem quam Deus non vult dare, qui cum sint contra Dei voluntatem, sunt peccata ex quibus consequitur spiritus impatientiæ & odij Dei punientis. Certè Gabriel absque vlla causa correxit alium priorem modum dicendi de odio Dei, cum eadem prorsus maneat difficultas de alijs actibus pœnalibus, cum ipse fateatur esse verè peccata à Deo conseruata, vel producta tanquam à causa totali necessitate voluntatem dæmonis ad huiusmodi actus. ¶ Tertia sententia docet, quòd Deus punitiua iustitia exigente, statuit nunquam concurrere cum voluntate dæmonis ad deponendum illum prauum affectum quem semel habuit, & ita per accidens necessitat voluntatem dæmonis ad perseuerandum in malo, non quidem positiuè inclinando voluntatem, sed negatiuè non adiuuando eam. Auxiliũ enim Dei generale necessarium erat, vt voluntas posset suspendere prauam affectionem semel conceptam. Docet hanc sententiam Marsil. vbi supra. ¶ Quarta sententia docet, quòd voluntas dæmonis ex eo manet obstinata, quia toto conatu se immersit in malo obiecto cui se applicauit, & ita non potest recedere ab affectu prauo, quẽ induit. Ita docet Henri. quodlib. 8. cui sententiæ alludit Althisiod. in distin. 7. citata. ¶ Quinta sententia cui multi Theologi in illa dist. 7. videntur subscribere docet, quòd dæmones ex sola natura status in termino habent obstinationem in malo. Quoniam naturale est cuicunque rei, vt quando peruenit ad terminum, non vlterius moueatur, sed in fine adepto quiescat.

Illæ sententiæ & aliæ quas refert Marsil. loco citato & Dionys. Cartus. dist. 7. citata, æquè procedunt de obstinatione hominum damnatorum & dæmonum nihilq; speciale in dæmonum obstinatione commentantur, quarta duntaxat sententia excepta.

PRO decisione sit prima conclusio. Obstinatio dæmonum includit non solam diuini auxilij denegationem, propter quam impossibilis est illis fructuosa pœnitentia, verum etiam duritiem quandam & prauam voluntatis affectionem, qua dæmones immutabiliter adhærent prauo fini, in quem se retulerunt in vltimo instanti viæ. Asseritur hæc conclusio contra Scotum & Durandum, sed est accepta communiter à cæteris Theologis, & expressissimè à D. August. in libro de Fide ad Petrum cap. 3. vbi loquens de illa parte Angelorum, quæ in peccatum prolapsa fuit, inquit, Quam Deus in æterno sic totam præcipit remanere supplicio, vt etiam ignem ei æternum præpararet, in quo omnes illi præuaricatores Angeli nec mala posset vnquam voluntate carere nec pœna, sed permanente in eis iniustæ auersionis malo, permaneret etiam iustæ retributionis æterna damnatio. Et D. Grego. lib. 9. moral. c. 48. exponens illud Iob. 10. Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat, inquit, quòd licet ordo sit in inferno ex parte Dei punientis, quia pœnam infligit proportionatam culpæ: in corde tamen damnatorum nullus est ordo propter mentis cæcitatẽ & praue affectam voluntatem. Fauet huic sententiæ illud Psal. 113. Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. Iuuat etiam communis modus loquendi sanctorũ Patrum in locis citatis circa tertium fundamentum supra positum. Vnde ab hac cõclusione recedere, nescio an habeat aliquid temeritatis. Rationes pro hac conclusione facile poterunt colligi ex his quæ dicemus infra in hoc dubio & sequenti.

Secunda conclusio. Obstinatio voluntatis dæmonum non prouenit ex aliquo malo habitu causato in voluntate à solo Deo, neque ex eo quod Deus vt totalis causa conseruet in dæmonis voluntate odium ipsius Dei aut aliquem alium prauum actum. Prima pars conclusionis

clusionis asseritur contra sententiam Aureoli: secunda contra sententiam Gabrielis & Ocham. Et quoad vtramque partem est certissima conclusio, & oppositum aduersatur diuinæ bonitati. Impijssima enim blasphemia est constituere Deum autorem per se & positiuè totius malitiæ & obstinationis dæmonum, cùm nihil magis alienum esse possit à diuina bonitate. Missum facio, quod vtraque sentẽtia & Aureoli & Gabrielis repugnantiam inuoluit. Etenim si Deus est causa totalis obstinationis dæmonum ita quod operatio per quam voluntas dicitur obstinata non elicitur ab ipsa volũtate, sed solum se habet passiuè, inintelligibile est quòd in illa obstinatione reperiatur aliqua malitia moralis, & ex consequenti dæmones per illam obstinationem non dicuntur formaliter mali & nequam. Et sancti Patres improprijssimè obstinationem dæmonis appellant prauam voluntatis affectionem. Nam si à solo Deo est, pœna quidem esse poterit atque ea iustissima, culpa autem nequaquam. Præterea contra Aureoli sententiam est peculiare argumentum. Nam habitus prauus in voluntate existens haudquaquam illam necessitare potest ad malum, quoniam habitus subijcitur potentiæ, & ita si potentia ex se libertatem habet circa aliquod obiectum, habitus eius libertatem non adimit, sed potius eam participat: habitibus enim vtimur cum volumus.

Tertia conclusio. Dæmonis obstinatio non sufficienter reducitur ad hoc quòd voluntas dæmonis sic tota immersit, quando peccauit, obiecto cui se liberè applicuit. Statuitur hæc conclusio contra quartam sententiam. Et probatur. Nam illa totalis immersio voluntatis non aliud esse potest quàm applicatio voluntatis ad obiectum ex tota virtute & conatu ipsius voluntatis procedens, at huiusmodi applicatio non sufficit immobilem & inflexibilem reddere, ergo. Probatur minor. Quoniam illa applicatio procedit ex ipsa libertate voluntatis, ergo potest suspendi aut remitti ex eadem voluntatis libertate. Et confirmatur. Nam voluntas humana etiamsi totum suum conatum adhibeat in applicando se ad aliquod obiectum, non tamen ex eo redditur inflexibilis & immobilis, ergo neque Angeli voluntas. Patet consequentia. Quoniam vix poterit assignari discrimen inter vtramque voluntatem quantum ad hoc.

Quarta conclusio. Obstinatio dæmonis non prouenit ex sola natura status in termino. Asseritur hæc contra quintam sententiam. Probatur primò. Quoniam in obstinatione dæmonum aliquid peculiare inuenitur, quod non reperitur in obstinatione hominũ damnatorum, at in obstinatione quæ prouenit ex ratione status conueniunt omnes dæmones & homines damnati, ergo. Probatur secundò efficaciori ratione. Nam si ex sola natura status in termino prouenit obstinatio, sequitur, quòd si Angelus post peccatum perseueraret in via & non continuo pronuntiaretur illi damnationis sententia, eius voluntas quandiu perseueraret in via non esset obstinata in malo, sed vertibilis esset ad bonum sicuti voluntas hominis peccatoris, at consequẽs est omnino falsum, ergo. Sequela est euidens, & minor probatur. Quoniam si voluntas dæmonis post peccatum ita mansit vertibilis ad bonum, sicut mansit voluntas primi hominis peccantis, nulla ratio sufficiens assignari potest, propter quam Deus non conceſſerit Angelis aliquod tempus ad veniam quærendam per pœnitentiam, sicut concessit primo homini. Etenim primus homo neque ex ignorantia, neque ex passione peccauit, sed ex voluntatis malitia sicut Angelus. Et certè illæ congruentiæ quæ assignatæ sunt supra in tertio fundamento nisi innitantur vltimæ, quæ ex ipsa Angeli natura desumitur, non multam habent efficaciam. Quoniam suauis Dei dispositio postulat vt seipsum tam in puniendo, quàm in præmiando & in gubernando accommodet naturis rerum, sed voluntas hominis & Angeli eundem habent modum naturalem in arbitrij flexibilitate circa bonum & malum, ergo non asseritur verosimiliter, quòd Deus tam dissimilem seruauerit modum erga peccatum vnius & alterius.

Quinta conclusio. Obstinatio dæmonum prouenit & ex natura status in termino, & ex inflexibilitate arbitrij eius. Ista conclusio quoad vtramque partem est expressa sententia Diui Thomæ in hoc articulo, & in quæst. 16. de malo. art. 5. Illum sequuntur omnes ferè eius discipuli Capreol. distin. 7. quæst. 2. & Caietanus hic, Palude in 4. dist. 50. quæst. vnica. & consentit Alexan. Alens. 3. par. quæst. 1. memb. 2. & prima pars conclusionis à plurimis Theologis recipitur, etsi in eius ratione explicanda non omnes cõsentiant. Et hæc prima conclusionis pars à quẽ procedit de dæmonibus & de hominibus damnatis: nam in vtrisque obstinatio prouenit ex natura status. Quod potissimum in homine debet verum habere, quia in eo non facilè possumus recurrere ad inflexibilitatẽ arbitrij, vt postea dicemus. In explicanda autem obstinatione siuein Angelo siue in homine prout prouenit à natura status, maxima inter Theologos versatur diuersitas, vt est videre apud illos in 2. dist in. 7. Sed alijs quamplurimis omissis ea à nobis referenda sunt in præsentia, quæ à doctissimis hac in parte dici solent. Dicunt ergo peritissimi Theologi, causam obstinationis prout desumitur ex natura status, ex multis prouenire, quæ in illo statu reperiuntur. Primum est, quòd damnati nullam spem habent, sed neq; habere possunt consequendi veniam, aut perueniendi ad rectitudinem siue naturalem, siue supernaturalẽ: quoniam sciunt se esse destitutos diuino fauore & auxilio, & ita cum sciant se nunquam peruenturos ad rectitudinis statum lãguescit penitus in eis illa qualiscunque naturalis virtus quam habent insitam à natura, qua possent vtcunque imperfectissima saltem impœnitentia auerti à malo fine, ad quem se conuerterunt: vident nanque totum illum naturalem conatum esse inanem & infructuosum. Secũdum est, quòd damnati semper sunt in actuali consideratione sui miserrimi status, & suorum tormentorum quibus acerrimè cruciantur. Etenim si possent quandoq; auocare cogitationem à miserijs & calamitatibus suis, certè non paterentur summam & extremam miseriam, quæ tamen propria est illius status, at tanta tormentorũ acerbitas perturbat damnatorum mentes & affectus, eosq; ad impatientiam, murmurationem contra Deum & desperationem vehementer concitat, ac proinde non sinit illos aliquando fore absq; actuali peccato. Tertiũ est, quòd damnati semper actu considerant ipsum Deum esse illarum pœnarum autorem, qui pro sua punitiua iustitia seuerissimam de illis peccatoribus sumit vltionem, & ex hoc in odium ipsius Dei excitantur:

Universidad de Deusto
Biblioteca

& quasi rapiuntur. Hæc & alia multa reperiuntur in illo miserrimo damnationis statu, propter quæ damnati semper sunt in actuali peccato & obstinati in malo. Cæterùm ista omnia, meo iudicio, ostendunt quidem efficaciter, quòd moraliter loquendo damnati vix possunt cessare ab actuali impatientia & odio Dei, vixque possunt se mouere in aliquam illius praui finis ad quē sunt conuersi, detestationem: verùm non probant impossibile esse simpliciter, quòd damnatus pro aliquo breuissimo tempore consideret turpitudinem & grauitatem suorum scelerum, iudicetque se dignè tanta pati supplicia, illaque pro illo breuissimo tempore absque impatientia & odio Dei tolleret, ac simul excitet in se aliqualem detestationem præteritorum criminum, & potissimum praui finis præconcepti, non quidem speniæ consequendæ, sed ob turpitudinem repugnantem naturæ quam in illo prauo fine intuetur; & hoc totum contingat absque aliqua mala circunstantia appositа. Certè impossibilitatem huius non video, si tantum attendamus ad causas supra positas. Quocirca D. Tho. in 4. contra gent. cap. 95. aliam assignat causam, quæ etiam desumitur ex natura status, quæ communis est homini & Angelo. Et inquit, quòd quemadmodum error intellectus speculatiui circa prima principia, tolli non potest, nisi auferatur aliqua indispositio naturæ, ex qua prouenit talis error, ita similiter error practicus, & praua affectio voluntatis erga finem vltimum non aliter reparari potest, quàm si tollatur illa dispositio praua ex qua ille error & affectio mala contingit. Et quoniam post statum viæ non potest tolli illa praua dispositio, quin potius conuersa est in naturam ratione status, hinc prouenit, quòd uoluntas nullo modo potest deponere errorem practicum & prauam affectionem erga finem. Ista ratio D. Tho. amplificatur ibi loculenter à Ferrariensi: sed illa plures patitur calumnias. Et quòd ad præsens attinet, breuiter contra illam arguitur. Primò. Praua dispositio, quæ manet in damnatis, non est aliud quàm affectio & inclinatio voluntatis in malum finem; quæ transacto actuali peccato perseuerat in voluntate per modum habitus vt ibi bene Ferrar. aduertit, sed hæc inclinatio & affectio habitualis non potest conuerti in naturam voluntatis, sed semper subiacet ipsius voluntatis libertati, ergo. Probatur minor. Illa inclinatio est contra naturam voluntatis, est enim contraria rationi, ergo non conuertitur in naturam. Et confirmatur primò. Esto ita quòd in naturam conuertatur, tamen natura voluntatis est libera, naturale est enim voluntati vt liberè se gerat in suis operationibus, ergo &c. Confirmatur secundò. Habitus aduenies potentiæ non mutat modum naturalem potentiæ (nisi fortè sit ordinis superioris vt charitas in patria quæ necessitat ad amandum Deum) sed conformatur naturæ ipsius potentiæ & illi subest, ergo habitualis inclinatio non determinat necessariò potentiam. ¶ Arguitur secundò. Illa inclinatio posita in anima dum erat corpori coniuncta, quantumcunque esset antiquata per veterem consuetudinem non conuertebatur in naturam volùtatis, sed semper subiacebat libertati eius, ita quod voluntas poterat illam à se repellere, & contra illā operari, ergo cum anima separata à corpore eandem retineat naturam eandemque naturalem inclinationem ad bonum, inclinatio illa eodem modo manet subiecta eius libertati & non taliter conuertitur in eius naturam vt saltem cum difficultate non possit anima eam à se repellere si adhibeat omnem naturalem conatum, vel assignanda est ratio ob quam hoc fieri non possit. Et confirmatur. Voluntas siue Angeli siue hominis naturaliter inclinatur & propēditur in contrarium illius prauæ affectionis, ergo in omni statu retinet hanc propensionem & virtute illius poterit conari ad repellendum à se illam affectionis prauitatē. Posset quis ad hæc omnia respondere duo, primum quòd peccatum Angeli non fuit contra naturæ inclinationem, sed contra ordinem gratiæ, & ita non repugnat inclinationi naturali. Secundò, quòd non asserit D. Tho. aut quisquam Theologus, prauam illam affectionem conuerti simpliciter in naturam voluntatis, scilicet in modum naturæ sicut quando ex assuetudine quis peccat, peccatum dicitur in naturam conuerti, quia voluntas ab intrinseco habitu & quasi ex semetipsa in peccatum propendit. Et ita sapientiæ cap. 7. malitia ex consuetudine longa contracta dicitur naturalis, sed hæc non satis faciunt. Et primum de peccato Angeli, quanuis sit contra ordinē gratiæ, tamen natura non debet repugnare gratiæ, imò gratia est naturæ consentanea, & ita inclinatio gratiæ contraria nunquam fieri potest connaturalis Angelo. Item quod secundo loco dicitur non facit satis, quin potius inde argumentum desumitur contra rationem D. Thomæ quia illa inclinatio quæ ex assuetudine dicitur in modum naturæ conuerti, non ita in naturam vertitur, vt penitus fiat immutabilis, licet cum difficultate moueatur. Et hoc inde prouenit, quia nunquam redditur simpliciter naturalis. Et idcirco semper manet subiecta naturali inclinationi & libertati voluntatis. Posset iterum alia via defendi illa D. Tho. ratio in hunc modum, quod non desumitur totaliter ex parte status sed potissimum ex natura voluntatis tam hominis quā Angeli. Quæ in hoc consistit, vt sicut intellectus non potest dimoueri assensu erroneo circa principia, nisi ab aliquo extrinseco adiuuetur, eò quòd totus ordo intellectiuæ operationis prouenit ex assensu primorū principiorum, & idcirco deest intellectui principium vnde possit rectificari circa principia: ita etiam similiter voluntas post quam à vero fine vltimo separata ad malū se conuertit, nō potest ex se ipsa, nisi ab extrinseco moueatur & iuuetur, deponere prauam affectionem erga finem cui semel adhæsit. Certè hæc ratio habet probabilem apparentiam. Sed contra illam vrgent duo. Alterum quòd non videtur esse eadem ratio de errore circa prima principia & de errore practico & de praua affectione circa finem. Quia ex cognitione speculatiua veri finis potest sumere exordium depositio erroris practici & affectionis practicæ circa finem adiuncta inclinatione naturali voluntatis quæ supposita consuetudine praui finis cui est affecta potest operari conformiter ad suam naturalem inclinationem, auocando se à prauo fine & in bonum tendendo: in errore vero speculatiuo circa principia nihil manet, vnde incipere possit erroris depositio. Alterum quod vrget est, quòd in anima corpori coniuncta error circa finem & similiter praua affectio mutari potest & deponi, ergo & in anima separata. Negabit fortè quis cōsequentiam, quia in anima coniuncta corpori ex dispositione corporali, ille finis qui primum apparet conueniens, potest dispositione seu passione mutata, minus cōueniens apparere. Quæ ratio in anima à corpore

pore separata non procedit. Sed contra, anima expers corporis experitur incommoda grauissima, quæ illi ex prauo fine ad quem se conuertit proueniunt, ergo saltem ex ista immutatione quæ ab extrinseco oritur poterit ille finis præsentari vt minus conueniens, imò & repugnans, & ita voluntas sequens inclinationem sibi innatam poterit aliquali & imperfecto saltem conatu in verum finem conari. Certè non video cur illa immutatio, quæ ex passione corporali oritur, sit sufficiens vt voluntas deponere incipiat prauum affectum, ad verumque finem conuerti, & quod ad hoc ipsum non sit satis illa tanta immutatio quam anima in semetipsa per tormenta inferni patitur. His igitur & alijs quam plurimis prætermissis, existimo dicendum esse rationem illam assignatam à D. Tho. 4. cont. gent. esse satis idoneā & à priori ex natura status desumptam. Sed pro eius intelligentia necessum est ad opinionem Marsilij supra tertio loco relatam recurrere. Quocirca notandum est, quòd sicut in grauibus & leuibus, quandiu res naturalis est extra proprium locum constituta debitus est illi iuxta ordinem à natura præscriptum generalis concursus quo possit ad locum sibi connaturalem moueriat postquam ad illam peruenit, iam vltra neque illi adest, neque vero debetur eiusmodi concursus quo vlterius moueatur, scilicet potius quo quiescat in illo loco, vt lapis in centro, ignis sub orbe lunæ: ita proportionabiliter in natura rationali & intellectuali quæ pro sua libertate mouetur in vltimum finem commentari oportet: quod quandiu est in statu viæ in promptu est illud generale Dei auxilium siue in ordine naturæ siue ordine gratiæ, quo se possit mouere in vltimum finem, quem liberè sibi præstituerit, & si quando aliud visum fuerit ab eodē fine possit se liberè auocare, ad aliumq; conuertere. At post quam ad statum termini peruenit, iam vltra non est illi debitum auxilium eiusmodi quo in finem moueatur, sed potius quo quiescat in illo fine in quem se liberè retulit dum erat in via. Ex quo sequitur, quòd neque Angelo neq; homini damnato Deus aliquando conferet auxiliū aliquod siue naturale siue supernaturale quo possit deponere prauam affectionem quam in via contraxit erga vltimum finem: quoniam iam peruenit ad centrum suę voluntatis, ad quod in statu viæ liberè se inclinauit & sua se sponte mouebat. Et hinc fit, quòd praua affectio ad finem ratione status termini conuertitur quasi in naturam, quam voluntas neque à se poterit repellere, neque ad id conari, quin potius sua sponte voluntas ex illa praua affectione quam in via concepit, ad quam deponendam nullas habet vires, permanet inclinata semper & propensa in illum malum finem, ex cuius amore operatur & eligit media quæ tali fini ei apparent consentanea. Hæc tota doctrina colligitur ex Paludano vbi suprà, & affert ibi exemplum de elementis, quibus naturæ autor nullum post iudicij diem præstabit concursum vt inuicem agant & repatiātur, sed vt in proprijs sphæris quiescāt, & in stellis, quibus non aderit Dei concursus, vt influāt in hæc inferiora, sed vt quiescant in locis in quibus tūc fuerint inuentæ quando motus cœlorum cessabit. Et hactenus de prima ratione & causa obstinationis, quæ ex natura status desumitur, & quæ communis est homini & Angelo.

Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut præcedens. Etenim in assignanda illa ratione inflexibilitatis arbitrij pauciſsimi Theologi sunt extra Diui Thomæ scholam, qui ipsi consentiant. Sed nihilominus est probabilissima. Et colligitur ex veritate conclusionis quartæ præcedentis. Nam si vt asserit illa quarta conclusio, dæmonis obstinatio non desumitur ex sola natura status in termino, necessum est dicere quòd sumitur ex natura voluntatis Angelicæ & eius immutabilitate, sed immutabilitas non oritur ex eo, quòd toto conatu & summa intensione sibi possibili volūtas Angeli operetur, vt dixi circa tertiam conclusionem, ergo ad inflexibilitatem arbitrij recurrendum est. Et confirmatur. Modus operandi voluntatis Angelicæ debet esse proportionatus iudicio & apprehensioni intellectus à quo regulatur & dirigitur: sed iudicium Angeli est immobile, ita quòd semper quòd Angelo se offert aliquod obiectum, si semel exijt circa illud iudicium determinatum, exibit in simile iudicium: & hoc ex eo, quia semper Angelus considerat easdem rationes & easdem circunstantias, nisi fortè materialiter & ex parte rei cognitæ varientur aliquæ circunstantiæ, quia tūc materialiter mutabit iudicium, & non formaliter, quia semper iudicabit quòd stantibus antiquis circunstantijs iudicium antiquum erat proportionatum rei obiectæ. At circa vltimum finem non mutantur circunstātiæ, quia iudicium circa finem desumitur ex conuenientia obiecti secundùm se, & non hic & nunc sub talibus circunstantijs. Circunstantiæ namque ad electionem duntaxat mediorum sunt considerandæ, ergo saltem in ordine ad vltimum finem, sicut iudicium Angeli est omnino immutabile, ita & voluntatis determinatio & adhæsio, & ex consequenti voluntas Angeli post deliberatum iudicium circa finem inflexibilis manet arbitrij. Præterea, Angeli voluntas multò perfectior est hominis voluntate, & magis accedit ad perfectionem voluntatis diuinæ: at præcipua perfectio diuinæ voluntatis est immutabilitas circa obiectum quod liberè elegit, igitur & ex immutabilitate iudicij & ex magna voluntatis Angelicæ perfectione desumitur eius immutabilitas in suis deliberatis operationibus. Et denique ex dictis in quarta conclusione probatur. Quoniam non deceret bonitatem Dei, vt Angelis peccatoribus negaret omnem pœnitentiæ locum, si eorum voluntas flexibilis esset arbitrij.

DVbitari posset impræsentia, An hæc obstinationis causa, quæ ex inflexibilitate arbitrij desumitur, conueniat etiam animabus damnatis? Caietanus in hoc articulo asserit quidem, obstinationem animarum esse omnino eiusdem rationis cum obstinatione dæmonum. Sed vlterius addit, quòd obstinationis causa in animabus est immobilitas tam intellectus, quàm voluntatis animæ positæ extra statum viæ, quæ causa (inquit) obstinationis communis est dæmonibus & animabus. Et subiungit tandem tertiò, quòd anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in separationis statu, per quem actum anima tunc demeretur, non vt in via, sed vt in termino. Ferrar. 4. contra gent. c. 95. refragatur omnino sententiæ domini Caiet, quantū ad id quod asserit animā demereri vt in termino per primum actū quem habet in statu separationis. Quoniam (inquit) mereri aut demereri non est solius animæ, sed totius hominis dum est in via; at in primo instanti separationis animæ à corpore non manet homo, sed sola anima: nam instans desitionis hominis cū

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit primum non esse hominis, ergo. Cæterùm fatetur Ferrar. cum Caiet. quòd anima in instanti separationis habet apprehensionem immobilem, & tunc primò incipit esse obstinata. Dionys autem Carthus. loco suprà citato dissoluens argumenta Scoti docet animã reddi obstinatam per vltimam operationem, quam habet in via. Hæc disputatio de animæ obstinatione non est in præsentia late differenda: proprium enim habet locum in 4. Senten. dist. 50. Sed ad doctrinę complementum necessum est nonulla breuiter dicere.

Sit ergo prima conclusio. Anima per actum, quem elicit in primo instanti separationis, nullo modo meretur. Probat hoc sufficienter argumentum adductum ex Ferrar. & ex dictis supra, q. 63. constat friuolam esse illam distinctionem Caiet. de merito vt in via, vel vt in termino: nam omne meritum pertinet ad statum viæ.

Secunda conclusio. Causa demeritoria obstinationis animæ sunt omnia peccata quæ commisit dũ erat in corpore. Hoc dictum est manifestum & nulla egens probatione.

Tertia conclusio. Nulla operatio, quam anima habet dum est in corpore, potest esse causa effectiua obstinationis ad modum physicum. Probatur. Quoniam nulla operatio animæ coniuncta corpori etiam vltima reddit arbitrium eius inflexibile; omnes enim operationes animæ in corpore sunt eiusdem rationis, & ita sicut præcedentes operationes non causant hanc arbitrij inflexibilitatem, ita nec vltima operatio viæ. Et confirmatur. Vltima operatio voluntatis quam habet anima in corpore, non procedit ex apprehensione immobili & determinata; nulla enim apprehensio animæ in via potest esse totaliter determinata & immobilis, cum non sit simplex apprehensio, sed admittens discursum formaliter aut virtualiter, aut certè sit terminus ipsius discursus: at operatio voluntatis quæ non sequitur apprehensionem immobilem & determinatam, non potest esse immobilis omnino, & ex consequenti neque potest constituere inflexibilitatem arbitrij, ergo.

Quarta conclusio. Obstinatio animæ prouenit ex natura status in termino ad eum modũ quo circa quintam conclusionem explicuimus obstinationem dęmonis, qua parte prouenit ex natura status in termino: illa enim causa obstinationis cõmunis est, vt ibi diximus, omnibus damnatis Angelis & hominibus. Ista omnia, quæ diximus de obstinatione animæ, apparent mihi valde consentanea veritati. Illud autem dubitationem ingerit, Vtrùm anima per illum actum, quem elicit in statu separationis, constituatur inflexibilis arbitrij, sicuti constituitur Angelus per actum plenè deliberatum, quod videtur insinuari à Caiet. & Ferrar. locis citatis. Similiter etiam dubitationem facit, An ille actus quem habet seu elicit anima in instanti separationis, debeat necessariò concurrere ad animæ obstinationem, an potius anima maneret obstinata ex natura status in termino, etiamsi per impossibile non eliceret illum actũ, quo se totam quasi de nouo conuerteret in prauum finem? Pro solutione horum sit.

Quinta conclusio. Per illum actum quem elicit anima in statu separationis, non constituitur intrinsecè inflexibilis arbitrij, sicuti Angelus per actum plenè deliberatum. Probatur. Ille actus non procedit ex apprehensione immobili & plenè determinata, ergo non est ab intrinseco immobilis omnino, & ex consequenti, A neque constituit inflexibilitatem arbitrij. Consequentia ex sæpè dictis in hoc art. constat, & probatur antecedens. Anima rationalis etiam separata à corpore est discursiua, atque vtitur proinde discursu & collatione in suis operationibus, vt expressè docet D. Thom. in. 3. par. q. 11. art. 1. ad tertium, ergo operatio eius naturalis intellectiua non est purè simplex, neque simpliciter immobilis. Et confirmatur. Anima dum est corpori coniuncta idcirco non habet operationes intellectus & voluntatis, quia omnis eius intellectiua operatio vel formaliter vel virtualiter participat discursum: sed hoc etiam conuenit operationibus animæ separatæ, ergo. B Confirmatur secundò. Animæ damnatorum post corporum reassumptionem in die iudicij absq; dubio vtentur discursu, sicut vtebantur ante mortem, ergo saltem post resurrectionem nullam habebunt operationem plenè immobilem & determinatam ab intrinseco, sed sed solum ex natura status in termino.

Sexta conclusio. Obstinatio animæ non est necessariò reducenda ad illum primum actum quem habet in instanti separationis, sed in operationes quas habuit in statu viæ, per quas se retulit in prauum finem, adiuncta tamen natura status in termino. Volo dicere, q̃ vt illa praua affectio voluntatis quam anima secum defert exiens à corpore, conuertatur quasi in naturam eius (in C quo consistit obstinatio) non prouenit per se & necessario ex illa prima operatione quam habet anima in instanti separationis, sed ex eo, quòd constituitur in statu termini, qui est status quietis in fine, ad quem anima dum erat in via deliberatè se applicuit. Ex quo sequitur contra Caiet. & Ferrar. locis citatis, quòd obstinatio animæ rationalis non est necessariò referenda in aliquã apprehensionem actualem immobilem, aut in alium actum quem habeat in instanti separationis; imò existimo quòd prius natura est obstinata, quam habeat illum actum, & immobilitas quæ reperitur in illo primo actu prouenit ex animæ obstinatione. Quod sic D ostendo. Immobilitas illius actus non prouenit ex natura intellectus aut voluntatis animę rationalis, quoniã (vt paulò antè dicebamus) anima à corpore separata vtitur ratiocinatione & discursu, ergo immutabilitas illius primi actus prouenit in obstinatione contracta in anima ex natura status in termino. Hæc (vt opinor) est sententia Carthus. vbi suprà.

AD argumenta in principio quæstionis proposita respondetur. Ad primum dicitur, quòd illa pœnitentia damnatorum, de qua Sapien. 5. non est detestatiua peccati quantum ad culpã & offensam Dei: hac enim ratione semper illis peccatum placet, sed quantum ad tormenta & supplicia, quibus propter peccata puniuntur. Itaq; de pœna dolent, de culpa verò non dolent. ¶ Ad secundum maiori concessa negatur minor. Ad probationem respondetur, quòd Angelus in primo instanti habuit quidem operationẽ liberam, sed non plenè deliberatam, vt dictum est superius: at operatio per quam D. Tho. inquit, liberum Angeli arbitrium inflexibile reddi, est operatio plenè deliberata, quæ non est referenda in autorem naturę, sicut reducitur prima Angeli operatio, sed in ipsummet Angelum deliberatè se mouentem & applicantem. Ad confirmationem respondetur, quòd vt Angelus dicatur peccare assiduè in illa praua affectione vltimi finis, satis fuerit illa libertas, quæ interuenit in illa operatione deliberata,

deliberata, per quã se illi malo fini applicuit, eò q̃ ex ta A
li applicatione per se fuit consequuta obstinatio voluntatis in illo fine. Secundò respõdetur q̃ affectio ad prauum finẽ in voluntate dæmonis potest considerari dupliciter. Primò absolutè, prout sistit in ipso fine. Secundò, prout assumit finem vt rationem eligendi media: si quidẽ priori modo consideretur, fortasis sustineri posset, q̃ non imputatur ad culpã ipsi dæmoni, eò q̃ naturaliter inest illi suppositæ deliberata conuersione. Cæterùm si posteriori modo consideretur imputatur illi ad nouam culpam, eò quòd liberè assumit illum finem vt rationem eligendi aliquot iniqua media. Denique respondetur vltimò, quòd illa obstinatio continuata in B
vltimo fine est quidem peccatum & culpa, verum non noua, sed est illamet culpa, quæ reperta fuit in prima deliberata conuersione: quoniam tota illa obstinatio non est aliud quàm illamet conuersio continuata. Ad secundam confirmationem concessã maiori & minori, negatur consequentia. Quoniam illa inflexibilitas arbitrij, quã voluntas acquirit per electionẽ deliberatã, non est libertatis ablatio propter duo. Primò. Quia libertas propriè loquendo non est circa finem: q̃ enim voluntas libertatẽ habeat erga vltimum finem, imperfectio potiùs libertatis est, quàm perfectio. Quod patet, Nam Deus qui summè liberrimus est, nullã habet C
circa finem libertatem. Sed libertas propriè est circa media. At inflexibilitas arbitrij in Angelo orta ex conuersione deliberata in finẽ non est circa media, sed circa finẽ: manet enim eius arbitrium plenè liberum circa media. Vnde illa determinatio voluntatis circa finem potiùs est consummatiua & perfectiua voluntatis quã adeptiua. Secundò. Quoniã natura voluntatis Angelicę ea est, vt habeat libertatẽ tali modo, videlicet, vt possit liberè eligere bonũ aut malũ, sed electione facta sit immutabilis, quod conuenit ei ex magna perfectione. In hoc enim Angeli voluntas voluntatẽ Dei imitatur, D
quæ postquã liberè aliquid vult, non potest nõ velle in sensu composito. Et per hoc patet solutio ad primam probationẽ minoris, quã propositionẽ ego non nego, imò libentissimè fateor, electionem non adimere libertatẽ voluntati, sed potius cõfirmare & perficere. Ad secundã probationẽ Scoti respõdetur cum Caiet. hic, q̃ volũtas sub actu constituta aliter se potest habere atq; sumpta per se, si dictio, per se, idẽ polleat, quod solitariè & nudè sumpta, quoniã actus potest tribuere volũtati aliquã determinationẽ, quã non habet ipsa voluntas solitariè sumpta. Verũ est, q̃ hæc determinatio in volũtate Angelica nõ prouenit ex solo actu, sed ex ipsa potis- E
simũ natura voluntatis, adiuncto tamẽ actu plenè deliberato; est enim voluntas Angeli sua natura apta nata trãsire in naturã suæ affectionis. ¶ Ad tertiũ negatur antecedens. Ad probationẽ respondendo sigillatim ad ea quæ afferuntur in probatione, dico, q̃ licet in potestate voluntatis Angeli positũ sit, vt intellectus vtatur specie vniuersali quantũ ad vnũ obiectũ, & nõ quantũ ad aliud, nõ tamẽ est in potestate eius, q̃ facta applicatione intellectus ad considerãdum aliquod obiectum non contempletur in illo omnia simul ad quæ se valet extendere lumẽ eius naturale. Et hoc satis fuerit ad simplicitatẽ & immobilitatẽ apprehensionis, quæ in hoc sita est, q̃ intellectus Angelicus quotiescunq; se obtulerit iudiciũ ferre circa illud obiectũ, idẽ semper iudiciũ proferet. Præterea neq; obstat immutabilitati appre-

A hensionis Angelicæ, q̃ possint mutari circunstantiæ, aut ipsummet obiectũ à parte rei. Nã licet tunc aliter iudicet Angelus de illo obiecto atque antea iudicabat, quoniã iudiciũ debet conformari rei iudicatæ, vnde si res aliter se habet in seipsa, aliter de illa iudicandum est: sed tamen hoc nihil derogat immobilitati apprehensionis Angelicæ, ad quã sufficit quòd re inuariata manente Angelus semper idẽ circa ipsam iudicium ferat. Nam si ipsa mutatur, licet iudiciũ sit diuersum post rei mutationẽ, non tamẽ est oppositũ priori iudicio, quia non est omnino circa idem obiectum. ¶ Ad soluendũ B
duo argumenta sequentia quartũ & quintũ aduertendum est, quòd cognitio speculatiua & practica hoc interalia differunt, quòd speculatiua cognitio nõ pendet à voluntate, sed fit iuxta proportionẽ virtutis intellectualis luminis & repræsentationis specierũ intelligibiliũ: at cognitio practica è contra tantã habet à volũtate dependentiam, vt non fiat nisi iuxta determinationem & applicationẽ volũtatis. Et loquor de cognitione practica singulari hîc & nunc. Ex hoc sequitur, q̃ immobilitas & determinatio speculatiuę cognitionis nõ est desumenda ex parte voluntatis aliquo modo, sed ex lumine intellectuali quod semper illustrat obiectum eodẽ modo, & ex vniformi specierum intelligibilium repC
præsentatione. Cæterùm immobilitas & determinatio practicæ cognitionis ex necessitate referenda est nõ ad solũ intellectũ, sed præcipuè ad voluntatẽ. Vnde prius natura immobilitas debet competere voluntati quã cognitioni practicæ Angeli. Ex hoc etiã sequitur, q̃ immobilitas voluntatis nunquã reducenda est ad immobilitatẽ cognitionis practicæ singularis hîc & nunc: sed præcipuè voluntatis immutabilitas referri debet ad cognitionẽ practicã vniuersalem, quæ versatur circa principia practica, & circa conclusiones quæ ex illis deducuntur, & circa conuenientiã cuiuscunq; rei operabilis: D
quæ practica cognitio in sui immobilitate & determinatione non pendet à voluntate per se loquendo, quin potiùs ipsa est regula voluntatis, & ita modus illius debet refundi proportionabiliter ad voluntatẽ. His suppositis ad quartum argumentũ negatur antecedẽs. Ad probationẽ respondetur, q̃ si fiat sermo de cognitione practica vniuersali, quæ attendit conuenientiã obiecti circa quod versatur operatio, & omnes circunstantias quæ in ipso obiecto possunt considerari, cognitio dæmonis quæ intercesit in peccato eius nullã habuit imperfectionẽ, neq; habere potuit, neq; vlla ex parte fuit diminuta: neq; enim quicquã latuit ex parte obiecti illã practicã dæmonis apprehensionẽ, & ita apprehẽsio E
hæc simpliciter fuit immobilis & determinata. Et quoniã, vt dixi, immobilitas voluntatis Angelicę ad huiusmodi practicã cognitionẽ referenda est, hinc fit q̃ operatio volũtatis Angelicæ cõsequens hanc apprehẽsionẽ fuit etiã immutabilis simpliciter. Cæterùm si sermo fiat de cognitione practica particulari, quæ nõ solũ attẽdit cõuenientiã obiecti & circunstãtias quæ ex parte illius se tenẽt, sed etiã modũ qui hîc & nũc seruari debet in operatione volũtatis, illa nõ fuit perfecta in Angelo peccante, vt argumentũ probat, neq; ex se habebat plenam immutabilitatẽ, quod etiam efficaciter argumentum ostenditur: sed nihilominus etiã redditur immobilis ex immobilitate voluntatis, vt infra dicemus. Quod si adhuc quispiam instet: hæc singularis apprehẽsio practica seu singulare iudiciũ est prima regula operationis

Universidad de Deusto
Biblioteca

deliberatæ voluntatis, ergo operatio voluntatis ab illa debet participare immobilitatem, & non è contra, & proindè si ipsa non fuerit ex semetipsa immobilis, neq; operatio voluntatis habebit impossibilitatem simpliciter. Respondetur, quòd hæc practica apprehensio quamuis sit regula illius operationis quæ ad ipsam consequitur, tamen non est simpliciter loquendo regula voluntatis, eò q ipsamet pendet à voluntate. Etenim omnis apprehensio practica singularis præsupponit, vel formaliter vel virtualiter aliquam operationem voluntatis, & nõ è contrà omnis operatio voluntatis præsupponit aliquam huiusmodi practicam apprehensionem. Prima anque operatio voluntatis regulatur à iudicio practico insito à natura, quod iudicium respicit quidem conuenientiam obiecti, & omnes circunstantias quæ ex parte illius se tenent, non autem præscribit omnem modum singularem, qui debet seruari in operatione prout egreditur ab operante. Nam cum prima operatio voluntatis nõ procedat ex deliberatione operantis, sed ex naturali inclinatione, mouetur enim voluntas ab autore naturæ in prima operatione. Ideirco non est necesse, quòd præscribatur modus ille quẽ debet operatio voluntatis seruare prout à voluntate egreditur. Ad confirmationem respondetur, q̃ si procedat de practica cognitione singulari, quæ præscribit modum operationis voluntatis, fateor huiusmodi apprehensionem posse esse diminutam & imperfectam, vt de facto fuit in Angelo peccatore, eò quod non habet ex semetipsa immobilitatem omnimodam, sed dependenter ab immobilitate voluntatis. Cæterum hoc impertinens est ad hoc quod Angeli volũtas sit immobilis & inflexibilis, quia immobilitas voluntatis ab hac apprehensione non desumitur, sed ab alia vniuersaliori, vt iam explicaui. ¶ Ad quintum respondetur, quòd potest modò dæmon speculatiuè considerare id ad quod practicè non aduertit cum primum peccauit, & potest etiam cognoscere se ex inconsideratione peccasse. Cæterum cum se applicat ad operandum circa illud obiectum circa quod peccauit, impossibile est q̃ practica cognitione singulari consideret illa ad quæ non aduertit quando primùm deliquit. Quoniam ex eo quòd voluntas mansit plenè determinata ex vi primæ operationis deliberatæ ad prosequutionem illius obiecti sub tali inconsideratione etiam manet determinata, vt quando voluerit applicare intellectum ad considerandum practicè in singulari de conuenientia illius obiecti, applicet necessariò intellectum cum illo defectu & inconsideratione illa, quam habuit in prima apprehensione practica, ex qua sequutum fuit primum Angeli peccatum. Totum huius rei fundamentum in hoc consistit, quod immutabilitas & inflexibilitas voluntatis, quæ reperitur in actu eius plenè deliberato, reddit immobilem illam apprehensionem practicam singularem, quæ interceßit in ipsa deliberatione, eo q̃ practica apprehensio singularis pendet à voluntate, ac proinde participat modum immobilitatis & inflexibilitatis illius. Per hoc patet ad primam confirmationẽ. Ad secundam primò respondetur per solutionem assignatam à D. Tho. ad tertium. Secundò respondetur, q̃ cum iudicio speculatiuo, quo dæmon iudicat impossibilem sibi fore æqualitatem ad Deum, non potest stare operatio voluntatis, per quam appetat hanc æqualitatem ex parte obiecti. At nõ repugnat appetitio illius ex parte modi, quia hæc appetitio nõ innititur iudicio, quo iudicatur illa æqualitas possibilis aut impossibilis, sed iudicio quo iudicatur illud obiectum, ad quod voluntas se conuertit esse appetibile, in quo tamẽ iudicio deest consideratio quæ habenda erat practicè de modo quo conuenientia illius obiecti appetenda erat, ex qua inconsideratione consequutum fuit, vt licet illud obiectum esset secundùm se bonum, redderetur tamen malum ex parte voluntatis inconsideratè appetentis, & ex parte modi tendendi in ipsum obiectum, ac si implicitè & interpretatiuè appeteretur in illo æqualitas Dei. Ex his explicantur ea quæ dicit hic Caiet. circa solutionem ad tertium. ¶ Ad sextum argumentũ respondetur, Angelum hũquàm mutare iudicium plenè determinatum & statutum; mutare autem potest Angelus iudicium dubium & coniecturale. Et huiusmodi fuerunt iudicia, quæ mutauerunt dæmones circa Christum dominum & eius passionem. Omnia enim iudicia quæ ferebat dæmon de qualitate personæ Christi, & de fructu passionis eius erant coniecturalia & formidolosa. ¶ Ad septimum respõdetur, rationem D. Tho. non præsupponere, quòd intellectus moueat efficienter voluntatem, vt malè intellexit Scotus, sed rationis efficacia ad hoc reducitur, quòd voluntas debet proportionari intellectui in modo suæ operationis, tum propter alias rationes, tum potissimùm, quia intellectus est lux & regula voluntatis. Quocirca quemadmodum intellectus Angeli ex intrinseca natura sua habet apprehensionem immobilem & speculatiuam & practicam iuxta modum supra expositum: ita proportionabiliter fateri oportet, electionem deliberatam voluntatis immobilem esse. Ad confirmationem respondetur, quòd vt plurimùm probat, quòd electio mediorũ non est penitus immobilis & inflexibilis in Angelo, non autem hoc probat de inclinatione deliberata ad finem. ¶ Secundò respondetur, quòd etiam electio cuiuscunque medij plenè deliberata in Angelo est immobilis, quoniam vt docet D. Tho. 1. 2. q. 13. art. 6. ad tertium, quantumcunq; duo media proponantur vt æqualia, potest intellectus aliquam peculiarem conuenientem rationem in altero inuenire, quæ non sit in altero, & ex illa voluntas potius inclinari ad vnum medium quàm ad aliud. Hoc ergo quod S. Tho. in humana voluntate commentatur, nos ad Angelicam trãsferamus. Et ita suppositâ semel deliberata vnius medij electione voluntas inflexibilis permanet erga illud. Quoniam quotiẽs se Angelo obtulerit tale medium repræsentabitur ei illa maior ad finem conuenientia, & eligetur à voluntate. Ex hac doctrina colligitur discrimen inter dæmonum obstinationem, & hominum damnatorũ. Etenim obstinatio dæmonum non solum est respectu finis vltimi praui, cui in via voluntariè adhæserunt, sed etiam respectu cuiuscunque iniqui medij, quod elegerunt: atque adeò obstinati manent in quocunque particulari in peccato quod commiserunt aliquando. At hominum obstinatio respectu finis duntaxat est consideranda ex natura status in termino, vt explicuimus suprà. Ista omnia dicta sunt satis verosimiliter. Verũ qui dixerit voluntatem Angeli erga finem & media omnino necessaria post deliberatam intentionem & electionem habere immutabilitatem & inflexibilitatem arbitrij, secus autem erga media non necessaria ad præscriptum finem, forte non minus, sed magis probabiliter loquetur. Nam & si Angelus semper eodem modo iudicet de conuenientia horum mediorum, tamen electio non sequitur ex sola virtute iudicij, sed ex libera voluntate, qua potest eligere quod maluerit medium ex non necessarijs ad talem finem, & potest relicto medio conuentiori eligere aliud quòd non tantam habet conuenientiam, dum tamen sit ad finem conueniens. Vnde quantumcunque iudicium speculatiuum circa eiusmodi media sit immobile, non sufficit reddere voluntatem penitus immobilem & inflexibilem. ¶ Ad vltimum argumentum respondetur, q̃ obstinatio dæmonum & aliorum damnatorum, prout ex natura status in termino desumitur, partim prouenit ab extrinseco, scilicet ex eo quòd Deus non est paratus conferre generale auxilium aliquod voluntati, vt de cætero se dimoueat à fine: partim ab intrinseco prouenit, nempè ex eo quòd voluntas secum detulit ad illum statum inclinationem & affectionem erga talem finẽ, quam habuit in statu naturæ, qui est status, in quo mutatio & vicissitudo, & circa media & circa finem locum habet. Possumus hoc ipsum aliter explicare. Nam Angelus & alij damnati euidenter iudicãt in illo statu hæc duo, scilicet, quòd per naturam non possunt eripi à miseria peccati, & quòd per gratiam Dei nunquàm eripientur, quia illorum æterna iustaque damnatio illis intimata est. Vnde quia suæ pœnæ obliuisci non possunt, nec conscientiæ remorsus cessat, hinc est quòd & iudicem odio habeant, & ad hunc finem in sua malitia persistãt semper, propter quam condemnati sunt.

DVbitatur secundò circa solutionem ad tertium. Vtrum dæmones & similiter alij damnati possint habere aliquem actum bonum moraliter? ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua, quoniã si non possent habere actum eiusmodi, hoc proueniret ex eo, q̃ voluntas est omnino obstinata in malo fine: sed voluntas dæmonum non est obstinata in malo fine, ergo. Probatur minor. Dæmon non peccauit ex eo q̃ appeteret malum finem, vt diximus quæst. præced. sed ex parte modi appetendi: at eius voluntas modò in eo fine manet determinata, ad quem se conuertit cùm peccauit, ergo. ¶ Secundò. Operatio bona moraliter & bonitas circunstantiarum non exuperat facultatem naturalem voluntatis dæmonis aut hominis damnati, ergo potest voluntas damnati exire in huiusmodi operationem. Antecedens patet. Quoniam talis operatio bona pertinet ad ordinem naturæ, & est consentanea naturæ voluntatis hominis & Angeli, ergo. Et cõfirmatur. Naturalia in dæmonibus integra manserunt, vt inquit Dionysius, ergo voluntas dæmonis eandem retinet virtutem naturalẽ ad operationes sibi proportionatas post peccatum, quam habuerunt ante peccatum. ¶ Tertiò. Homo peccator dum est in via, quanuis sit habitualiter conuersus ad malum finem ad quem se conuertit per peccatum mortale, potest nihilominus habere aliquã operationem bonam moraliter, quæ non procedat ex inclinatione ad illum finem malum, v. g. dere eleemosynam motus pietate naturali, ergo similiter damnatus quanuis sit habitualiter affectus ad malum finem, potest habere actum, qui nõ procedat ex affectione ad malum finem. v. g. dolere, tristariq; de suis peccatis, quatenus fuerunt causa pœnarũ quas patitur, non referendo hoc ad malum finem. ¶ Quartò. Nam si damnatus non potest exercere aliquam bonam operationẽ, sequitur, quòd sit priuatus omni libertate. Consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Quoniam libertas est facultas volũtatis & rationis ad bonũ & malũ. ¶ Quintò. Dæmon habet aliquas operationes voluntatis & intellectus purè naturales, cuiusmodi est cognitio sui ipsius, & cognitio Dei autoris naturæ, & amor similiter sui & Dei vt est commune bonum naturæ: sed huiusmodi operationes non possunt esse peccata, quoniam eorum malitia tribueretur autori naturę dæmonis, ergo. ¶ Vltimò arguitur. Sequeretur, q̃ damnatus semper esset in actuali affectione illius finis vltimi, ad quẽ se conuertit in via per peccatũ. Consequens autẽ apparet falsissimum, quoniam voluntas potest suspendere omnem actum suum etiam appetitionẽ finis vltimi, ergo. Probatur sequela. Quoniam operationes aliæ dãnati sunt peccata ex relatione ad illum finem, ergo si omnia eius opera sunt necessariò peccata, oportet, quòd semper illa actu referat in illum finem malum. Et ex consequenti, q̃ semper perseueret in appetitione illius finis.

In hoc dubio Scotus & Duran. locis citatis, & quidã alij tenẽt contra D. Tho. & dicunt, dæmones & damnatos posse exercere aliquot opera bona moralia. Sed pro explicatione sententiæ D. Tho. qui docet oppositum in solutione ad vltimum, nota primò, quòd omnis moralis operatio voluntatis vel debet esse appetitio vltimi finis, vel debet participare virtualiter appetitionem vltimi finis. Et ratio huius est. Quoniam finis vltimus est formale obiectum voluntatis, at formalis ratio obiecti alicuius posterioris debet saltim virtualiter includi in omni operatione illius potentiæ, ergo. Præterea. Bonitas cuiuscunque particularis obiecti voluntatis per se respicit vltimum finem, qui est primum voluntatis bonum, ergo in omni volitione particularis boni virtualiter participatur appetitio primi boni, scilicet, vltimi finis. Sed de hac re copiosiùs agitur 1. 2. quæst. 1. articulo. 6. ¶ Secundò nota, quod vt aliqua operatio voluntatis sit bona moraliter, necesse est, habeat omnes bonas circunstantias, & potissimùm circunstantiam boni finis, & præsertim vltimi finis, ex cuius bonitate pendet bonitas cuiuscunque operationis, sicut veritas conclusionis pendet ex veritate primorum principiorum. ¶ Tertiò nota, quòd vt colligitur ex dubio præcedenti, in damnatis ita se habet vltimus finis in ordine ad eorum voluntatem, sicut respectu operationum moralium, sicut in nobis se habet bonũ in communi respectu nostræ voluntatis. Et ratio huius est ista (quæ ex dubio præcedenti colligitur) quoniam affectio illius vltimi finis praui conuertitur quasi in naturam voluntatis in damnatis, & ita sicut omnis operatio voluntatis in nobis procedit ex inclinatione naturali voluntatis ad beatitudinem & bonum in communi, ita in illis procedit omnis voluntatis inclinatio ex affectione actuali ad prauum finem vltimum.

His suppositis probatur primò & explicatur sententia D. Tho. nẽpe quòd damnati nullum possint habere actum bonum moraliter. Quoniam omnis operatio moralis in illis procedit, vt diximus, ex affectione ad malum finem, ergo omnis operatio moralis eorum est mala. Antecedens probatur ex fundamentis primo & tertio. Et consequentia probatur ex secundo fundamento. Probatur secundo. Quoniam si damnati possunt habere bonas operationes morales, sequitur, quòd non sint perfectè & consummatè in malo obstinati,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quoniam adhuc reperitur in illis affectio & inclinatio ad bonum morale, consequens autem est falsum, ergo. Confirmatur. Status beatorũ est incapax alicuius peccati, quia includit perfectam confirmationem ipsorum in bono, ergo è contrario status damnatorum exigit perfectam obstinationem damnatorum in malo, ac proinde est incapax alicuius boni moralis. Præterea probatur ex illo Iob. 10. Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat &c. bonum autem pertinet ad ordinem voluntatis in bonum finem, ergo. Vltimò hæc sententia probatur specialiter in dæmonibus suppositâ probabilitate illius sententiæ superiùs explicatæ, nempè, quòd primum Angeli peccatum constitit in amore, quo se dilexit in ordine ad naturalem fœlicitatem absq; relatione ad supernaturalem finem. Quo supposito sic probatur conclusio. Amor quo Angelus se diligit in ordine ad fœlicitatem naturalem, est adeo naturalis, vt ab ipso non possit voluntas Angeli cessare, ergo voluntas dæmonis nunquam cessat ab huiusmodi dilectione, sed semper habet hanc dilectionem sine relatione ad finem supernaturalem, ergo semper est in actuali peccato. Hæc consequentia patet. Quoniam dilectio illa habita absque relatione ad supernaturalem finem est intrinsecè mala, imò est ipsummet primum peccatum Angeli continuatum. Minor autem probatur primò. Quoniam Angelus non est in statu in quo possit se ordinare ad aliquem nouum finem, præsertim ad finem supernaturalem. Secũdò quia vt probauimus dubio præcedenti, propter arbitrij inflexibilitatẽ Angelus non potest recedere à fine cui semel deliberatè adhæsit, neq; se cõuertere ad nouum finẽ, sed in prima deliberatione conuertit se Angelus ad semetipsum tanquam ad finẽ vltimum, ergo permanet semper in affectione huius finis, & nõ se ad alium de nouo conuertit.

AD primum argumentum respondetur, q̃ licet se conuerterint dæmones ad bonum finẽ secundùm se & absolutè consideratum, tamen cõuerterunt se modo indebito superbo & arroganti in illum finem, & ita ille finis quatenus est sub illo modo est malus finis, & sub isto modo voluntas dæmonis appetit semper finem hunc, & omnia quæ operatur & vult, liberè refert in ipsum finem sub isto modo appetitum. ¶ Ad secundum respondetur, q̃ operatio bona moralis non excedit facultatem voluntatis damnatorum, si natura voluntatis absolutè & solitariè cõsideretur. Cæterùm si consideretur voluntas iam obstinata, & immobiliter constituta sub praua affectione mali finis non solum exuperat eius virtutem, verum & repugnat illi vt sic velle aliquod bonum morale. Ad confirmationẽ respondetur, q̃ ea quæ pertinent purè ad ordinem naturæ in Angelis, integra relicta sunt in dæmonibus, & ita habent omnem cognitionem naturalem, quam habuissent si non essent infecti peccatis. Et dilectione pure naturali, quæ includitur in dilectione sui ipsorum, diligunt etiam Deum naturæ autorem, quæ dilectio bona est bonitate naturali non morali. Cæterùm bona naturalia Angelorũ prout pertinẽt ad ordinem moralem valde læsa sunt & imperfecta, eò q̃ totus ordo moralis ex intentione finis pendet: at finis intentio in dæmonibus penitus est deprauata. Et quanuis hæc prauitas contra ordinem ad finem supernaturalẽ originaliter proueniat, tamen ad finem etiam naturalem refunditur. Et hinc etiam fit, q̃ dæmones non modo carent supernaturali felicitate, sed etiam illa, quæ naturaliter illis competeret, si in statu pure naturali conditi fuissent à Deo. ¶ Ad tertium negatur consequentia, & ratio discriminis est, q̃ in peccatore dum est in via, inclinatio ad malum finem non est conuersa in modum naturæ voluntatis eius, sed habet se per modum habitus liberi, quo voluntas vtitur quando vult & quomodo vult, quanuis operetur secundum inclinationem naturalem, quã habet ad bonum. Cæterùm in damnatis inclinatio ad prauum finem est conuersa quasi in naturam voluntatis, vt diximus, & ita ex necessitate semper operatur iuxta illam. ¶ Ad quartum negatur sequela, & ad probationem dico, q̃ non est de ratione libertatis, q̃ sit indifferens ad bonum & malum, vt supra. q. 19. art. 10. latè diximus: nam Deus est naturæ liberrimæ, & tamen non potest velle malum. Sed saluatur optimè libertas in hoc quòd voluntas seruato ordine ad bonum finẽ, eligat istud medium vel illud pro suo beneplacito. Et proportionabiliter dicendum est de malo fine. Et ratio à priori huius rei est, quoniam libertas non est circa finem, sed circa media per se loquendo: & ita quanuis voluntas sit determinata ad finem siue bonum siue malum, potest libertatem retinere circa media. Ex hoc sequitur, quòd Angelo aut homini non competit libertas ad bonum & malum per se & necessariò, sed potiùs permissiuè, si consideremus hominẽ & Angelum absolutè abstrahendo ad hoc statu vel illo. Si tamen consideretur homo vel Angelus prout est in statu viæ, in quo statu non est confirmatus in bono aut in malo fine, per se illi competit libertas ad bonum vel malum: si autem è contra consideretur in statu termini, nullo modo potest illi competere illa libertas ad bonum & malum, sed damnatis necessariò competit libertas ad malum præcisè, beatis verò ad bonum præcisè. ¶ Ad quintum respondetur, quòd illi actus purè naturales perseuerant semper in dæmonibus, quoniam oriuntur ex inclinatione purè naturali, quæ anteuertit omnem inclinationem moralem in Angelis, siue bonam siue malam. Et ita isti actus sunt boni in dæmonibus bonitate naturali, non verò bonitate morali: imò si Angelus huiusmodi actus naturales velit per liberam voluntatem referre & ordinare ad aliquem finem, statim vitiabit illos vitio morali, quoniam ex necessitate illos debet referre ad malum finem præconceptum. Vide Diuum Thomam de hac resolutione ad vltimum. De obstinatione damnatorum, & Magistrum Soto in. 4. dist. 50. quæst. vnica, art. 5.

VLtimum argumentum difficultatem petit, An dæmon suspendere possit omnem actum intellectus & voluntatis? In qua Scotus in dist. 7. citata, quæst. 1. videtur sentire probabilem esse affirmatiuam sententiam. Cæterùm Gregor. Arimi. eadem dist. quæst. 1. contrariam sententiam docens acriter reprehendit Scotum dicens, sententiam eius esse peius erratum, quàm sententiam Origen. dicentis, futuram esse vicissitudinem in pœna dæmonum, ita vt aliquando liberandi sint à pœnis, quibus cruciantur: quoniam iuxta Scoti sententiam facillimè se potest dæmon expedire à pœna inferni suspendendo omnem actum intellectus & voluntatis, ita vt constituatur quasi dormiens nullam sentiens pœnalitatem.

Pro decisione breuiter sit prima conclusio. Fortè est omnino impossibile, quòd Angelus in quocunque sit statu,

sit statu, & similiter anima à corpore separata possit suspendere omnem actũ intellectus & voluntatis. Hanc conclusionem docet D. Tho. & probat lib. 2. (quæst. 9.) cap. 97. Et breuiter probatur. Impossibile est attendendo ordinem naturæ, vt aliqua substantia viuens careat omni vitali operatione: sed Angelus & anima separata quæ sunt substantiæ viuentes, nequeunt habere alias operationes vitales præter operationes intellectus & voluntatis, impossibile ergo est vt totaliter cessent ab his operationibus. Et confirmatur. Cognitio qua Angelus cognoscit seipsum & Deum naturæ autorem, & dilectio Dei autoris naturæ & suiipsius sunt operationes connaturales ipsi Angelo & similiter animæ separatæ, ergo ab his saltem operationibus cessare nequeunt.

Secunda conclusio. Dæmones & homines damnati non possunt suspẽdere omnem suam operationem: & oppositum est manifestus error in fide. Probatur ex ratione insinuata à Gregorio. Quia cruciatus & pœnæ damnatorum sunt perpetui absque vlla intermissione: at si suspenderetur omnis actus in damnatis, suspenderentur etiam cruciatus & tormenta ipsorũ, ergo. Hanc sententiam expressè docet August. in libro de Fide ad Petrum ca. 3. vbi dicit, damnatos neque sine mala voluntate neque sine pœna esse posse. Hanc sententiam probant illa argumenta quæ supra dubio præcedenti circa quintam conclusionem adduximus ex grauissimis autoribus ad probandam obstinationem damnatorum: probant enim efficacissimè damnatos in actuali semper consideratione tormentorum suorum positos esse, ex qua consequuntur detestatio pœnarum, impatientia & odium Dei punientis.

Tertia conclusio. Dæmones non possunt suspendere cognitionem & affectionẽ illius finis vltimi, ad quẽ se conuerterunt. Ista conclusio euidentissimè constat, si supponamus dæmones per peccatũ conuersos fuisse ad semetipsos tanquam ad vltimum finẽ, à cognitione enim & amore suiipsius nunquam cessat Angelus, vt dictum est. Cæterum si ad finẽ supernaturalem in debito modo se conuerterunt, non est tam euidens cõclusio, est tamen verissima. Et probatur. Ita se habet finis in operabilibus, sicuti in speculatiuis se habent prima principia, sed est impossibile q̃ Angelus cognoscat cõclusiones speculatiuas, quin simul cognoscat prima principia ex quibus pendẽt (cognoscit enim Angelus conclusiones in principijs) ergo etiam est impossibile, q̃ consideret practice aliquid agibile, aut quòd velit aliquod obiectum bonum, seu detestetur aliquod malum absque actuali cognitione & affectione vltimi finis, propter quem cætera omnia amantur aut odio habentur. Vlterius procedit argumentum, nam vt probatum est in assertione præcedenti. Impossibile est, quin Angelus sit in actuali consideratione & detestatione tormentorum quæ patitur, ergo etiam est impossibile, quin sit in actuali affectione vltimi finis, ad quem referat illam detestationẽ, eo vel maximè quod remorsus conscientiæ semper adest de peccato illo primo. ¶ Ex his tandem sequitur, dæmonem non solum virtualiter, sed & formaliter referre omnem suam liberam operationem in vltimum finem prauum, in cuius affectione manet obstinatus, & ex consequenti omnis operatio eius est mala saltem ex circunstantia finis. Ex his restat solutum vltimum argumentum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm dolor sit in dæmonibus.

331 1. dist. 5. q. 1. ar. 2. cor. Et ver. q. 24. artí. 1. cõ. co. 2. & q. 26. ar. 1. ad 5. & ar. 8. cor. princip. & ad 5. † Lib. 2. de Gen. cont. Manich. c. 17. circa med. to. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd dolor nõ sit in dæmonibus. Cùm enim dolor & gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodẽ. Sed in dæmonibus est gaudium. Dicit enim August. † contra Manichæos: diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, & de hac tam infelici potestate lætatur. Ergo in dæmonibus non est dolor.

¶ 2 Præterea. Dolor est causa timoris. De his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor: secundùm illud Iob. 16. Factus est vt nullum timeret. Ergo in dæmonibus non est dolor.

¶ 3 Præterea. Dolere de malo, est bonum. Sed dæmones non possunt benè facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermẽ conscientiæ.

SED contra est q̃ peccatum dæmonis est grauius quàm peccatũ hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati: secundùm illud Apoc. 18. Quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date ei tormentum & luctum. Ergo multò magis diabolus qui maximè se glorificauit, punitur doloris luctu.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ timor, dolor, gaudium & huiusmodi secundùm quod sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt. Sic enim sunt propriæ appetitus sensitiui, qui est virtus in organo corporali. Sed secundùm quod nominãt simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere q̃ in eis sit dolor. Quia dolor secũdùm quod significat simplicem actũ voluntatis, nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autẽ, quòd dæmones multa vellent non esse quæ sunt, & esse quæ non sunt. Vellent enim cùm sint inuidi, damnari eos qui saluantur. Vnde oportet dicere, quòd in eis sit dolor. Et præcipuè, quia de ratione pœnæ est, quòd voluntati repugnet: priuantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt. Et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

AD primum ergo dicendum, quòd gaudium & dolor de eodem sunt oppositi, non autem de diuersis. Vnde nihil prohibet, vnũ simul dolere de vno, & gaudere de alio: & maximè secundùm quod dolor & gaudium important simplices voluntatis actus. Quia non solum in diuersis, sed etiam in vna & eadem re potest esse aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

AD secundum dicendum, q̃ sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur; Factus est vt nullum timeret: intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est, quòd dæmones credunt & contremiscunt.

AD tertium dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter se, attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnã, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Vnde August. dicit 19. de Ciuit. Dei *, quòd dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. Dæmon ergo cùm peruersæ sit voluntatis & obstinatæ, de malo culpæ non dolet. lib. 19. c. 13. post medium. to.

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA ARTICVLI.

Prima conclusio. Dolor vt est passio in dæmonibus esse non potest.

Secunda conclusio. Dolor prout designat simplicem actum voluntatis in dæmonibus reperitur.

COMMENTARIVM.

CIrca primam conclusionem nota, quòd si passio denotet immutationem appetitus sensitiui, non potest in dubium reuocari, an in dæmonibus dolor reperiatur, cum in ipsis nō sit huiusmodi appetitus. Illud autem reuocari potest in dubiū, an spiritualis dolor in voluntate residens sit actio à voluntate elicita, an potius sit passio in voluntate merè passiue se habente susceptа ab obiecto præsenti quod voluntas vt sibi nociuum & malum detestatur? Hoc secūdum putauit verum Scotus in 1.d.1.q.3.& in 4.dist.49.q.7. cæterum D.Tho.in hoc art.etiam in 1.2.q.22.art.3.ad 3. docet dolorem vel tristitiam esse actum à voluntate elicitū. Quam sententiam Caietanus explicat & tuetur in 1.2. in commentario super tres quæstiones 46.47.& 48. & in hoc articulo istam quæstionem contra Scotum disputat. Sed hæc disputatio nō est præsentis loci, pertinet enim ad 1.2. loco citato. Quocirca in præsentia supponenda est D. Tho. sententia, quæ longè probabilior est quàm opposita. Sed hoc loco addendum est dictis à Caietano in præsenti articulo, quòd spiritualis dolor ex eo modum quendam passionis habet, quia necessario consequitur in voluntate ex alio actu voluntatis, qui est odium seu detestatio mali præsentis, sicuti e contrario ex amore præsentis boni sequitur necessariò gaudium seu delectatio. Dolor enim seu tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Et ita D. Tho. in hoc articulo dicit, dolorem esse renitentiam voluntatis ad id quod est vel non est, id est ad malum quod adest presens, vel ad bonum quod abest. An verò cum dolor appellatur renitentia voluntatis sit formalis sensus, ita quod actus doloris sit formaliter renitentia, an potius sit sensus causalis, ita quod ex renitentia sequatur dolor, non vacat in præsentia explicare, vnde reponatur ad proprium locū. Satis fuerit impræsentia supponere dolorem esse actum à voluntate elicitum.

Hoc supposito, circa secundam conclusionem notandum est illam esse certam secundùm fidem. Probatur 2.Petri 2. dicitur, quòd Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos. Et Apocaly. 20. dicitur, quòd diabolus missus est in stagnum ignis & sulphuris, vbi & bestiæ & Pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte. Et obseruandum est, quòd quamuis Scriptura sacra quando Deo tribuit dolorem, vt Genes.ca.6. Tactus dolore cordis intrinsecus &c. interpretāda sit metaphoricè, eo quod dolor in proprietate sumptus repugnat Deo, quia nihil potest accidere Deo contra absolutam eius voluntatem: at cum dolorem tribuit dæmonibus, non metaphoricè, sed secundùm proprietatem accipienda est, quia illis multa accidunt contra eorum voluntatem, atque adeo propriè illis inest dolor. Neque vllum inconueniens sequitur, si constituamus verum dolorem in dæmonibus, quin potius consonat misericordiæ eorum statui & iustitiæ Dei punitiuę: at Sacræ scripturę verba in vniuersum sunt in proprietate sermonis interpretanda, nisi inde vel fidei, vel moribus aliquod sequatur incommodum. Quanta verò accidant dæmonibus in illo statu contra eorum voluntatem, non erit difficile exponere. Primum accidit carentia naturalis felicitatis saltem quantum ad eius complementum. Nam licet cognoscant omnia naturalia, amoreq; purè naturali prosequantur Deum, se & alios Angelos: carent tamen fruitione & delectatione naturali quæ sunt proprietates consequentes naturalem felicitatem, & consequerentur de facto nisi obstaret conditio miserrimi status. Accidit etiam secundò contra dæmonis voluntatem priuatio supernaturalis felicitatis (præsertim si supponamus Angelum peccasse inordinatè appetēdo huiusmodi felicitatem.) Etenim cum Angelus cognoscat cognitione quadam abstractiua, quòd illa felicitas est maximum bonum, quo frauntur Angeli iusti, reputat sibi magnum malum illa carere, & quanuis felicitas hæc sit secundùm se supernaturalis, possibile est quòd appetatur ab Angelo non quidem sub ratione supernaturali, sed ad modum cuiusdam naturalis boni, quatenus apprehēditur vt perfectiua naturæ, & ablatiua totius miseriæ, sicut appetitur modo ab hæreticis qui nulla, formaliter loquendo, supernaturali ratione mouentur. Accidit tertiò dæmonibus, quòd dolent de peccatis, non propter offensam factam contra Deum (in hac enim semper sibi complacent) sed propter incommodum & damnum quod ex illis reportant. Et hic dolor de peccatis pertinet ad conscientiæ vermem, qui non moritur. Quartò accidunt contra eorum voluntatem omnia bona Angelorum sanctorum & hominum. Ex inuidiæ enim zelo apprehendunt illa vti propria incommoda, & ea quidem grauissima. Denique accidit eis inferni ignis, ex quo qualia quantaque subeant nocumenta, articulo sequenti explicabitur commodiùs.

DVbitatur primò circa ea quæ modo dicebamus & quæritur, Vtrum ille dolor, qui sequitur ex priuatione felicitatis æternæ, censendus sit pertinere ad pœnam damni, an potius ad pœnam sensus? Et probatur hoc secundū. Primò, quoniā pœna damni importat quādam infinitatem, respondet enim culpæ, quæ ex parte obiecti infinitatē habet, sed ille dolor nō importat huiusmodi infinitatē, ergo. Probatur minor. Quia dæmones dolent de amissione æternæ felicitatis, non quatenus felicitas illa est bonū quoddam summū vtpotè habens pro obiecto Deum, sed quatenus est bonum quoddam perfectiuum naturæ eorum, & satiatiuum appetitus, at felicitas illa hoc modo considerata, non induit infinitatē, apprehenditur enim ad modum naturalis & cuiusdam finiti boni, ergo. ¶ Arguitur secundò. Pœna sensus appellatur ipsa afflictio damnati, quæ affligit eum ad modum, quo nos affligunt pœnæ sensibiles. Econtra vero pœna damni est carentia boni, quo damnati propter sua scælera carent, ergo omnis dolor in damnatis pertinet ad pœnam sensus.

In hoc dubio quidam aiunt, pœnam sensus in damnatis illam dumtaxat esse, quæ prouenit ab igne inferni, quæ idcirco vocatur pœna sensus, quia prouenit à causa quæ verè sensum affligeret si esset in dæmone. Alijs non placet hæc explicatio, quoniā ille dolor quo dæmon affligitur ex zelo inuidiæ eorum bonorū quæ Angeli iusti & homines participant, pertinet ad pœnā damni, quia non prouenit ex carentia diuinæ visionis, ergo pertinet ad pœnā sensus. At dolor iste non oritur ab aliqua

ab aliqua sensibili causa, sed ex apprehensione dæmonis inordinata, ergo. Verissima igitur differentia inter pœnā damni & pœnam sensus ea est, quòd damni pœna respondet peccato ex parte auersionis à Deo, sensus verò pœna respondet conuersioni ad bonum commutabile, quæ in peccato reperitur iuxta illud Apoc.c.18. Quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.

Sit vnica conclusio. Dolor qui in damnatis ex diuinæ visionis carentia consequitur secundùm quandam communem rationem, ad sensus pœnā reduci potest, at propriè & in rigore ad damni pœnam spectat. Probatur prior pars conclusionis. Nam pœna sensus est afflictio quædam positiua dæmonis & non sola priuatio. Dolor autem in ratione afflictionis conuenit cum ipsa pœna sensus: est enim dolor hic summa damnatorum afflictio, ergo potest reduci ad pœnā sensus, ergo. Iuxta hanc primam conclusionis partē explicari possunt doctores qui docent, dolorem illum dęmonum & hominum damnatorum ad pœnam sensus pertinere, ita Magister Soto in 4.dist.6.q.1.art.1. Secunda pars conclusionis probatur. Dolor hic respōdet peccato ex parte auersionis à Deo, ergo spectat perse & propriè loquendo ad pœnam damni. Antecedens probatur. Oritur ex priuatione diuinæ visionis, seu potius ex cognitione talis priuationis propter culpam propriā, ergo cui respondet priuatio visionis, quæ est essentialis pœna damni, respondet etiam sic dolor: at priuatio visionis respondet ex parte auersionis, ergo &c. Secundò probatur. Delectatio quæ consequitur visionē beatam in patria, pertinet ad præmium essentiale & ad beatitudinem essentialem, non quidem vt ipsa beatitudinis essentia, quia hæc tantum est visio Dei, sed vt proprietas perse consequens essentiam beatitudinis, ergo similiter dolor consequens carentiam diuinæ visionis pertinet ad essentialem pœnā damni quasi proprietas eius. Quod dixi de dolore consequente carentiam visionis Dei, id ipsum dicendum censeo de dolore, qui consequitur memoriam peccatorum, ob quæ priuatur damnatus diuina visione, qui dolor pertinet ad vermē conscientiæ. Probatur, quia hic dolor respōdet peccato ex parte auersionis, ergo &c. Verum est, quòd si fermo fiat de dolore & mœstitia, quæ cōsequitur memoriam peccatorum, quatenus peccata considerantur meritoria pœnæ sensus, quam infligit ignis inferni, dicendum videtur, illum ad pœnam sensus pertinere, quia respondet peccato ex parte cōuersionis, cui adiuncta est pœna ignis inferni &c.

Ad argumenta in oppositum obiecta respō detur, q vt dolor ille per se spectet ad pœnam damni, satis fuerit, illum consequi ad priuationem infiniti boni, imo & ad apprehensionem qua dæmones apprehendūt se ob propria scælera illo infinito bono priuatos. Itaq; illud bonum ex parte obiecti apprehensi est infinitum, & dolor qui prouenit ex hac parte etiā habet infinitatē. ¶ Ad secundum respondetur, quòd probat nostræ conclusionis partē priorem, nō autē posteriorē expugnat.

DVbitatur secūdò circa solutionem ad primum, Vtrum dæmones lætentur & gaudeant de Victoria, quam reportant contra homines, quos in tentationibus superant. ¶ Arguitur primo pro parte affirmatiua ex testimonio Aug.lib.de Gene.cont.Manichæos cap.17. dicente dæmones de tam infelici potestate quā exercent super peccatores lætātur. D.Tho. solutione ad primum exponens hoc Augustini testimonium docet, non esse inconueniens, dæmones dolere de vno, scilicet, de amissione æternæ vitæ, & gaudere de alio nempe de illa infelice potestate. ¶ Secūdò. Cum dæmones tentatione hominem vincunt, consequuntur id quod vehementer desiderabant: sed ad desiderij adimpletionem naturaliter cōsequitur gaudium & delectatio ergo. ¶ Tertiò. Huiusmodi gaudium non opponitur dolori, qui essentialiter pertinet ad pœnam damnatorum, qui est dolor de amissione æternæ vitæ, & dolori qui sequitur ex cruciatu ignis inferni, sed opponitur dolori accidentali, illi videlicet qui prouenit in dæmonibus ex bonis spiritualibus, quæ hominibus contingunt: sed dæmones possunt aliquando carere accidentali dolore, ergo & possunt affici gaudio illi dolori oppositо.

In hoc dubio moderni Theologi diuersimodè loquuntur, quidam enim propter argumenta facta admittunt dæmones affici quandoque gaudio & lætitia, addunt tamē illud gaudium esse fallax, & quasi phantasticum, vt inquit D.Tho.in 4.d.45.art.2.q.1.ad 4.cò quòd ad illud continuò sequitur nouus cruciatus & dolor. Illa enim res de qua ad tēpus tantisper gaudent, postea eos vehementer angit & torquet. Et ita inquit D. Augustinus supra, quòd inde maior pœna dæmonum est, quia de hac tam infelici potestate lætantur, insinuans quòd ex illa qualicunque lætitia nouus oritur cruciatus, ita vt in dæmonibus verum habeat proloquiū illud, Extrema gaudij luctus occupat. Hic modus dicendi non est improbabilis. Sed alij Theologi recusant admittere, in dęmonibus reperiri aliquod gaudium. Et probant primo, quoniam summus dolor non admittit secum aliquod gaudium etiā de alio obiecto distincto: quod & Arist.7.Ethicor. docuit, & experientia manifesta testatur: etenim qui vehemēti dolore cruciatur & excessiua conficitur mœstitia, in nulla re delectatur: sed dæmones positi sunt in summo dolore, vehementiq; conficiuntur tristitia, ergo de nulla re gaudent; nisi forte dicamus, quòd eorum dolor & tristitia mitigatur & remittitur, quod nulla ratione est admittendum: essentialis enim eorum miseria inuariata manet, seuperq; sibi similis. Autores prioris sententiæ huic argumento respondent, quòd dolor quo dæmones afficiuntur, est quidem summus secundum intensionem proportionatam culpæ, non tamē est simpliciter summus, neque intensiuè, quia non adæquat totam capacitatem voluntatis, neque extensiuè, quia nō dolent de omnibus rebus, & ita absque diminutione doloris & tristitiæ essentialis possunt gaudere & lætari accidentaliter de aliqua re. Verosimilis est ista solutio, sed nihilominus hæc posterior sententia mihi magis probatur propter argumentum factum in eius probationem, & solutio assignata metaphysicè magis procedit, quàm moraliter. Nam certè si moraliter loquamur, vix appareret possibile, quod excessiuus dolor circa vnum obiectum, quanuis non sit simpliciter summus, admittat secum absque aliqua sui diminutione lætitiam & gaudiū de alio obiecto, præsertim quādo dolor & tristitia proueniūt ex priuatione summi boni, & ex aliquo actualiter infligente passionē immutando ipsum subiectum, cuiusmodi est dolor quo dæmones afficiuntur. Et confirmatur primò. Nam si in dæmonibus aliqua lętitia &

aliquod

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquod gaudium reperiri poteſt, ſequitur, ꝙ non ſint A
poſiti in ſtatu extremæ miſeriæ: conſequens autem nō
eſt admittendum, ergo. Confirmatur ſecundo. Quoniā
maximum miraculum aſſeritur à Theologis ꝙ Chriſtus dominus ſimul frueretur viſione Dei & pateretur
in cruce, ergo viceuerſa eſſet miraculum quòd dæmones ſimul cum maximo dolore gauderent.

Ad argumenta à principio poſita reſpondetur, D.
Auguſtinum & D. Thomam nō accipere gaudium &
lætitiā formaliter, ſed cauſaliter. Volo dicere, dæmones
lætari dicuntur & gaudere de victoria quam aſſequun
tur aduerſus homines, quia victoria illa implet eorū de-
ſiderium, quo ex inuidiæ zelo deſiderant deturbare
homines à cōſequutione regni cœleſtis, & huiuſmodi B
impletio deſiderij appellatur gaudium & lætitia, non
formaliter, ſed cauſaliter: quia ſua natura cauſatiua eſt
delectationis & gaudij, & de facto cauſaret ſi dæmonū
voluntas ab exceſſiuo quo conficiuntur dolore, non
eſſet præuenta. Hanc expoſitionem colligo ex Diuo
Thoma in 4. Sentent. ſupra, vbi in eo ſenſu dicit, dæ-
mones lætari de malis noſtris, in quo dici ſolet Ange-
los beatos compati & dolere ſuper malis noſtris. At
certum eſt Angelos beatos neq; compati neq; dolere
formaliter, quia ſtatus eorum id non patitur. ¶ Ad ſe-
cundum reſpondetur, ad minorem dicitur quòd quia
ſubiectum eſt incapax lætitiæ & gaudij ſaltē loquēdo C
moraliter: idcirco non conſequitur de facto gaudiū in
dæmonibus, quāuis ad conſequutionē eius quod deſi-
deratur, ex naturali cōſequio ſequi poſſet delectatio &
gaudium in voluntate non impedita per ſummum do
lorem. ¶ Ad tertium reſpondetur, quòd huiuſmodi
gaudium directè quidem & immediatè non opponi-
tur dolori eſſentiali dæmonum: at opponitur illi indi-
rectè, & reductiuè, eò quòd exceſsiuus dolor trahit ad
ſe totam voluntatem, & non permittit eam delectari,
etiam de alio obiecto diſtincto.

Circa ſolutionem ſecundi argumenti obſeruandum
eſt, quòd quia pœna dæmonum augeri poteſt, imò
quam ſæpius de facto augetur accidentaliter, idcirco D
reſpectu huius augmenti accidentalis locum habet ti-
mor in dæmonibus. Cæterum reſpectu eſſentialis ſup-
plicij & doloris ſiue pertinentis ad pœnam damni ſiue
ad pœnam ſenſus, quia nulla vnquam futura eſt muta-
tio, triſtantur quidem dæmones vehementer, ſed nihil
timent, eo quòd timor eſt de malo futuro imminenti,
triſtitia verò de præſenti malo.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm aer iſte ſit locus pœnalis dæmonum.

332 .di.45.q. .ar.3.co. & ad 4. & iiſt.47.q. .arti.3.q. .ad 2.

AD QVARTVM ſic proceditur. Vi-
detur, q; aër iſte non ſit locus pœnalis dæ-
monum. Dæmon enim eſt natura ſpiritua
lis. Natura autē ſpiritualis non afficitur lo-
co. Ergo nullus locus eſt dæmonibus pœnalis.

¶ 2 Præterea. Peccatum hominis non eſt grauius
quàm peccatum dæmonis, ſed locus pœnalis hominis
eſt infernus. Ergo multò magis dæmonis. Ergo non
aër caliginoſus.

¶ 3 Præterea. Dæmones puniuntur pœna ignis.
Sed in aëre caliginoſo nō eſt ignis: ergo aër caliginoſus
non eſt locus pœnæ dæmonum.

SED contra eſt quod Aug. dicit 3. ſuper Geneſ. ad
lit. † quòd aër caliginoſus eſt quaſi carcer dæmonibus lib. 3. ſuper Gen. c. 10. à medio, to mo. 3.
vſque ad tempus iudicij.

RESPONDEO dicēdum, quòd Angeli ſecun-
dùm ſuam naturam medij ſunt inter Deū & homines.
Habet autem hoc diuinæ prouidentiæ ratio, quòd infe
riorum bonum per ſuperiora procuretur. Bonū autem
hominis dupliciter procuratur per diuinam prouiden-
tiam, vno modo directè: dum ſcilicet aliquis inducitur
ad bonum, & retrahitur à malo, & hoc decenter fit per
Angelos bonos: alio modo indirectè, dum ſcilicet ali-
quis exercetur impugnatus per impugnationem con-
trarij. Et hanc procurationem boni humani cōueniens
fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter poſt peccatū
ab vtilitate naturalis ordinis exciderēt. Sic ergo dæmo-
nibus duplex locus pœnalis debetur. Vnus quidē ra-
tione ſuæ culpæ, & hic eſt infernus: alius autem ratione
exercitationis humanæ, & ſic debetur eis caliginoſus
aër. Procuratio autem ſalutis humanæ protēditur vſq;
ad diem iudicij. Vnde & vſque tunc durat miniſterium
Angelorum & exercitatio dæmonum. Vnde & vſque
tunc & boni Angeli ad nos huc mittūtur, & dæmones
in hoc aëre caliginoſo ſunt ad noſtrum exercitiū. Licet
eorum aliqui etiam nunc in inferno ſint ad torquendū
eos quos ad malum induxerunt, ſicut & aliqui boni
Angeli ſunt cum animabus ſanctis in cœlo. Sed poſt C
diem iudicij omnes mali tam homines quàm Angeli in
inferno erunt, boni verò in cœlo.

A D primum ergo dicendum, quòd locus non eſt
pœnalis Angelo aut animæ quaſi afficiens alterando
naturam, ſed quaſi afficiens voluntatem contriſtando,
dum Angelus vel anima apprehendit ſe eſſe in loco nō
conuenienti ſuæ voluntati.

A D ſecundum dicendum, quòd anima ſecundùm
ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, ſicut dæ-
mones ordine naturæ præferuntur hominibus. Vnde
non eſt ſimilis ratio.

A D tertium dicendum, ꝙ aliqui dixerūt, vſque ad
diem iudicij differri pœnam ſenſibilem, tam dæmonū D
quàm animarū, & ſimiliter beatitudinem Sanctorum
differri vſq; ad diē iudicij. Quod eſt erroneum & repu-
gnans Apoſtoli ſentētiæ, qui dicit 2. Cor. 5. Si terreſtris
domus noſtra huius habitationis diſſoluatur, domum
habemus in cœlo. Alij verò licet hoc nō concedant de
animabus, cōcedunt tamen de dæmonibus. Sed melius
eſt dicendū, ꝙ idem iudicium ſit de malis animabus &
malis Angelis: ſicut idē iudiciū eſt de bonis animabus
& bonis Angelis. Vnde dicendū eſt, ꝙ ſicut locus cœ-
leſtis pertinet ad gloriā Angelorum, tamē gloria eorū
non minuitur cum ad nos veniunt: quia cōſiderant illū
E locū eſſe ſuum, eo modo quo dicimus honorē epiſcopi
nō minui dum actu non ſedet in cathedra. Similiter di-
cendum eſt, ꝙ dæmones, licet non actu alligentur ge-
hennali igni, dum ſunt in aëre iſto caliginoſo: tamē ex
hoc ipſo quòd ſciunt illam alligationē ſibi deberi, eorū
pœna nō diminuitur. Vnde dicitur in quadam gloſ. † In gloſ. or-
Iacobi 3. quòd portant ſecum ignem gehennæ quo- dinaria ſu-
cunque vadant. Nec eſt contra hoc, quòd rogauerunt per illud,
Dominum, vt non mitteret eos in abyſſum: vt dicitur inflammat
Luc. 8. quia hoc petierunt reputātes ſibi pœnam, ſi ex- rotam.
cluderentur à loco in quo poſſunt hominibus nocere.
Vnde Matth. 8. dicitur, quòd deprecabantur eum, ne
expelleret eos extra regionem.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Locus qui debetur dæmonibus ratione culpæ eſt infernus.

Hæc ſupponitur à D. Tho. tanquam certa.

Secunda concluſio. Multi dæmones verſantur in hoc aere caliginoſo ad exercitationem hominum vſque ad diem iudicij.

Tertia concluſio. Poſt iudicij diem vniuerſi dæmones & damnati erunt in inferno.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam concluſionem,
Vtrùm infernus ſit aliquis vnus locus corpo- B
reus ad puniendum dæmones paratus, & quāta
certitudine id tenendum ſit? ¶ Arguitur primò & pro-
batur quòd hæc veritas ſaltem non ſit certa ſecundùm
fidem. Sancti Patres de hac re diſſerentes non audent
definire quid certum ſit in hac parte: nam D. Auguſt.
lib. 20. de Ciuit. cap. 16. verſans hoc dubium ait, qui
ignis, cuiuſmodi & in qua mundi vel rerum parte futu
rus ſit, hominem ſcire arbitror neminem, niſi fortè cui
ſpiritus Domini oſtendit. Et lib. 8. ſuper Geneſ. ad lit.
ca. 5. & lib. 12. ca. 32. & 33. tractans hanc quæſtionem
ſub dubio relinquit, an damnatorum animæ corpori-
bus exutæ deferantur ad loca inuiſibilia, an vero ad C
corporalia. Item Greg. lib. 4. Dialogor. ca. 42. rogatus à
ſuo diacono vbi eſſet infernus, reſpondet, ſe nō audere
definire ex propria ſententia, ergo cum ſancti Patres
rem iſtam in dubium reuocent, non eſt aſſerendū eam
ad fidem ſpectare. ¶ Secundò. Si ſecundùm fidem con-
ſtaret, infernum eſſe vnum ac determinatum locū cor-
poreum, conſtaret etiam illum in determinata parte
mundi ſitum eſſe: hoc autem non conſtat, ergo. Proba
tur minor. Nam D. Chryſoſt. in homil. de præmijs San
ctorum, quæ habetur in 3. tomo, docet infernum eſſe
extra totum iſtum mūdum, & in imperfecto hom. 53.
ſuper Matth. hoc ipſum docet. In quo ſenſu exponit D
illa verba Matt. 25. Ligatis manibus & pedibus mitte
te eum in tenebras exteriores. Inquit Chryſ. quare non
dixit in tenebras inferiores? Reſpondet, quoniam infer
nus eſt extra iſtum orbem. ¶ Tertiò. Locus corporeus
non eſt aptus ad puniendum in eo ſpirituales ſubſtan-
tias, quia eſt illis improportionatus, ergo non eſt cre-
dibile Deum inſtituiſſe huiuſmodi locum ad dæmo-
num punitionem.

Ad huius dubij deciſionem oportet recenſere prius
varios qui de hac re exorti fuerunt errores. Primus fuit
eorum qui omnino negabant eſſe infernum, eò quòd
indignū cenſebant diuina bonitate, vt tam acriter pec-
catores puniret. Meminit huius erroris D. Chryſ. hom.
48. 49. & 50. ad populum Antioch. Ad quē errorem
reduci poteſt ſententia, quam vt refert Alfonſus de E
Caſtro libro aduerſus hæreſes, verbo infernus, hæreſe
prima, docuerunt quidam Almaricus & hæretici Al-
banenſes. Quam etiam docuit Phylon Iudæus in libro
de congreſſu quærēdæ eruditionis gratia. Cuius verba
refert Sixtus Senen. in Bibliotheca ſancta lib. 5. anno-
tatione 93. & annotatione 229. refert in eundem erro-
rem Origenem in lib. 2. Periarchon & hom. 9. in diuer-
ſos. Dicebant iſti poſt hāc vitam nullum ſupereſſe in-
fernum, ſed ipſum peccatum ſeu conſcientiam peccati
appellari ſpiritualiter infernum, & ſententiam ſtatuen-
tem infernum corporeum fabulam appellat Phylon A
vbi ſupra. ¶ Secundus error aſſerebat infernū quidem
eſſe deputatum punitioni delinquentium ſiue Angelo
rum ſiue animarum, illum tamen non eſſe corporeum
D. Aug. lib. ſuper Geneſ. ad lit. vbi ſupra meminit hu-
ius ſententiæ, neque videtur illam exiſtimare errorem.
¶ Tertius error affirmabat infernum eſſe quidem locū
corporeum, non tamen eſſe vnicū, in quo omnes dam-
nati puniuntur, ſed in diuerſis locis diuerſi puniuntur
damnati iuxta qualitatem peccatorū. Meminit huius
erroris Abulenſis in lib. de ſtatu animarum, & in Para-
doxa. 5. c. 90. & ſequentibus. Mouebantur nonnulli in
hanc ſentētiam propterea quod Greg. 4. lib. Dialogo- B
rum refert quamplures animas à corpore ſeparatas in
hac vita diuerſis in locis cruciari. Sed D. Greg. cum hęc
referebat non de animis damnatorum loquebatur, ſed
de animis quæ purgantur vt ad vitam tandem perue-
niant æternam. ¶ Quartus error aſſeruit, infernum con
ſtitui ſuper quatuor elemēta mundi, imò ſuper aliquot
orbes cœleſtes. Nam conſtituebat illum in cœlo Mar-
tis, vbi autores huius ſententiæ putabant maximè vi-
gere vim & naturā ignis. Meminit huius erroris Abu-
lenſ. vbi ſupra quē dumtaxat docuerunt quidā Poetæ
& Philoſophi antiqui. ¶ Quintus error aſſeruit, infer-
num non eſſe aliquem determinatum locum, ſed totū
iſtum viſibilem vniuerſum. Meminit huius erroris Ire- C
næus lib. 5. contra Valen. in fine. ¶ Sextus error aſſe-
ruit, infernum eſſe poſitum extra totum iſtū mundum
Origenes in tract. 33. ſuper Matth. in fine dicit quoſdā
autores hanc ſententiam affirmaſſe. Fuerunt etiam alij
errores antiquorū philoſophorū & præſertim Poeta-
rum, quos & refert & confutat Abulen. locis citatis.

Sed his omnibus deliramētis prætermiſſis ſtatuitur
prima concluſio. Secundùm fidem aſſerendum eſt eſſe
quendam ſpecialem locum in quo damnati omnes pœ
nas luent ſuorum delictorum, quem locum infernum
appellamus. Docet hanc concluſionem Auguſt. lib. de
triplici habitaculo. c. 2. Epiſt. 99. & primo retractatio.
ca. 5. D. Gregor. lib. 9. mora. cap. 46. & 47. lib. 15. c. 9.
Chryſ. hom. 5. ſuper Epiſt. ad Roman. Probatur ex li-
teris ſacris Pſal. 6. In inferno autē quis confitebitur tibi.
Sapient. 5. Talia dixerunt impij in inferno. Lucæ 16.
Mortuus eſt autem dives, & ſepultus eſt in inferno
Abacuc cap. 2. Qui dilatat ſicut infernus os ſuum. Hu-
iuſmodi ſunt innumera loca in Sacra ſcriptura. Secūdò
probatur ex communi conſenſu Eccleſiæ, cōciliorum,
Pontificum, Sanctorum Patrum & fidelium: omnes
enim præſupponūt tanquam fidei veritatem aliquem
vnum locum deputatum eſſe omnium damnatorum
punitioni. Probatur tertiò optima congruentia. Ad di-
uinam iuſtitiam pertinet punire malos, ſicut & præmia E
conferre bonis, ergo ſicut Deus conſtituit communem
quendam locum, in quo iuſti præmia reportarent ſuo-
rum meritorum, ita & alium communem deſignauit
locum, in quo peccatores & iniuſti plecterentur iuxta
ſuorum demeritorum qualitatem. Iſta ratio inſinuatur
à D. Gregor. 4. Dialogor. ca. 28. & colligi poteſt ex eo
quod habetur Apoc. 12. quòd poſt commiſſum præ-
liū inter bonos & malos Angelos in cœlo, bonis Ange
lis in ipſo cœlo permanētibus, draco cum Angelis ſuis
deiectus eſt in terram. Et ſubditur, Et amplius non eſt
inuentus locus eorum in cœlis, inſinuans alium locum
paratum eſſe illis ad tormentum.

Secunda

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda conclusio. Hic locus positus est subtus terram, & credibile est esse in centro terræ. Hæc cõclusio communis est Theolorum in 4.d.49.& 50. Pars prima adeo certa est, vt oppositum sit error in fide. Probatur ex illo Iob.11. Excelsior cœlo est, & profundior inferno. & ca.31. vocat infernum terram tenebrosam, & opertam mortis caligine. Super quem locũ Greg.9. mora.c.45.& 46. diffusè ostendit, quòd per terram tenebrosam intelligitur infernus, in quem vniuersi damnati descendunt. Præterea probatur ex illo Psal.85. Liberasti animam meam ex inferno inferiori. Ex quo loco D.Greg.4. Dialogorum cap.42. conuincitur ad asserendum infernum damnatorum esse sub terra. & lib.12.mora.c.7. ex eodem testimonio colligit reperiri infernum superiorem, in quo olim detinebantur sancti Patres, & infernum etiam inferiorem, in quem descendunt damnati. Qua ratione etiã August. lib.2.retract. cap.24. corrigens ea quæ dixerat de loco inferni in libris super Genes. ad liter. Dicit de inferis, multo magis dicere debuissem esse sub terra quàm rationem reddere, cur sub terris esse credantur, siue dicantur, quasi ita non sit. Item Prouerb.9. In profundis inferni conuiuæ eius. Isa.7. Pete tibi signum à domino Deo tuo siue in profundum inferni, siue in excelsum supra. Certè quotiens Scriptura sacra de inferno loquitur, semper insinuat illum esse locum in profundo terræ constitutum. Probatur secundo. In Sacris literis ire ad infernos, vocatur descendere, & peccatores qui erant in superficie terræ dum viuerent, quando moriuntur dicũtur descẽdere ad inferos, ergo signum est manifestum infernum esse sub terra. Iob 21. de peccatoribus dicitur, in puncto ad inferna descendunt. Baruc cap.3. cum descẽdentibus in inferno &c. Psal.62. Introibunt in inferiora terræ &c. Nume.26. Diruta est terra sub pedibus eorũ, & aperiens os suum deuorauit illos, descenderuntque viui in infernum. Et est sermo de Dathan & Abiron, de quibus Psal.105. dicitur aperta est terra & deglutiuit Dathan. D.Aug.lib.4.super Nume.q.29. exponẽs testimonium citatum ex lib. Numer. inquit, quòd nomine inferni necessario debemus intelligere locũ, qui est in infimis terræ visceribus. Item ex illo ad Philip.2. in nomine Iesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium & infernorum. Vbi secundùm communem Intelligentiam Sanctorum inferni distinguuntur à locis, qui sunt & in cœlo & in terra, ex eo quod collocati sunt sub terra. Et ad Ephes.4. dicitur. Quod autẽ ascendit, quid est, nisi quia & descẽdit primum in inferiores partes terræ? vbi Apostolus inferiores partes terræ vocat infernum, secundum quod Ecclesia docet, quòd & descendit ad inferos. De quo descensu loquens ipse dominus Matth.12. dicit, quòd futurus erat in corde terræ. Quòd autem hæc sententia communis sit omnium fidelium consensus, imo & omnium ferè nationum, vel ex ipso nomine quo significari solet damnatorum locus colligere licet. A Latinis enim infernus appellatur, quæ vox manifestè designat locum qui subtus superficiem terræ incolentibus est, & Græcè appellatur gehenna seu gehennon, quæ vox idem pollet, quod terra profunda. Hebræis vero Seol dicitur, quod nomen significat foueam, sepulchrum, ac denique locũ qui est infra nos, ergo. Docent hanc cõclusionem omnes sancti Patres, quos citauimus pro præcedenti conclusione & D.Irenæus lib.5. contra Valenti. Philosophi etiam & antiqui Poetæ hanc veritatẽ vtcumque attigerunt, quod annotauit Abulens. vbi supra.

Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut præcedens, & contraria sententia (vt opinor) nõ est censenda erronea; sed tamen non caret aliquali temeritate. Quoniam infernus appellatur inferiores partes terræ, Ephes.4. quæ phrasis loquutionis insinuat infernũ positum esse in centro vel iuxta centrũ terræ. Illæ etenim partes, quæ sunt centro vicinæ, cum proprietate appellantur inferiores partes terræ. Similiter Matth.12. Infernus appellatur cor terræ, id est, medium totius orbis terræ. Certè sancti Patres & communiter Theologi scholastici intelligunt infernum positum esse in centro terræ. A qua sententia non dissentiebant Pythagorici, qui referente Arist.2. de cœlo, tex.73. asserebant ignẽ conseruari in medio mundi, id est, in loco remotiori ab orbibus cœlestibus, vbi nos centrum terræ ponimus cum Aristot. & cæteris Philosophis. Illumq; locum appellabant Pythagorici Iouis carcerem, fortè ducti antiqua fidelis populi traditione. Ratione etiam probatur hæc secũda pars cõclusionis. Dæmones & cæteri damnati collocandi sunt in eo situ qui longissimè distet à cœlo, qui est locus beatorum: oportet enim vt maxima sit inter eos distantia localis, qui in qualitate meritorum longissimè distant, quod & colligitur ex illo Lucæ 16. vbi dicitur, quòd dives damnatus vidit Abraham à longè, sed locus qui longissimè distat à cœlo est centrum terræ, ergo. Alias congruentias vide apud D. Tho. in additionibus ad 3.par.q.97.art.7. Et in Duran. in 4.dist.44.quæst.vlti. & nota quòd referunt quandã sententiam asserentem infernum esse in superficie terræ, sed tamen appellatur infernus locus, quia est in situ terræ opposito ei, quem nos incolimus. Quæ sententia habet aliquale fundamentum in D.Isidoro, quẽ citati autores referunt. Duran. hanc confutat sententiam ex eo quòd putat terram ex parte opposita ei quæ habitatur à nobis sub artico polo esse coopertam aquis, & non aptam animalium habitationi, qua in re deceptus fuit Durandus. Neque mirum, quia nondum Hispani terras illas perlustrauerant. At iam nũc constat superficiem terræ ex illa parte nobis opposita discoopertam esse aquis, habitariq; ab hominibus, ac proinde quòd infernus non est illic sed potius est in profundo terræ positus: aliàs enim non simpliciter appellari posset infernus, sed secundùm quid & respectiuè, scilicet, respectu nostri.

AD argumenta in oppositũ. Ad primum respondetur, q̃ quanuis nonnulli ex sanctis Patribus, præsertim August. dubiè loquuti fuerint in hac materia: at tãdem in alijs locis ex propria sententia definierunt vtramq; à nobis positam cõclusionem. Hoc loco reprehẽdenda est omnino audacia & libertas cuiusdam Grammatici Ludouici Viues, qui exponens caput 16. Aug. lib.20. de Ciui. Dei, irridet Theologos, eò quòd asseueranter doceant dãnatos puniendos esse in inferno ab igneq; elementali. At August. (quod iste non aduertit) quanuis in illo cap.16. rem hanc penitus non definit: in toto tamen libro sequenti.21. in hac veritate exponenda plurimum laborat. Præterea secũdò respondetur cũ D.Tho. in q.97. citata, art.5. ad 2. quòd Aug. ex eo illum locum spiritualem & nõ materialem esse dicit aliquando, quia dæmones & animæ non continentur in illo modo corporeo & materiali, vt continentur corpora, sed modo spirituali proportionato ipsis spiritibus. ¶ Ad secundum respondetur primò, nõ esse legitimam consequentiam, quòd si certa fide tenemus infernum esse locum determinatũ & corporeum, fide etiam certa cognoscamus, in qua parte terræ infernus sit collocandus. Respondetur secundò, non esse credendum, quòd D.Chrysost. qui tam catholicè loquitur in alijs locis de loco inferni senserit illum non esse sub terra, sed intellexit illum esse extra orbem vel extra mundum: quoniam est extra hanc superficiem terræ, quam nos habitamus: ad eum sensum quo etiã Iob 18. dicitur; Expellet eum de luce in tenebras, & de orbe transferret eum. Vbi Greg.lib.14.mora.c.11. exponit de orbe, id est, extra mundum istum, quem nos habitamus: fortasis ad eum sensum quo illum qui moritur, solemus dicere exire de mundo aut tolli de mundo. Sicut dicitur Ioan.17. Non rogo vt tollas eos de mundo. Respondetur ergo, q̃ infernus appellatur tenebræ exteriores, Matth.25. Eijcite eum in tenebras exteriores, primò, secundum intelligentiam Caietani ibi, & in explicatione super Matth.c.8. quia in inferno non solùm sunt tenebræ interiores in morte damnatorũ, sed etiam sunt tenebræ exteriores per carentiam lucis sensibilis. Docet enim Basil. super Psal.33. quòd ignis inferni habet quidem combustionem, sed tamẽ sine luce: & ideò Iob 10. infernus appellatus est terra tenebrosa & operta mortis caligine. Secundò vocantur tenebræ exteriores secundùm intelligentiam Origen. lib.2. de principijs. c.11. quoniam animæ damnatorum in extremo iudicij die detrudendæ sunt in corpora quædam deformia & obscura. Et sicut animæ beatorum reassument corpora lucidissima & fulgentia sicut sol, nempe configurata corpori claritatis Christi, vt dicitur Philip.3. ita econuerso animæ damnatorũ reassument corpora obscura & tenebrosa. Tertiò dicitur secundùm Augustinum, lib.20. de Ciuit. cap.22. quòd vocantur tenebræ exteriores, quia in illis erunt animæ damnatorũ extra illam lucem & gaudium, de quo dicitur Matth.25. Serue fideli; Intra in gaudium domini tui. Videnda sunt quæ ait Soto in 4.dist.45.q.1.art.1. circa tertiam conclusionem. ¶ Ad tertium respondetur, quòd locus corporeus non est quidem proportionatus dæmonibus, si attendamus eorum naturam, est tamen proportionatus punitioni ipsorum per modum carceris.

DVbitatur secundo. Vtrum ignis inferni qui dæmones & animas damnatorum cruciat, sit corporeus & materialis, verusq; ignis? hoc dubium mouetur propterea quòd non defuerunt autores, qui dicerent illum non esse verum & corporeum ignem, & ea quæ scriptura dicit de igne inferni intelligenda esse per metaphoram, ita vt carentia diuinæ visionis quatenus apprehensa vt summum malum affligat animam & quasi spiritualiter vrat, ignis appelletur. Huius sentẽtiæ meminit D.Tho.q.26. de veritate, artic.1. & est prima opinio ibi recitata. & in quæst.97. additionum ad 3.partem artic.5. refert Auicennam pro eadem sententia. In qua opinione inquit D. Tho. fuisse Orig. & Algazellum, à qua etiam nõ recedit Duran. in 4.dist.44.q.11. nam licet dicat in inferno reperiri materialem & corporeũ ignem, qui verè & realiter vret corpora damnatorum, & etiam spiritualiter affliget eorum animas ante reassumptionem corporum, quatenus apprehendunt illum futurum esse aliquando valde nociuum in corporibus reassumendis. At dæmones, inquit, ab illo corporeo igne non cruciantur, sed sola diuinæ visionis carentia, quæ spiritualiter & per metaphoram appellatur ignis. Hanc sententiã nouissimè docuit Catherinus in opusc. de præmio bonorum, & malorum supplicio. ¶ Arguitur primò pro hac sententia. Pœna dæmonum sumenda est per oppositum ad felicitatem & delectationem beatorum; sed spiritus Angeli beati nullam delectationem sumunt de re corporea, sed tota eorum iucunditas prouenit ex cõsequutione vltimi finis, quæ in visione consistit, ergo mali Angeli nullam tristitiam, nullumq; dolorem ab igne corporeo patiuntur, sed ex sola carentia diuinæ visionis. ¶ Secundò. Pœna debet respondere culpæ: at dæmonum culpa non habuit adiunctam delectationem ex rebus corporalibus desumptam, sed ex inordinata complacentia sui, & contẽptu Dei, ergo eorum pœna debet tantùm posita esse in tristitia, quam habeant de carentia Dei quem cõtempserunt, & in displicentia sua. ¶ Tertiò. Pœna ignis inferni proponitur in scriptura vt summum malum pœnæ, & vt supplicium directè oppositũ summæ felicitati, ergo ille ignis tantũ designat carẽtiam beatitudinis. Etenim si de igne corporeo fieret sermo, neque summum malum neque maxima pœna dici deberet. ¶ Quartò. Omnia ferè alia quæ de pœnis inferni in scriptura traduntur explicãda sunt per metaphoram, ergo etiã id quod dicitur de igne. Consequẽtia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur. Vermis damnatorũ de quo fit mentio Isai.vlti. & Marci 5. ab omnibus sanctis exponitur metaphoricè, vt significet remorsum cõscientiæ, qui ex putredine peccatorum quasi vermis oritur corrodens animam. Et videtur vrgere hoc argumentum, eò quod Sacra scriptura eodẽ modo loquitur de igne & de verme. Vermis (inquit Isaias) nõ moritur, & ignis eorum non extinguitur. & Iudic.16. Dabit ignem & vermes in carnes eorum vt vrantur & sentiant vsq; ad sempiternum. Et Sapiens Eccles.c.7. inquit; Vindicta carnis impij ignis & vermis. Simile argumentum fieri potest ex eo quod dicitur Lucæ 13. Ibi erit fletus. & Psal.140. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, &c. Et Iob 24. Ad nimium calorem transeat ab aquis niuium. & Matth.22. dicitur; Ibi esse tenebras, quæ tamen omnia metaphoricè exponuntur maximè in ordine ad spiritus. Dices hæc esse interpretãda metaphoricè, quia nõ possunt ad literam exponi. Contra hoc est, quia non potest ad literam intelligi, quòd ignis corporeus cruciet & agat in spiritum: nam hoc repugnat rationi naturali. Quòd si dicas supernaturaliter posse id fieri, etiam reliqua omnia possunt supernaturaliter cruciare spiritus, ergo &c. ¶ Arguitur tãdem ex D.Aug.lib.20. de Ciuit.ca.16. vbi inquit, neminẽ scire posse cuiusmodi sit ignis ille. Et lib.21.c.10. exponens illa verba diuitis epulonis, Quia crucior in hac flãma, dicit, qualis oculus, qualis digitus, qualis lingua, talis conuenienter exponi potest & flamma. Constat autẽ, quòd digitus & lingua & oculus per metaphoram accipiuntur, ergo etiam & flamma. Item Gregor. lib.15. mora.cap.14. exponens illa verba, Iob cap.20. Deuorabit eum ignis, qui non succenditur, inquit, quòd gehennę ignis cùm sit incorporeus, & in se reprobos corporaliter exurat, nec humano studio succenditur, neque lignis nutritur. Damasc. lib.4. de fide orthod. cap. vlti. in fine dicit, peccatores mittendos esse in ignem

Universidad de Deusto
Biblioteca

æternum non materialem, qualis est apud nos, sed qualem nouit Deus.

Pro huius dubij decisione sit prima conclusio. Ignis inferni sensibilis est & corporeus. Hæc conclusio adeò est certa, vt oppositum vel sit error vel proximum erroti. Probatur primò ex communi consensu totius Ecclesiæ: omnes enim fideles & sapientes & ignorãtes ita adhærent huic veritati & semper adhæserunt, vt videatur pertinere ad traditiones Ecclesiæ. Sancti etiã Patres quam sæpiùs docent hanc veritatẽ. D. Greg. 4. Dialog. c. 29. constantissimè docet, ignem inferni corporeum esse & sensibilem. & D. Hieron. in epist. ad Abitum. & lib. 3. super epistolam ad Ephes. circa illa verba cap. 5. Nemo vos decipiat inanibus verbis, oppositam sententiam grauiter condemnat. Idem docet Aug. lib. 21. de Ciuit. ferè per totum, sed potissimũ. c. 11. & in serm. 14. de verbis Apostoli. & in serm. 181. de tempore. Conueniunt in hac cõclusione omnes Theologi scholastici in 4. dist. 44. vbi videndus est Carthusia. qui refert sententiam Theologorum. Et Magister Sotus in dist. 50. quæst. vnica art. 2. Probatur deinde cõclusio. Scriptura sacra sæpius docet in inferno esse paratum ignem in pœnam damnatorum, Matth. 25. Marc. 9. Apoc. 14. Sed hæc loca Scripturæ sacræ absque aliquo inconuenienti explicari possunt de igne vero & materiali, non ergo licet ad metaphorã recurrere, præsertim cum sancti Patres hunc sensum communiter exprimant. Præterea 1. Cor. 3. fit expressa mentio de igne purgatorij, & ex modo loquendi. D. Paul. ibi. & ex communi interpretatione Sanctorum cõstat sermonẽ fieri de vero igne: at eadem ratio est de igne purgatorij, & de igne inferni, imò secundùm communiem sententiam idem ignis est, licet quantum ad durationem differat, ergo. Et confirmatur. Ignis inferni creatus fuit à Deo & præparatus in pœnam malorum, etiam antequã actu ipsi culpam committant, & ita homines reprobi in die iudicij mittẽdi sunt in ignem paratum diabolo & Angelis eius, ergo ignis inferni non est ipse cruciatus damnatorum, neque carentia beatæ visionis (vt dicunt Catherinus & alij citati à principio) sed est res aliqua distincta ab ipsis damnatis, quæ ipsos cruciat: hoc autem non potest esse aliud quàm verus ignis, ergo. Et confirmatur secundò. Post diem iudicij damnatorum corpora cruciabuntur ab igne inferni, ergo ille ignis corporeus est & sensibilis.

Secunda conclusio. Ignis inferni eiusdem est speciei cum igne qui est apud nos. Ista conclusio non est tam certa sicut præcedens, & existimo absque temeritate posse affirmari oppositum, dum tamẽ fateamur, illum esse verum & corporeum ignem. Sed nihilominus est valde probabilis, quam docẽt D. Tho. in additionibus ad 3. p. q. 97. art. 6. Sotus vbi suprà, art. 1. concl. 2. Probatur. Quoniam ignis inferni (vt ex præcedenti cõclusione liquet) est verus ignis: at vnica tantum est species & natura veri ignis: omnis enim verus ignis eiusdẽ naturæ est cum igne, qui est supremum elemẽtum, ergo. Et confirmatur. Nam si ignis inferni alterius rationis & speciei est ab igne qui reperitur apud nos, sequitur q̃ æquiuocè dicatur ignis, & ex consequenti non potest plenè explicari illum esse verum ignem. Addit tamen Soto vbi supra ignem inferni differre à nostro igne ex parte materiæ: quæ doctrina est intelligenda, non de materia prima aut secunda, in qua conseruatur forma ignis, quia isto modo esset diuersitas essentialis, sed de materia extrinseca cui adhæret. Nam fortasis ibi ignis adhæret materiæ sulphuris, vel alicui alteri, ex qua flãma ignis contrahit quandã caliginẽ & obscuritatem.

Tertia conclusio. Ignis iste positus est in inferno, nõ solum ad cruciandum corpora hominum damnatorũ post diem iudicij, sed etiam ad torquendum dæmones, & animas iam nunc in inferno existentes. Ista cõclusio videtur certa secundùm fidem: colligitur enim apertè ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius, non autem alia ratione potest dici paratus diabolo, nisi quia paratus est ad cruciandũ ipsum. Præterea probatur ex illo Luc. 16. Quia crucior in hac flamma. Quæ verba verificabãtur de anima separata diuitis epulonis. Itẽ probatur. Pœna proueniens ab igne inferni pertinet ad pœnam essentialem damnatorũ, correspõdet enim peccato ex parte conuersionis ad creaturam, ergo etiam dæmones puniuntur ista pœna, & similiter animæ separatæ, cũ per peccatum tam dæmones quàm animæ conuersionem habuerint ad creaturam. Vnde D. August. lib. 21. de Ciuit. c. 11. dicit spiritus, scilicet, dæmones veris modis cruciari ab igne inferni. Quod etiam docet Greg. lib. 4. Dialog. citato. Quòd ignis inferni sit creatus à principio mundi, constat ex eo quod ferè à principio mundi cruciat dæmones. Et ita August. in libro de mirabilibus Scripturæ sacræ cap. 2. dicit ignem inferni creatum fuisse ante septimum diem, in quo Deus requieuit ab omni opere, quòd patrarat.

AD argumenta in oppositum. Ad primũ respondetur, quòd nõ in omnibus proportionanda est damnatorum pœna felicitati beatorum. Etenim essentialis beatitudo à solo Deo prouenit, ipse enim est tota beatorum merces: at damnatorum pœna etiam à creaturis prouenit tanquàm ab instrumẽto diuinæ iustitiæ, iuxta illud Sapient. 5. Armauit creaturã in vltionem inimicorũ. Et præterea huiusmodi pœna proportionata est dæmonum culpæ: dignum est enim vt Angelus qui voluit æquari Deo, inferiori se creaturæ subijciatur. Et hoc designant illa verba Isaiæ 14. Detracta est ad inferos superbia tua. Secundò respõdetur, quòd meritum essentiale iustorum, quantum est ex parte voluntatis consistit in actu charitatis, per quem voluntas toto corde adhæret Deo, & non consistit in aliqua conuersione ad creaturas: & idcirco delectatio & fruitio pertinens ad præmium essentiale non est ex creaturis desumenda, sed ex solo Deo. At in peccato reperiũtur & auersio à Deo, & conuersio ad bonum creatũ, & idcirco essentiale supplicium damnatorum nõ solum includit tristitiam prouenientem ex carentia Dei & visione ipsius, quæ (vt suprà diximus pertinet ad pœnam damni) sed etiam importat tristitiam pertinentem ad pœnam sensus, & correspondentem peccato ex parte conuersionis, quæ tristitia prouenit principaliter ex memoria peccatorum. Denique tertiò respondetur, q̃ beati nõ solum delectantur in visione Dei, sed etiam in cognitione creaturarum, quas in diuina intuẽtur essentia: & ita quodammodo reperitur proportio inter gaudium beatorum & damnatorum dolorem. ¶ Ad secundum respondetur, pœnam debere quidem proportionari culpæ quantũ ad quantitatẽ, iuxta illud Apoc. 18. Quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date illi tormentũ & luctus. At verò nõ est necesse pœnam proportionari culpæ quantum ad identitatẽ subiecti, vel instrumẽti. Nam multi sunt qui sola voluntate peccauerũt, & tamẽ pœna sensibili plectentur in corpore, quo nõ fuerũt vsi, tanquàm instrumento ad peccandũ. ¶ Ad tertiũ respõdetur, pœnã ignis nõ esse maximam illarũ quas dãnati in inferno patiuntur. Et ita Chrysost. homil. 24. in Matth. dicebat; Ego multò amariùs ipsius gloriæ amissionẽ, quã ipsius gehennæ dico esse supplicium. Quod optimè prosequitur homil. 35. & 47. ad populum Antiochen. & lib. 1. de cõpunctione cordis in fine. Sed nihilominus in Scriptura sacra frequentiùs fit mentio de hac pœna ignis quam de alia spirituali, non quia grauior sit secũdum rei veritatẽ, sed quia hominibus qui magis à sensibilibus rebus mouẽtur, vt grauissima repræsentatur. ¶ Ad quartũ difficilè est explicare, quo pacto sint accipiẽda singula, quæ in ipso argumẽto proposita sunt. Et primũ quidem de verme, qui non moritur. Aug. 21. de ciuit. ca. 9. sentit accipiendum esse cum proprietate de verme corporeo: quoniã sunt quædam animalia quæ in igne viuunt. Huic sententiæ consentit Castro lib. aduersus hæreses, verbo, Infernus, hæresi. 1. Nihilominus doctores Theologi in. 4. dist. 49. & 50. cõmuniter interpretãtur vermem metaphoricè pro cõscientiæ remorsu. Quã intelligentiã hauserũt ex Hierony. Isai. 14. & ex Orige. Matth. 13. Et quidẽ hæc expositio sicuti cõmunior est, ita & probabilior, præsertim si fiat sermo de pœna spirituũ, dæmonũ, scilicet & animarũ separatarum, quoniã vermis corporeus nõ potest corrodere ipsorũ substantiã. Neq; D. Augustinus refragatur, quia vtrãq; sententiã refert, vt probabilem, & in fine capitis manet anceps & dubius. An verò damnatorũ corpora vermibus scaturire debeãt, & corporali vermium corrosione sint plectẽda, non libet in præsentia examinare; pertinet enim hæc disputatio ad 4. Sentent. in distinctionibus citatis: hic enim tantum agimus de pœna spiritus infligẽda. De fletu & stridore dentium, si ad spiritus referantur, res certa est, q̃ oportet ad metaphoram recurrere. Quid autem dicendum sit de corporibus damnatorũ, an in illis sint futuri veri fletus, disputatur in 4. locis citatis, interim legatur Magister Sotus dist. 50. q. vnica, art. 4. conclu. 5. De aquis niuium, grandine, glacie, &c. non desunt, qui putant verè reperiri in inferno. Ita Aymon Matth. 18. & insinuat Hierony. super. c. 24. Iob. & Matth. 10. Autores quibus hæc sententia placet, dicunt damnatos nunc summo calore, & nunc summo frigore affici, vt maior sit & acerbior sensus pœnæ in illis. Verum opposita sententia, quæ docet in inferno solùm ignem esse diuinæ iustitiæ instrumentum ad torquendum damnatos, longè probabilior est & cõmunis apud Theologos. Quã eruditè prosequitur Sotus loco citato. & optimè Cornelius Iansenius in concordia Euangeliorum. c. 45. & interpretantur illum locum. Iob 24. cum D. Gregor. lib. 16. Moral. c. 30. Et est prima expositio, quòd in illis verbis non fit sermo de damnatis, sed de peccatoribus huius vitæ, qui ab vno statu peccandi ad alium deteriorem transeunt. Vel si sermo est de inferno, non est sensus, q̃ in illo sit futurus trãsitus à frigore niuium ad calorẽ ignis, sed q̃ à frigiditate peccatorũ quæ cõparatur frigori niuiũ transeunt ad summũ calorẽ infernalis ignis, in quo perpetuò manebunt. Aliã expositionem adhibet Iansenius iuxta lectionẽ 70. interpretũ, legatur apud illum. In illis autem verbis Psalmi, ignis, grando, nix, glacies, &c. non fit sermo specialiter de pœnis inferni, sed in communi de miserijs, quas peccatores incurrunt per peccata, quæ per metaphoram sunt accipienda. Denique tenebræ exteriores possunt accipi & metaphoricè, vt designent cæcitatẽ mentis, quæ ingens est in damnatis: possunt etiã accipi propriè, vt designẽt priuationem lucis sensibilis, quæ est in inferno. Etenim ignis inferni torquet, sed nõ lucet, teste Basilio in illud Psal. 28. Vox Domini intercidentis flammam ignis. & Gregor. lib. 9. moral. cap. 46. Quitamen infra. c. 49. addit, q̃ si ibi est aliqua lux, est valde pusilla, & quæ nõ verè expellit tenebras, nec delectat, sed potius deseruit ad augmentũ pœnæ, q̃ non solum in corporibus damnatorum verum habet, sed etiã suo modo in spiritibus: nam apprehensio infimi & tenebrosi loci, in quo detinentur, causat in illis vehementẽ tristitiã. ¶ Ad vltimũ argumentum quod desumitur ex testimonijs Patrum, respondetur. Ad primũ testimonium D. Aug. diximus dubio præcedenti, q̃ licet illo in loco Aug. dubitauerit de hac re, postea tamen in alijs locis docet expresè sententiam explicatã. Ad secundum testimoniũ respõdetur cum Sixto Senen. in sua Bibliotheca sancta libr. 5. annot. 40. D. Aug. nõ negare ibi, ignẽ inferni corporeũ esse, quin potiùs id expresè affirmat in illo cap. 10. & in. 9. præcedenti; sed id tantùm docet, q̃ ista veritas, scilicet, in inferno esse ignem corporeum non potest satis cõfirmari ex verbis diuitis epulonis dicentis se cruciari in flamma ignis, eò q̃ facilè posset respõderi talem esse flammam, qua cruciabatur, quales erãt oculi & lingua diuitis, qui fine suo corpore patiebatur in inferno. Ad D. Gregor. respõdetur cum eodẽ Sixto Senens. eodem lib. annot. 141. q̃ illa verba citata Gregorij corruptè leguntur in multis codicibus. Nam verba sequẽtia non patiũtur, q̃ ignis gehennæ dicatur incorporeus, sed legendũ erat corporeus, & ita legit D. Tho. in quæst. citata. 97. in additionibus, artic. 6. in. 2. argumento. Ad D. Damas. Duran. in. 4. d. 44. q. 11. liberè respõdet Damascenũ errasse in hac parte. Sed D. Tho. in q. 97. citata, art. 5. ad primũ modestè (vt sui moris est) Damascenum dicit posse interpretari dupliciter. Primò, q̃ non negauerit inferni ignẽ esse simpliciter materialem, sed q̃ non est materialis, perinde ac noster ignis, eò q̃ quibusdam proprietatibus à nostro igne ignis ille secernitur, & vna ex alijs proprietatibus est, q̃ ad sui conseruationẽ ignis inferni nõ indiget aliquo materiali fomẽto, sicuti ignis qui est apud nos. Et propterea Marci. c. 9. dicitur, ignis inextinguibilis, quia ille non eget appositione nouæ materiç, in quo ignis inferni præsefert quãdam immaterialitatem. Secũdò potest intelligi Damascenus, q̃ vocat illum ignẽ immaterialem, non quoad substantiã, sed quoad modum & effectum punitionis: punit enim corpora quadam actione quali spirituali, seu intentionali, quæ nec dissoluit, nec consumit ipsa corpora. Quem modum explicuit optimè Caietan. in quadam oratione habita coram Iulio II. de modo quo animæ & corpora patiuntur ab igne corporeo inferni: spiritus etiam ignis ille adhuc spiritualiori modo cruciat, de quo continuò dicemus dubio sequenti.

DVbitatur tertiò. Vtrùm ignis inferni habeat realem actionem circa dæmones, ita vt verè & realiter illos torqueat & cruciet? Pars negatiua probatur. Corpus nõ potest immediatè agere in spiritum, quoniã inter agẽs & patiens debet esse certa pro-

Universidad de Deusto
Biblioteca

portio, qualis non reperitur inter corpus & spiritum, A sed ignis inferni (vt dubio præcedenti probatum dedimus) est corporeus, ergo &c. Dices, corpus vt instrumentum diuinæ virtutis posse agere in spiritum, ignis autem inferni est instrumentum diuinæ virtutis & iustitiæ, & ita agit circa dæmones, & affligit illos. ¶Contra hoc arguitur, & fit secundum argumẽtum. Nullum instrumentum potest operari virtute superioris agentis circa aliquod subiectum, nisi virtute sua ponat operari in eodem subiecto aliquid quasi dispositiuum ad actionem & effectum agentis principalis: sed corpus non potest sua virtute habere actionem circa spiritum, ergo neque potest operari in spiritum, vt instrumẽtum B superioris agentis. Maior asseritur expresse à D. Tho. supra quæst. 45. artic. 5. ab ipsoque ibidem efficaciter probatur. ¶Tertiò. Dato quòd ignis vt instrumentum Dei ponat agere in spiritum, adhuc non est intelligibile, quòd operetur ignis in dæmonibus, quo ipsos cruciet & dolore conficiat. Et probatur hoc. Ignis nequit causare in dæmonibus aliquam qualitatem, quæ sit disconueniens & repugnans ipsorum naturæ, ergo neque potest illos cruciare & afficere tristitia. Antecedẽs videtur manifestum, tum quia natura dæmonum non habet aliquod contrarium, quod ipsam disponat ad C corruptionem, vel ad desitionem, tum quia malum est priuatio alicuius boni debiti in esse: ignis autem nequit priuare dæmones aliquo bono sibi debito, quia non priuat illos aliqua potẽtia, neque aliquo habitu, neque speciebus à natura inditis: & non sunt alia bona naturalia, quibus ab igne possint priuari dæmones. Consequentia autem probatur. Quoniam dolor & tristitia voluntatis & appetitus præsupponit nocumentum illarum tanquam obiectum proprium tristitiæ & doloris (tristitia enim est de malo præsenti) ergo si ignis inferni nullum malum, nullumque nocumentum potest causare in natura dæmonum, quod sit obiectum tristitiæ & doloris, neque etiam poterit causare tristitiam, & D dolorem in illis. Confirmatur primò. Dolor & tristitia non est aliud quàm renitentia voluntatis contra nocium præsens apprehensum vt tale, ergo si ignis non potest causare aliquod nocumentum, quod dæmones apprehendant vt sibi præsens nociuum, nullum in eis poterit causare dolorem. ¶Confirmatur secũdo. Ignis, etiam vt instrumentum Dei, non potest supplere vicem obiecti, cum & ipse Deus hoc non possit, ergo nõ potest causare dolorem in voluntate nisi præsuppositio obiecto proprio & formali doloris: hoc autem est nocium præsens apprehensum vt tale, ergo. Quod si E quispiam dixerit ipsummet ignem esse obiectum nociuum, quatenus causat dolorem & tristitiam in voluntate dæmonum. Contra hoc arguitur. Impossibile est, quod aliqua res causet dolorem & tristitiam in voluntate, nisi prius saltem natura causet aliquod nocumentum, ex cuius præsentia oriatur tristitia in voluntate, ergo fictitium est dicere, ignem esse nociuum & malum dæmonis, ex eo quod causat dolorem & tristitiã, si non potest causare aliquod nocumentum, ex quo sequatur tristitia. Et confirmatur. Quoniam tristitia est actus vitalis elicitus à voluntate, ergo producitur à principio intrinseco ipsius voluntatis atque adeo ignis non potest immediatè tristitiam causare in voluntate.

In hoc dubio variæ circunferuntur doctorum sententiæ. Sed antequã illas in medium proferamus suponendum est, ignem neque virtute propria neque vt instrumentum diuinæ virtutis imprimere aliquã qualitatem sensibilem corporeã in dæmonibus, aut in animabus separatis. Cuius oppositum illi dumtaxat poterunt docere, qui putant dæmones corporeos esse constantes ex elemẽtali natura, quæ apta est suscipere corporeas impressiones; & qui dicunt, in anima separata manere potentias sensitiuas. Sed quoniam ista dicũtur sine fundamento, imo contra manifestam veritatem, ideirco pro constantissimo habendum est quod diximus, nempe ignem inferni nullam qualitatem sensibilem imprimere dæmonibus aut animabus. ¶Igitur prima sententia asserit, dæmones cruciari ab igne, quatenus apprehendunt illum sub ratione disconuenientis, quemadmodum Auice. 9. meta. dicit, quandoque aliquẽ magis cruciari in somno ex apprehensione phantastica alicuius disconuenientis, quam affligeretur in vigilia, ex præsentia eiusdem. Adducitur Grego. pro hac opinione lib. 4. Dialogorum cap. 29. dicẽs, quòd anima cum cremari se conspicit, cruciatur. Hanc sententiam docet Ægidius Roman. quodl. 11. q. 9. & quodlib. 4. q. 15. D. Tho. refert hanc opinionem inter alias q. 26. de veritate art. 1. & in q. de anima in disputatis art. vltimo, & in 4. dist. 44. q. 3. artic. 3. & Scotus illam refert in eadem distin. q. 2. Sed hæc opinio nullum habet fundamentum neq; etiã in dictis D. Grego. nam post illa verba citata continuo subdit, animæ non solum videndo incendium, sed etiam experiendo cruciantur. Et arguitur contra illam efficaciter. Vel illa apprehensio, qua dæmones apprehendunt ignem sub ratione disconuenientis, est vera, aut falsa: si vera, oportebat explicare, quo pacto ignis esset nociuus & disconueniens, quod non explicat hæc sententia: nisi forte intelligat, quòd est nociuus in ratione obiecti, quod est omnino falsum. Obiectum etenim conueniens est potentiæ & nõ disconueniens. Si vero apprehensio est falsa, sequuntur duo inconuenientia. Primum quòd dæmonum crucia tus non ab igne, sed à falsa eorum æstimatione prouenit. Secundum quòd tenemur admittere falsitatem & errorem in intellectu dæmonis circa naturalia, cuius oppositum docet D. Tho. in artic. 1. huius quæstionis ex Dionysio in cap. 4. de diuinis nominibus. Ægidius supra citatus, & Ricard. in 4. dist. 44. art. 2. quæst. 9. dicunt ignem imprimere speciem sui in intellectu dæmonis, quæ ipsum necessitat ad cõsiderationem ipsiusmet ignis & malorũ quæ patitur, & notabiliter impedit intellectũ dæmonis à cõsideratione aliarũ rerũ, & hoc vehementer dæmonẽ angit & cruciat. Cæterum licet nõ sit impossibile ignẽ diuina virtute imprimere eiusmodi speciẽ sui, tamen species perfectiua est intellectus & nõ læsiua, & ita non causat tristitiã. Illud vero quod dicitur, nẽpe speciẽ impressam ab igne necessitare intellectũ dæmonis ad actualem ignis considerationẽ, difficultatẽ habet, quia species subordinatur potẽtiæ sicut habitus, & ita non illam necessitat ad operandum.

Secunda sentẽtia docet ignẽ cruciare dæmones per aliquã realem immissionẽ in ipsos. Ad quã explicandã hæc sententia cõmentatur quòd in dæmonibus & animabus separatis diuina virtute imprimitur quẽdã qualitas supernaturalis per quam subijciuntur igni corporeo, & recipiunt ab ipso aliquam immissionem, ex qua vehementer cruciantur. Hanc sentẽtiam docet Henri. quodli. 8. q. 38. & refertur ab Scoto vbi supra. Sed hæc sententia

sententia est manifeste improbabilis & impugnatur A ibi sufficienter ab Scoto, & breuiter arguitur cõtra illã. Nam vel illa qualitas est corporalis, vel spiritualis: primum dici non potest, quoniam spiritus non est capax corporeæ qualitatis. Si secundum dicatur, tunc Angelus illa qualitate spirituali affectus, tam improportionatus manet respectu agentis corporei, atque esset sine illa qualitate, quoniã qualitas spiritualis nõ est potẽtia passiua ex natura sua respectu agentis materialis & corporei, ergo. Et cõfirmatur. Nam supposita illa qualitate adhuc restat inquirendũ, quid causet ignis in dæmonibus. Nam qualitatem corporalem causare nõ potest propter subiecti incapacitatẽ, qualitas autem spiritua- B lis non videtur posse torquere & affligere dæmones, neque potest illis esse nociua, cum nõ priuet eos aliqua naturali perfectione, ergo.

Tertia sententia, quam docet Altisiodorensis lib. 4. summæ Theologiæ tractatu vltimo quæst. 4. ad secundum, inter disputandum de pœna animarum in purgatorio, docet, quòd aliquando potest spiritus vniri corpori quo ad sensum, licet nõ ei vniatur quoad informationem, neque quoad motum: & sic dicit, quod anima separata vnitur cum igne quoad sensum, & hoc modo potest pati ab illo. Sed non explicat hic autor, quo pacto hæc vnio possit fieri quoad sensum, & propterea C eius sentẽtia relinquẽda est tanquã obscura & indecisa.

Quarta sententia docet, ignem vt instrumentum virtutis diuinæ imprimere dæmonibus & animabus qualitatem quandam spiritualem disconuenientem naturæ ipsorum, ex cuius apprehensione resultat ingens dolor & tristitia in illis, & ignis quatenus imprimit hanc qualitatem est nociuus & disconueniens dæmonibus. Hanc sententiam docẽt quidam moderni, & putant se illam colligere ex Duran. in 4. distinct. 44. quæst. 2. sed certe Durandus licet tantisper faueat huic sententiæ, multo magis propendit in eam, quam dubio præcedenti ex ipso retulimus, nempe pœnam ignis quam patiuntur D dæmones, esse accipiendam metaphoricè, ita quòd carentia diuinæ visionis, quæ illos vehemẽter cruciat metaphoricè appellatur iguis vrens & cremans. Sed quidquid senserit Durandus, autores quartæ sententiæ citatæ ita illam exponũt, quòd quemadmodum gratia est qualitas, quæ animam perficit & exornat, quam si intellectus intueretur, voluntas vehementer gauderet ex apprehensione, qua apprehenderet gratiam vt sibi bonam & conuenientem; ita diuina virtute ignis inferni causat quandam spiritualem qualitatem in essentia dæmonis, quæ ipsam essentiã reddit turpem & deformẽ, ex cuius apprehensione vehementer dolent, & trist an- E tur dæmones: apprehendunt enim illam vt disconuenientem & valde repugnantem suæ naturæ. Hæc sententia in verbis considerata præsefert quandam apparentem probabilitatem, sed re ipsa est inexplicabilis. Primò, quia posita illa qualitate adhuc nõ saluatur proprietas Scripturæ sacræ asserentis, ignem cremare & vrere spiritus damnatos, quam proprietatem conantur tueri autores huius sententiæ. Etenim illa qualitas non est naturæ igneæ, vt possit cremare & vrere. Secundò etiã explicari nequit, quo pacto illa qualitas sit disconueniens naturæ Angelicæ. Vt enim etiam autores huius sententiæ fatẽtur non priuat illam qualitate aliqua, vel entitate sibi debita & connaturali, neque certe talis priuatio potest ibi intelligi, at omne malum & nocium necessarium est inuoluat priuationẽ alicuius boni, & oppositum asserere est figmentum, quia omne malum est priuatio boni, ergo. Dicunt hi qui tuentur quartam sententiam, quod illa qualitas priuat dæmonem sua puritate naturali. Sed hoc facilius dicitur, quã intelligatur. Et arguitur sic, puritas naturalis Angelicæ naturæ non est aliud quàm naturalis perfectio ipsius naturæ, sed qualitas impressa ab igne non priuat dæmonem aliqua perfectione debita suæ naturæ, ergo neque priuat puritate naturali.

Quinta sententia docet, quòd dæmones, & animæ separatæ cruciantur ab igne inferni non per solam detentionem, qua detinentur veluti in carcere, sed etiam cruciantur ab igne ea ratione qua ignis est: & eundem dolorem & cruciatum quem causaret ignis in anima si esset coniuncta corpori, eundem causat in anima separata & etiam in dæmonibus vt instrumentum diuinæ virtutis & iustitiæ. Itaque ad eum modum quo ignis cruciaret dæmones mediãte læsione corporis, si essent formæ corporibus vnitę, ita virtute diuina absque media aliqua læsione corporali illos nunc affligit & cruciat. Hanc sententiam docet Magister Sotus in. 4. dist. 49. quæst. 3. articu. 2. disputans de igne purgatorij, & distin. 50. quæst. vnica artic. 2. Sequuntur illa doctissimi quidam viri ex discipulis D. Thomæ. Fundamenta potissima huius sententiæ sunt argumenta, quæ nos subijciemus inferius contra vltimam sententiam, quam (vt probabiliorem) sequemur. Hæc sententia semper mihi apparet difficilis, quanuis aliquando illam secutus fuerim. Quia non habet fundamentum in D. Thomæ doctrina. Nusquam enim illam asseruit, imò in quæst. 26. de veritate artic. 1. videtur illam reprobare. Et contra hanc sententiam vrgent omnia argumenta à principio quæstionis propolita, præsertim tertium argumentum cum suis confirmationibus, & vis potissima illius argumenti, quod contra hanc sentẽtiam vehementer vrget, in hoc consistit. Dolor non potest esse nisi de aliquo malo præsenti, itaque prius natura debet esse præsens malum & apprehendi vt tale, quàm sequatur in voluntate dolor seu tristitia: sed hæc sententia non explicat quodnam sit istud malum præsens illatum ab igne, ex cuius apprehensione in dæmonibus dolor sequatur, ergo. Minor explicatur. Quando anima est vnita corpori, & corpus cruciatur ab igne, voluntas dolet & tristatur de cruciatu & dolore sensibili, quem patitur corpus, & illud est malum quod proponitur voluntati tãquam obiectum doloris causatiuum: at non possumus in dæmonibus aut animabus separatis assignare, iuxta modum quo procedit ista sententia, quodnam malum & nocumentum causet ignis in eis, quod sit doloris obiectum: ergo. ¶Secundo arguitur contra hanc sentẽtiam. Nam si dolor quem patiuntur dæmones ab igne, est omnino similis illi quem paterentur si essent corporum formæ: sequitur quòd pœna sensus damnatorum nõ incomparabiliter excedit pœnas sensibiles, quas homines in hac vita experimur: at consequens aduersatur sanctorum Patrum dictis: asserunt enim non posse comparari pœnas terribiles & truculentissimas quas hic homines experiuntur, minimis pœnis, quas patiuntur damnati & animæ in purgatorio existẽtes. De qua re præter alia videatur epist. Diui Cyrilli episcopi Constantinopolitani ad August. missa: circunfertur inter Diui Augustini Epistolas, ergo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sequela patet, quia id asserit hæc sententia dum dicit, quòd pœna qua affligitur spiritus purus nihil differt ab ea, quã patitur anima existens in corpore, nisi quòd illa fit sine medio corpore, hæc autem sit corpore mediante. Præterea arguitur tertiò. Dæmones, qui sunt in hoc aere caliginoso aut ab inferis ascendunt ad nos, patiuntur eandem pœnam quam illi qui sunt alligati in inferno, & vt D. Thom. dicit ad tertium, non diminuitur eorum pœna per hoc quod veniant ad nos: sed illi qui sunt in hoc aëre non patiuntur ab igne vt ignis est, siquidem nõ sunt actu alligati cum ipso igne, ergo &c. Ad hoc tamen argumentum aliqui eorum respõdent primum, quòd diuina virtus non est alligata locis aut corporibus, & propterea mediante aëre, tanquam instrumento potest causare eundem cruciatum & dolorem quem causat mediante igne. Sed hæc solutio præterquam quòd asseritur voluntarie, est expresè contra ipsorum opinionem: admittunt enim iam, quòd aliquando dæmones cruciantur non ab igne vt ignis est, & ex consequenti ille cruciatus ab igne vt sic non pertinet ad pœnam sensus. Quapropter alij respondent quòd dæmones ascendentes ad hunc aërem caliginosum deferunt secum illum ignem cui sunt alligati, & ab illo torquentur etiam vt ignis est. Et ad hunc sensum explicant illud Iacobi. 3. quod hic adducit D. Tho. ad tertium: sed hæc solutio est expresè contra D. Thom. hic ad tertium, qui oppositum docet, & cõtrario modo explicat illam glossam. Præterea falsum est quod horum solutio subdit, quòd ignis ille quem dæmones secum ferunt, non agit in alia, quæ sunt in hoc aëre præter quam in ipsos dæmones, quoniam agit vt instrumentum diuinæ iustitiæ. Ratio est. Quoniam absque miraculo non potest fieri vt verus ignis non agat in corpora sibi approximata. Tertiò respondere possent, quòd ignis ille diuina virtute eundem dolorem causat in dæmones, qui semel illi sunt alligati, siue quando manent alligati, siue quando ascẽdunt ad hunc aërem, propterea quòd diuina virtus non pendet ex loci distantia. Sed hæc solutio est sine certo fundamento, nec consonat cum doctrina D. Tho. hic ad tertium.

Tandem vltima sententia docet, ignem inferni torquere dæmones & animas per alligationem & detentionem. Itaque ignis vt instrumentum diuinæ virtutis & iustitiæ alligat sibi & detinet ipsos spiritus, vt maneant perpetuò alligati tanquã horrẽdo carceri: quod spiritus illi nequam apprehendunt tanquam sibi malum & nociuum, & ita vehementer dolent & tristantur. Neque mirum, nam quòd liberrimi spiritus ita alligentur corpori constituti in infimo totius Vniuersi loco, non potest non apprehendi ab illis tanquam ingens malum, (vt reuera est.) Hanc sententiam docuit perpetuò D. Thom. vt constat ex locis superius citatis & ex 4. cont. gent. cap. 90. & ex hoc articulo ad primũ & tertium. Ipsum sequuti sunt nobiliores eius discipuli, Capreol. dist. 44. quæst. 4. ad argumenta contra tertiam conclusionem. Caietanus in oratione habita de hac re coram Iulio II. refertur in 3. tomo Opusculorum, Ferrar. in 4. cont. gent. supra. Palud. distinct. 44. citata. q. 7. & multi Theologi extra scholam D. Tho. Illam docent Dionys. Carthu. quæst. 10. Ricar. vbi supra. Duran. licet alia via procedat (vt diximus) multum probabilitatis tribuit huic sentẽtiæ. Scotus eadem dist. 44. in 2. parte distinctionis quæst. 2. expressissimè illã docet: in eo tamẽ à D. Tho. dissentit, quòd putat ignem non effectiue concurrere ad detentionem, & alligationem dæmonum in inferno, sed Deus solus (inquit) est, qui effectiuè detinet illos, ignis vero habet se tanquam locus in quo detinẽtur. Quòd si quispiam ab illo quærat, si ignis non effectiue detinet dæmones, quo pacto dici potest instrumentum diuinæ iustitiæ ad torquendum ipsos? Respondet, quòd dicitur concurrere vt instrumentum Dei, quoniam dæmones abominantur quidem ipsum ignem tanquam carcerem cui alligantur, sed multò magis detestantur Deum, qui ipsos effectiuè in pœnam suorum scelerum alligat, & idcirco ignem abominantur, quatenus circa ipsum Deus exequitur officiũ vindictæ & punitionis. Ex quo fit, quòd ignis apprehensus vt nociuus causat tristitiam & dolorem effectiuè in voluntate dæmonum tanquam instrumentum Dei. Præsupponit Scotus in hac doctrina id quod ex ipso retulimus supra artic. 2. huius quæstionis, nempe dolorem voluntatis non effici ab ipsa voluntate, sed ab obiecto apprehenso vt malum & nociuum, voluntate se tantum passiuè habente. Quæ sententia vt ibi aduertimus, est omnino falsa, eò quòd dolor est actio vitalis à volũtate elicita. Quare explosa hac Scoti expositione vt impertinenti, & non satis explicãte quo pacto ignis inferni sit instrumentum diuinæ iustitiæ in punitione dæmonũ; multò verius dicitur cum D. Tho. ignem effectiuè concurrere ad detentionem & alligationem dæmonum. Itaque duo elementa concurrunt quasi vice totius naturæ corporeæ ad puniendos damnatos, & infimum scilicet, terra, & supremum, nempe ignis: quorum primum passiuè tantum se habet tanquam locus, in quo dæmones detinentur, secundum vero habet se actiuè detinendo. Et in hoc seruatur debita proportio elementorum: terra etenim aptior est ad patiendum & sustinendum; ignis vero quia maximæ est actualitatis, aptissimus est ad agendum. Estque aduertendum hoc loco, quòd effectus & terminus qui resultat ex hac actione detentiua, non est aliud quam ipsamet detentio seu vbicatio passiua in tali loco. Hoc dixerim, propterea quòd quidam moderni dicunt, se non intelligere quo pacto ignis effectiuè operetur detinendo dæmones cum non sit assignare terminum & effectum illius actionis: at omnis actio debet habere terminum qui efficiatur per ipsam, præsertim si sit actio transiens, qualis ista esse debet. Et putant isti, quòd illa passiua vbicatio & detentio non sufficienter assignatur pro termino actionis prædictæ, quod certè probant leuissimis argumentis quæ prudens omitto, quia nullam ingerunt difficultatem. Et certè si quid probarent de igne inferni, probarent etiam Deum effectiuè non detinere dæmones in inferno, quia actio diuina detentiua, quatenus est transiens, vel habet modum transeuntis non habet alium terminum præter ipsam detentionem & vbicationem passiuam. Præterea adnotauerim illam doctrinam etiam cõtra quosdam Theologos, qui docent, dæmones constitui localiter in inferno, eò quòd applicãt ad ignem suam virtutem operatiuam, ad quam applicationem necessitantur ab igne tanquam ab instrumento diuinæ virtutis effectiuo. Quorum Theologorum fundamentum illud est, quia Angelus (inquiunt) non potest aliter constitui in loco, nisi per actualem operationem, vel per applicationem virtutis operatiuæ ad illum locum. Sed eorũ sententia est falsa,

est falsa, & istud fundamentum cui innituntur tantùm procedit secundùm virtutem naturalem. Nam supernaturali virtute potest Angelus constitui in loco per passionem seu per detentionem passiuam, per quam necessitatur, vt nihil possit operari extra illum locum, & ita contingit in dæmonibus. Vnde fateri oportet, quòd ignis alligat potentiam operatiuam dæmonum ad infernum taliter, q̃ non possunt dæmones pro sua libertate illam applicare alteri loco, in qua re valde cruciantur dæmones. Igitur vt ad sentẽtiam D. Hieronymi reuertamur, ignis torquet dæmones, effectiuè illos detinendo in inferno tanquam in horrẽdo carcere. Et idcirco infernus per metaphoram portis & ferreis vectibus prædicatur occlusus. Addiderim ipse præterea libenter cum Scoto vbi supra, q̃ præter efficientiã quam habet ignis circa dæmones applicando eorum virtutẽ operatricem ad infernum, habet etiam aliam circa eorum intellectum applicando ipsum diuina virtute ad actualem considerationem illius miserrimi loci, in quo detinentur, ita vt non possint cessare ab hac consideratione, quæ vehementissime illos discruciat, & hoc non facit ignis immittendo aliquam speciem in intellectum (vt putabant Ricard. & Ægidius locis citatis) sed applicando intellectum quasi per modum cuiusdam excitationis ad actualem considerationẽ talis obiecti, sicuti naturaliter voluntas efficaciter applicat intellectum ad considerationem alicuius obiecti, absque impressione nouæ qualitatis in intellectu. Quod autem voluntas secundum naturæ ordinem facere potest circa intellectum, fieri poterit ab igne tanquam ab instrumẽto diuinæ virtutis circa intellectum damnatorum. His suppositis suadetur veritas huius vltimæ sententiæ. Primò per locum à sufficienti diuisione. Nam omnes aliæ sententiæ citatæ sunt insufficientes, imò inintelligibiles, & præter illas non apparet alius modus, quo possit ignis torquere dæmones nisi per modum carceris detinentis illos; ergo. Secundò, quia iuxta hanc sentẽtiam optime explicatur acerbitas doloris & tristitiæ quam damnati patiuntur ex igne inferni. Nam certè ingens illorum miseria est, q̃ ita subijciantur elemento corporeo, vt neque libere possint vti sua potentia actiua, neq; intellectum auocare à consideratione suæ miseriæ, & hoc tantum in illos efficiat ignis, ergo.

Sed contra istam sententiam vrgent quædam argumenta, quibus etiam confirmari poterit sententia præcedens, quam (vt dixi) docent viri doctissimi, quæ proinde non est contemnenda. Primum argumentum est iuxta nostram sententiã. Ignis inferni ad torquendum dæmones non cõcurrit per modũ ignis vrentis & cremãtis sed dumtaxat per modũ carceris detinẽtis: sed in sacris literis apertè significatur, ignem cruciare dæmones ad modum ignis vrentis & cremantis eos; ergo non satis est dicere ignem torquere dæmones per modum detentionis, sed alium modum inferendi passionẽ oportet commentari magis proportionatũ igni vt ignis est. Minor probatur ex illo Luc. 16. vbi dicitur, diuitem in inferno constitutum dixisse Abrahæ, Mitte Lazarum vt refrigeret linguam meam, quoniam crucior in hac flamma. & Apoc. 20. dicitur, q̃ diabolus missus est in stagnum ignis & sulphuris, vbi bestia & Pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte, ergo. Et confirmatur ex August. lib. 21. de Ciuit. c. 10. dicente, q̃ licet miris, veris tamen modis dæmones cruciantur ab igne sufficientes ab illo pœnam. & Greg. 4 dialog. c. 29. dicit, q̃ ex igne visibili ardor inuisibilis trahitur, & anima non solum videndo incendium, sed experiendo cruciatur. Confirmatur secundo. Anima à corpore separata patitur in inferno ab igne secũdùm q̃ ignis est, ergo & dæmones. Probatur cõsequentia. Quoniam pœna sensus eiusdem rationis est in dæmonibus & animabus, quod colligunt Theologi ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignẽ æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius. Antecedens probatur dupliciter. Primò, animæ post reassumptionem corporũ patiẽtur ab igne vt ignis est, ergo & ante reassumptionẽ eodẽ modo patiũtur. Probatur consequentia. Quia alias pœna essentialis sensus in animabus multum augesceret post diem iudicij, quod videtur inconueniens admittere. Probatur secũdo idẽ antecedens. Quod Deus potest facere cum causa secunda, se solo potest facere, sed Deus & ignis vt instrumentum Dei possunt mediãte corpore cruciare animas cruciatu proprio ignis, ergo etiã potest facere sine medio corpore. ¶ Secundum. Si ignis non cruciat dæmones qua ratione ignis est, sed per modum carceris detinẽtis, sequitur, q̃ nõ magis illos oportuit alligari igni quam aëri aut terræ, imò terra esset commodius instrumentũ ad alligandos dæmones superbos, eò q̃ est elementum vilius & magis sordidũ, ergo credendũ est, q̃ cũ Deus alligauerit eos igni, ignẽ habere aliquã specialem actionem in illos. ¶ Tertium. Si ignis inferni tantum cruciat dæmones per solam detentionẽ & ligationẽ, sequitur, q̃ æqualiter cruciet omnes, consequens nõ est admittendũ: nam qui grauius peccauerũt grauiori etiã pœna & damni & sensus plectũtur, ergo. Sequela patet. Quoniam detẽtio & incarceratio æqualis est in omnibus.

Ad primum argumentũ respondetur, q̃ citra dubiũ necessum est multa ex his quæ Scriptura sacra dicit de tormẽtis, quæ dãnati dæmones & animæ patiuntur ab igne, per metaphorã explicare, vt annotauit August. lib. 21. de Ciuit. ca. 10. circa pœnam diuitis epulonis, in quo non erat lingua, quæ cruciaretur igni, neq; in Lazaro erat digitus, qui posset mittendo aquã in linguam diuitis eum refrigerare. Sed hæc & alia multa dicuntur ad exagerandũ illũ dolorẽ, quem damnati ab igne inferni patiuntur: nõ tamẽ intẽdit Scriptura sacra explicare, quòd ignis per modũ ignis & nõ per modũ carceris detinẽtis damnatos crucict. Res enim certissima est, ignẽ cũ proprietate nõ posse cõburere spiritus, quæ est propria actio ignis: cõbustio enim nequit fieri nisi per immissionẽ caloris, quẽ spiritus susc̃ipere non possunt. Ad primã cõfirmationẽ respondetur, q̃ Sancti Patres cruciatum vehementem appellant quandoq; incendiũ & adustionẽ ad explicãdum, tum q̃ prouenit ab igne, tum etiam quod est ingens & vehementissimus cruciatus. Ad secundam cõfirmationem respondetur negando antecedens. Ad primam probationem fateor, quòd in animabus damnatorũ post reassumptionem corporum augesceret pœna sensus extensiuè respectu corporum, quia nouum patientur dolorem, qua ratione sunt formæ informantes corpora, quæ ab igne de nouo cruciabũtur. Quibusdam placet hunc nouum dolorem animæ prouenientem ex vnione ad corpus, appellare accidentarium. Sed quidquid fuerit de hoc, illud est certum hunc dolorem grauissimum esse futurum in anima. Ad confirmationem secundam respondetur, axioma illud celebratũ à Theologis quid-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quid Deus potest cum causa secunda, potest se solo facere, ad causas effectrices & finales limitandum esse. Nam materialem & formalem causam Deus supplere nequit. In præsentia ergo, corpus quo mediante anima torqueri potest per ignem, non concurrit ad dolorem & tristitiam in ratione efficientis, sed in ratione obiecti materialis & quodammodo formalis, quoniã adustio in corpore suscepta, quatenus nociua est & disconueniens toti supposito habet rationem obiecti doloris, qui est in voluntate; quare sublato corpore, aufertur & obiectum illius doloris, qui potest prouenire ab igne vt ignis est. ¶ Ad secundum respondetur primò, illud argumentum probare, q̃ si ab alio elemento, scilicet aëre, vel terra paterentur dæmones ab illo sic detenti, sicut modo detinentur ab igne, pœna sensus in eis non differret nisi duntaxat secundùm quid propter diuersos respectus ad diuersa instrumenta diuinæ virtutis. Secundò respondetur, q̃ de facto assumptus fuit ignis ad torquendos dæmones & non aër vel terra, vt esset commune affectiuum spirituum & corporum damnatorum post iudicij diem. Hæc solutio est D. Tho. in disputa. q. de anima art. 21. ad 18. Tertiò tandem respondetur, quòd vt supra dixi circa explicationẽ huius vltimæ sententiæ quam amplectimur, non solum ignis, sed etiam terra concurrit ad cruciandum dæmones licet aliter & aliter. Et hoc conuenienter vt exposui ibidem. ¶ Ad tertium respondetur primò, q̃ in dæmonibus nõ magnam præfert difficultatem argumentum illud, quoniam dæmones quanto perfectiores fuerunt & in naturali & in gratuita dignitate, tantò grauius deliquerunt. At spiritus perfectior, & qui in altiori fuerat statu constitutus, multo acrius torquetur ex detentione in æquali carcere cum alio spiritu inferioris dignitatis. Nam licet materialiter sit æqualis imò & idem carcer, non tamen formaliter sicut in nobis cõtingit, q̃ vir nobilis acerbius punitur & torquetur quàm humilis & de media plebe, etiam si vterq; conijciatur in eodem carcere. Etenim qui ex altiori decidit statu, multò magis dolet, & magis illi horrendus repræsentatur carcer, in quo detruditur. Huc pertinet quod ait Aug. lib. 21. de Ciuit. c. 16. nequaquam negandum est, ignem illũ pro diuersitate meritorum malorum alijs leuiorem alijs futurum esse grauiorem, siue ipsius vis pro pœna cuiusq; digna varietur, siue ipse æqualiter ardeat, sed nõ æquali molestia sentiatur. & D. Gregor. 9. lib. moral. capite 7. eandem docet sententiam. Et confirmatur exemplo, sicut enim sol vnus cum sit, non æqualiter vrit corpora, sed pro diuersitate complexionis corporis cuiusque: ita etiam ignis ille vnus cum sit non æqualiter damnatos cruciat, sed pro diuersitate meritorum. In animabus autem illud tertium argumentum maiorem habet difficultatem, quoniam anima quæ grauiora commisit delicta, non est necesse, quòd fuerit aliquando dignior alijs, quæ minus peccauerunt neque dignitate naturæ neque dignitate gratiæ, & ita maior cruciatus & pœna reduci non potest ad hoc quòd ex altiori statu ad illũ horrendum peruenerit carcerem. Sed nihilominus respondetur ad tertium argumentum solutione communi ad dæmones & animas, quòd spiritus qui propter grauiora scelera detrusus est in illo carcere ex eo grauius tristatur & dolet, quia intuetur se magis dignum illo tormentorum loco, & ita tanto maior est acerbitas pœnæ, quanto propter maiora crimina dæmon vel anima ab igne inferni detinetur. Quemadmodum si duo nobiles in eodem carcere publico conijciantur, vehementius tristabitur ille, qui propter crimina maiora & inhonoratiora ibi detinetur, & fortè inter alia quæ ignis ille, vt instrumentum diuinæ virtutis efficit in damnatos, vnum est, quòd necessitat eorum intellectum, vt semper actualiter consideret omnia peccata, & scelera, propter quæ detrusus est in inferni carcere. Nam id quod Deus per prophetam comminatur peccatoribus futurum in alio seculo, scilicet, arguam te, & statuam contra faciem tuam (id est, ponam coram te omnia peccata tua) satis verosimile est, quòd exequetur ministerio ignis tanquam per instrumentum suæ iustitiæ. Igitur in pœna sensus per ignem inflicta eo modo Theologari debemus, sicuti Theologi docent in pœna damni, quæ est carentia diuinæ visionis. Hæc enim secundùm se considerata æqualis est in omnibus damnatis: attamen ex illa inæqualiter causatur cruciatus & dolor. Grauius enim ex amissione beatitudinis torquetur, qui videt se propter grauiora crimina tãto bono priuatum. Legatur Sotus in 4. dist. 50. quæst. vnica, artic. 4. circa primam conclusionem. Alia argumenta contra hanc vltimam sententiam fieri possent, sed illa leuiora sunt & optime dissoluuntur à Palud. vbi supra. ¶ Ex omnibus dictis colligitur, satis verosimilem esse modum expositum in vltima sententia, ad explicãdum quo pacto ignis dæmones torquet. Verum quia res ista inter difficillimas est computãda, idcirco cuicunque aliter bene opinanti suus relinquatur locus. Nos enim cũ Aug. modestè dicimus, dæmones & animas miris, veris tamẽ modis, ab igne cruciari: quibus autem aut qualibus non plenè cognoscimus.

Ad argumenta à principio dubij proposita respondetur q̃ primum bene dissoluitur solutione assignata inter arguendum. ¶ Ad secundum respondetur, non esse necessarium ad rationem instrumẽti quòd sua natura aliquam operetur actionem, quæ per se ipsam contingat subiectum, in quo agẽs principale operatur, sed sat fuerit quòd operetur aliquam actionem, qua mediante actio principalis agentis aliquatenus modificetur, & ita modificata deferatur ad illud subiectum, & hoc est quod D. Tho. appellat actionem præuiam, & dispositiuam ad actionem & effectum principalis agentis. Hæc autem actio in igne inferni est illa qua producit calorem in toto illo cõcauo loco inferni. ¶ Tertium argumentum cum suis confirmationibus probat nostram vltimam sententiam, & solum militat contra tertiam opinionem, quam nos in præsentia nõ tuemur.

DVbitatur quartò & vltimò, vtrum dæmones receperint iam vltimum supplicium debitum suæ culpæ, an potius reseruentur puniendi ad vltimum iudicium? In hoc dubio non fit sermo de supplicio quod Theologi appellant pœnam damni, quod consistit in carentia & priuatione visionis diuinæ essentiæ. Nam secũdum fidem fateri oportet dæmones iam esse exclusos in perpetuũ à regno cœlesti ac consortio bonorũ Angelorum, & à visione diuinæ essentiæ. Tota ergo dubitatio est de pœna sensus, non quidẽ de pœna accidentali. Nam res est certissima, q̃ post diem iudicij pœna dæmonũ crescet accidẽtaliter, tũ quia iam deinceps nõ dabitur illis locus impugnandi homines, tum etiã quia recludentur in carceribus inferni, neque inde permittẽtur exire. Igitur id impræsentia quærimus an pœna

pœna sensus essentialiter sit augmentanda post diem iudicij, ita quòd adhuc non receperint vltimum essentiale supplicium. ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua quia videtur esse expressa sentẽtia D. August. lib. de natura boni contra Manichæum, cap. 33. & probat Augustinus ibi ex illo 2. Petri. 2. si enim Deus Angelis peccantibus nõ pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reseruari. In quo loco D. August. ponderat, quod dæmones sunt modo detrusi in tartaro, id est, in carcere inferni, qui est aër caliginosus, reseruatur vero pœna infernalis, qua sunt puniendi, ad diem iudicij. Confirmatur hic sensus ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignem, qui paratus est diabolo &c. si erat paratus vsque ad diem iudicij, ergo ante nõ puniuntur in illo igne. ¶ Arguitur secundo. Quoniam D. Pau. ad Ephe. 2. & 6. dæmones appellat principes & potestates aeris huius, ergo dæmones modo non pertinent ad carcerem inferni, sed ad hunc aerem, & ex consequenti non puniuntur adhuc igne inferni, in quo essentialiter consistit supplicium sensus.

In hoc dubio Magister Cano in scholijs super hoc artic. putat probabiliter posse dici essentiale supplicium sensus esse augmentandum in dæmonibus post diem iudicij, in quibusdam autem dicit, quòd non augmentabitur essentialiter, eò quòd iam de facto sunt inclusi in inferno, vt docet D. Tho. vltima conclusione. Et quidem Magist. Cano putat, quòd illi dæmones, qui iam sunt in inferno detrusi grauius peccauerunt, quam illi qui permittuntur permanere in aëre caliginoso. Cajet. explicans illa verba D. Pet. citata videtur etiam sentire, quòd dæmones qui versantur in aëre, non adhuc acceperunt vltimum supplicium inferni. Cæterum oppositam sententiam expresè docet D. Tho. hic ad vltimum, & Thomistæ doctissimi moderni reputant contrariam sententiam temerariam & periculosam in fide. Ego tamen non auderem illi sententiæ talem notam inurere, quoniam nõ video argumenta adeo efficacia, vt non possint dissolui cum aliqua probabilitate. Sed nihilominus existimo, quod hæc sententia D. Tho. est longe probabilior opposita, imò existimo, quòd contraria non tam consonat fidei sicut opinio D. Tho. Probatur primum. Secundum fidem oportet fateri, q̃ homines nequàm statim post mortem recipiunt vltimum supplicium essentiale, quòd attinet ad solam animam, nam ille dolor sensibilis, qui postea in illa resultabit ex vstione corporis reassumpti, non aduersatur fidei, quòd dicamus illum pertinere ad essentiale supplicium sensus, non quidem solius animæ, sed totius hominis damnati: ergo similiter est dicendum, quòd dæmones statim post casum puniti sunt essentiali supplicio, quoniam vt docet Damasc. libro. 2. de fide orthod. cap. 4. in fine, quod est in hominibus mors, fuit in Angelis casus. Antecedens asseritur à D. Tho. ibi ad vltimum & probatur efficacissimè. 1. 2. q. 4. artic. 1. & in additionibus ad 3. p. q. 69. art. 2. expressissimè asseritur à D. Tho. & ibi disputatur, & definitur hæc veritas in quadã extrauaganti Benedicti XII. quem refert Marsilius in 4. quæst. 13. artic. 3. Secundò probatur. Aliqui dæmones iam de facto puniuntur vltimo supplicio, illi videlicet, qui sunt iam detrusi in inferno, ergo etiam alij omnes patiuntur vltimum supplicium. Consequentia probatur. Quia est eadem ratio de omnibus; nam quod dicit Cano, quòd dæmones nequiores sunt in inferno detrusi, apparet omninò voluntarium, imò videtur falsissimum, quoniam supremus diabolus Lucifer adhuc manet inter nos, & non est adhuc in inferno detrusus tanta reclusione, vt nõ permittatur exire ad nos. Quoniam iuxta communem sententiam Sanctorum & Doctorum ille fuit, qui tentauit parentes nostros in paradiso, & etiam Christum dominũ in deserto; at ille fuit pessimus omnium, qui ceciderunt, ergo. Vltimò probatur. Boni Angeli habent iam totum præmium essentiale, ergo & mali vltimum supplicium essentiale. Patet cõsequentia. Quoniam ratio iustitiæ postulat vt puniantur mali, sicut postulat, vt præmientur boni.

Ad primum argumentum respõdetur primò, quòd D. August. & etiam D. Petrus docent, dæmones reseruari in iudicium, non vt accipiãt supplicium vltimum essentiale, sed vt ex publica sententia coram toto vniuerso patefiat eorum culpa. Secundò respõdetur, quod D. Augustinus loquitur de supplicio accidentali, quod citra dubium augmentabitur post diem iudicij. Ad confirmationem respondetur, quod ignis inferni paratus fuit diabolo à mundi constitutione, quoniam positus est ille ignis in loco infimo terræ, vt esset carcer malorum. Postquam verò diabolus peccauit, statim addictus est illi carceri. ¶ Ad secundum respondetur cum D. Tho. ad vltimum, quòd dæmones qui versantur in hoc aëre, puniuntur igne inferni, & cruciantur vehementissimè ex eo quòd apprehendunt certissimè, se iam esse dãnatos, & addictos carceri inferni. Si quispiam opinetur, quòd ignis inferni torqueat dæmones non solum tanquàm carcer illos detinens & cõcludens, sed etiam ex eo quòd agit in illos tanquàm instrumentum diuinæ virtutis, non tam facilè poterit explicare, quomodo dæmones in hoc aëre torqueantur ab igne, qui est in inferno, sed poterit dicere quòd ignis in inferno, tanquàm instrumentum diuinæ virtutis attingit ad cruciandos dæmones, qui sunt in isto aëre, sicut vox Iosue attigit (iuxta probabilem sententiam) ad detinendum Solem, ne moueretur contra Gabaon, & hoc efficienter detinendo ipsum, vt instrumentum diuinæ virtutis.

Hactenus de sexaginta quatuor Quæstionibus primæ partis S. Thomæ dicta sufficiant. Dabo tamen operam, fauente Christo Domino, vt reliquæ quæstiones simili diligentia commẽtis exornatæ in lucem statim prodeant. Per omnia benedictus Deus Pater, & Filius & Spiritus sanctus. Amen.

FINIS.

Universidad de Deusto
Biblioteca



SALMANTICAE
Excudebat apud Sanctum Stephanum
Antonius Renaut. 1585.

LOCORVM SACRAE SCRIPTVRAE QVAE SPARSIM AB AVTORE EXPLICANTVR INDEX

secundùm ordinem Librorum Veteris ac Noui Teſtamenti.

Ex Geneſi.

Cap. 1. IN principio creauit Deus cœlũ & terram. tom. 1. col. 148. lit. B. to. 2. col. 4. lit. B. to. 2. 68. E.
Et diuiſit lucem à tenebris. tomo. 2. 83. E.
Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona. tom. 1. 494. A. to. 2. 83. E.
Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. tom. 1. 547. D.
2 Hoc nunc os ex oſſibus meis & caro de carne mea. tom. 1. 18. E.
Propter hoc relinquet homo patrem & matrem &c. tomo. 1. 19. A.
4 Poſſedi hominem per Deum. tom. 1. 840. C.
Nonne ſi bene egeris recipies. tom. 1. 726. D.
6 Videntes filij Dei filias hominum quòd eſſent pulchræ. tom. 2. 434. E. & 437. E.
22 Nunc cognoui quod timeas Dominũ. to. 1. 620. C.
28 Verè Dominus eſt in loco iſto & ego neſciebam. tomo. 1. 435. D.
32 Vidi Dominum facie ad faciem. tom. 1. 436. D.
38 Ipſe & hyras opilio gregis. tom. 1. 107. A.
42 Adorauit Iſrael Dominum conuerſus ad lectuli caput. tom. 1. 114. A.

Ex Exodo.

3 Apparuit Dominus Moyſi in flamma ignis. to. 2. 155. B.
Ego ſum qui ſum. tom. 1. 211. E. & 459. C.
Qui eſt miſit me ad vos. ibidem.
12 Os non comminuetis ex eo. tom. 1. 139. E.
15 Iſte Deus meus & glorificabo eum. to. 1. 448. C.
26 Vide vt facias omnia ſecundùm exemplar quod tibi oſtenſum eſt. tom. 1. 546. C.
32 Aut dimitte eis hanc noxam, aut ſi nõ facis dele me de libro tuo. tom. 1. 812. B.
Ego oſtendam tibi omne bonum. tom. 1. 437. C.
Faciem meam videre non poteris. tom. 1. 436. D.
Non videbit me homo & viuet. tom. 1. 435. A.
Oſtende mihi faciem tuam. tom. 1. 376. B.

Ex Numeris.

12 Palam & non per ænigmata Deum vidi?. tom. 1. 437. C.

Ex Deuteronomio.

4 Hæc eſt enim veſtra ſapientia & intellectus in populis. tom. 1. 71. D.
6 Dominus Deus tuus Deus vnus eſt. to. 1. 837. C.
Tentat vos Deus veſter vt ſciat ſi diligitis illum. tomo. 1. 620. C.
Si videris in numero captiuorum mulierẽ pulchram & adamaueris eam. tom. 1. 23. A.
25 Non alligabis os boui trituranti. tom. 1. 140. A.

Ex 1. Regum.

16 Homines vident ea quæ apparent, Deus autem intuetur cor. tom. 2. 326. D.

Ex 3. Regum.

8 Si enim cœlum & cœli cœlorum te capere non poſſunt quanto magis domus hæc quam ædificaui tibi. tom. 1. 312. E.

Ex Tobia.

6 Profectus eſt autem Tobias & canis ſecutus eſt eum. tom. 1. 89. D.
12 Ego ſum vnus ex ſeptem qui aſtamus ante Deũ. tom. 2. 429. E.

Ex Iob.

4 In angelis ſuis reperit prauitatem. to. 2. 437. A.
11 Nunquid veſtigia Dei comprehendes aut omnipotentem &c. tom. 1. 406. D.
14 Ipſe eſt rex ſuper omnes filios ſuperbiæ. tomo. 1. 456. A.
19 Scio quòd Redemptor meus viuit & in nouiſſimo die de terra ſurrecturus ſum. tom. 1. 39. A.
21 Qui dixerunt Deo recede à nobis ſcientiam viarum tuarum nolumus. tom. 1. 721. E.
24 Ipſi fuerunt rebeles lumini. tom. 1. 721. E.
40 Ipſe eſt principium viarum Dei. tom. 2. 491. D.
41 Ecce Behemoth quem feci tecum. tom. 2. 400. D.

Ex Pſalterio.

2 Ego hodie genui te. tom. 1. 148. D.
Dominus dixit ad me filius meus es tu. to. 1. 859. A.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Postula à me & dabo tibi gentes hæreditatem tuam. tom. 1. 776. D.
7 *Scrutans corda & renes Deus. tom. 1. 497. B.*
8 *Videbo cœlos tuos opera digitorum tuorũ lunam & stellas quæ tu fundasti. tom. 1. 166. E.*
Quid est homo quod memor es eius. to. 1. 148. D.
13 *Dixit insipiens in corde suo non est Deus. tom. 1. 145. B.*
15 *Funes ceciderunt mihi in præclaris. to. 1. 176. A.*
18 *Cœli enarrant gloriam Dei. tom. 1. 166. E.*
23 *Quis est iste rex gloriæ. tom. 1. 418. D.*
32 *Verbo Domini cœli firmati sunt. to. 2. 566.*
39 *In capite libri scriptum est de me. tom. 1. 811. E.*
41 *Sitiuit anima mea ad Deum fontem viuum. to. 1. 103. C. 117. D.*
44 *Eructauit cor meum verbũ bonum. to. 1. 859. A.*
Lingua mea calamus scribæ. tom. 1. 96. E.
Vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ. to. 1. 776. A.
50 *Incerta & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi. tom. 1. 95. B.*
52 *Dominus de cœlo prospexit super filios hominũ. tom. 1. 620. C.*
67 *Currus Dei multiplex millia lætãtiũ. to. 2. 131. A.*
80 *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum. tomo. 1. 719. D.*
88 *Confitebuntur cœli mirabilia tua. tom. 1. 166. E.*
93 *Qui plantauit aurem non audiet. to. 1. 263. D.*
99 *Omnes Dij gentium dæmonia. to. 2. 454. E.*
101 *Anni tui non deficient. tom. 1. 334. C.*
102 *Benedicite Domino omnes angeli eius potentes virtute. to 2. 181. D.*
163 *Qui facit angelos suos spiritus & ministros suos ignem vrentem. to. 2. 131. C. 118. D.*
Omnia in sapientia fecisti. tom. 1. 502. E.
Extendens cœlum sicut pellem. tom. 1. 166. E.
109 *Virgam virtutis tuæ. tom. 1. 114. C.*
Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum ex vtero ante luciferum genui te. tom. 1. 103. D. 859. B.
Iudicabit in nationibus implebit ruinas. tomo. 2. 432. D.
113 *Omnia quæcũq; voluit Dominus fecit. to. 1. 618. B*
128 *Mirabilis facta est scientia tua ex me. tomo. 1. 167. A.*
131 *Viduam eius benedicens benedicam. to. 1. 113. C.*
138 *Quo ibo à spiritu tuo & quo à facie tua fugiam. tom. 1. 365. C.*
In libro tuo omnes scribentur. to. 1. 811. D.
145 *Qui fecit cœlum & terram: mare & omnia quæ in eis sunt. to. 2. 4. C. & 18. A.*
146 *Qui dat iumentis escam ipsorum. tom. 1. 690. E.*
148 *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum. tom. 1. 690. E.*
149 *Vt faciat in eis iudicium conscriptũ. to. 1. 712. A*

Ex Prouerbijs.

1 *Sapientia foris prædicat &c. to. 1. 721. C.*
8 *Dominus possedit me in initio viarum suarum. tom. 2. 68. E.*
Cum ipso eram cuncta componens. tom. 2. 56. B. tomo. 1. 840. B.
10 *Sapientia est viro prudentia. to. 1. 70. A.*
16 *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus. tom. 1. 715. D.*

Ex Ecclesiaste.

7 *Considera opera Dei quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit. to. 1. 719. D.*

Ex Sapientia.

1 *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum &c. to. 1. 167. A. 263. D. 305. C. to. 2. 566.*
7 *Attingit autem vbique propter suã munditiam. tom. 1. 307. B.*
8 *Attingit à fine vsque ad finem fortiter &c. to. 1. 307. B. 690. E. to. 2. 93. B.*
Scit præterita & de futuris extimat. tom. 1. 514. E. tom. 2. 317. B.
9 *Cogitationes mortalium timidæ & incertæ prouidentiæ nostræ. to. 1. 688. E.*
11 *Diligis omnia quæ sunt & nihil odisti eorũ quæ fecisti. tom. 2. 111. B.*
Quomodo aliquid permaneret nisi tu voluisses. tom. 1. 601. E.
13 *Vani sunt omnes homines quibus nõ subest scientia. tom. 1. 18. D.*
A magnitudine enim speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterat creator videri. to. 1. 166. E.
14 *Tua autem prouidentia pater ab initio cuncta gubernat. to. 1. 690. E.*
Odio sunt Deo impius & impietas eius. to. 2. 111. B.
16 *Qui enim sanus factus est non per hoc quod videbat sanabatur sed per te. to. 1. 140. C.*

Ex Ecclesiastico.

8 *Intellexi quòd omnium operum Dei nullus possit inuenire rationem. to. 1. 406. D.*
10 *Initium omnis peccati superbia. tom. 2. 455. E.*
15 *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. to. 1. 715. C. 755. A.*
18 *Qui viuit in æternum creauit omnia simul. to. 1. 334. B. to. 2. 42. A. 400. D.*
23 *Domino Deo antequam creentur cuncta sunt cognita. tom. 1. 514. E.*
Lucidiores sunt oculi eius super solem. to. 1. 493. B.
24 *Hæc omnia liber vitæ & testamentum altissimi. tom. 1. 811. E.*

39 *Sapien-*

39 *Sapientiam omnium antiquorũ exquiret sapiens. &c. tom. 1. 76. A.*
41 *Ab initio & ante secula creata sum. to. 1. 837. A*

Ex Isaia.

7 *Ecce virgo concipiet & pariet filium. to. 1. 94. C.*
8 *Ego Dominus docens te vtilia. tom. 1. 4. E.*
9 *Terra Zabulon & terra Neptalim via maris trans Iordanem &c. to. 1. 94. C.*
Disperdat ab Israel caput & caudam incuruantem & deprauantem. to. 1. 112. D.
11 *In manibus Prophetarum assimilatus sum. to. 1. 100. A.*
Habitauit lupus cum agno & pardus cum hœdo. tomo. 1. 142. D.
14 *In cœlum conscendam similis ero altissimo. tomo. 2. 461. B. 495. E.*
Quomodo cecidisti de cælo Lucifer qui mane oriebaris. to. 2. 160. B. 456. A. 490. C.
19 *Et non erit Aegypto opus quòd faciat caput & caudam incuruantem. to. 1. 112. D.*
29 *Et erit terra Iuda Aegypto in festinitatem. to. 1. 107. C.*
40 *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. to. 1. 211. E. 458. D.*
Deus sempiternus Dominus. to. 1. 334. B.
41 *Annunciate nobis quæ ventura sunt & dicemus quia Dij estis. to. 1. 514. E. to. 2. 317. B.*
45 *Hæc dicit Dominus, quæ ventura sunt interrogate me. to. 1. 514. E. to. 2. 317. B.*
46 *Consilium meum stabit & voluntas mea fiet. tomo. 1. 616. B.*
Ego sum Deus & non est alius similis. tom. 2. 317. B.
53 *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longeuum. to. 1. 773. E.*
Generationem eius quis enarrabit. tomo. 1. 148. E. 871. B.
54 *Erunt homines docibiles Dei. to. 1. 748. C.*
61 *Spiritus Domini super me eo quod vnxerit me. tom. 1. 1123. B.*
Dominus mittit me & spiritus eius. to. 1. 1136. B.
63 *Quis est iste qui venit de Edom. tomo. 1. 418. D. tom. 2. 341. B.*
64 *Oculus non vidit Deus absque te quæ præparasti diligentibus te. to. 1. 838. C.*
65 *Inuentus sunt à non quærentibus me. to. 1. 748. C*
66 *Cœlum mihi sedes est, & terra scabellum pedum meorum. to. 1. 181. E. to. 2. 170. C.*

Ex Ieremia.

1 *Priusquã te formarẽ in vtero noui te. to. 1. 514. E.*
12 *Iustus quidem es tu Domine verumtamen iusta loquar ad te. to. 1. 100. E.*
13 *Si potest æthops mutare pellem suam. to. 2. 100. E.*
17 *Ego Dominus scrutans renes & corda. tomo. 2. 326. D.*
23 *Cœlum & terram ego impleo. to. 1. 180. D. 305. C. tom. 2. 170. C.*
28 *Si occultabitur vir & ego non videbo eum. to. 1. 494. A.*
36 *Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me &c. tom. 1. 97. A.*

Ex Ezechiel.

18 *Si autem impius egerit pœnitentiam &c. tom. 1. 678. A.*
28 *Tu cherub signaculum similitudinis. to. 2. 492. D*
In delitijs paradisi fuisti. to. 2. 409. D. 490. C.
Eleuatum est cor tuum &c. to. 2. 461. B.
31 *Cedri non fuerunt altiores illo. tom. 2. 490. C.*
33 *Viuo ego dicit Dominus nolo mortem impij. to. 1. 723. D.*

Ex Baruch.

3 *O Israel quàm magna est domus Dei & quàm ingens locus possessionis eius. to. 2. 173. E.*
4 *Hic liber mandatorum Dei est. to. 1. 811. E.*

Ex Daniel.

7 *Millia millium ministrabant ei. to. 2. 131. A.*
Potestas eius potestas æterna. to. 1. 334. B.
Est Deus in cœlo reuelans mysteria. to. 2. 317. B.
12 *Signa librum vsque ad tempus statutum. tom. 1. 812. A.*

Ex Osea.

13 *Perditio tua Israel tantummodo in me auxilium tuum. tom. 1. 730. C. 737. D. 762. C. 764. C. tom. 2. 111. B.*

Ex Amos.

3 *Quia non faciet Dominus Deus verbum nisi reuelauerit secretum suum. tom. 1. 18. E.*

Ex Malachia.

1 *Iacob dilexi Esau autem odio habui. to. 1. 716. D*
3 *Reuertimini ad me & ego reuertar ad vos. to. 1. 755. B.*

Ex Mattheo.

1 *Ecce virgo in vtero habebit & pariet filium. tomo. 1. 94. C.*
Angelus Domini apparuit Ioseph. to. 2. 118. D.
4 *Assumpsit eum diabolus in montem excelsum. tom. 2. 154. C.*
5 *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. tom. 1. 363. E. 393. B.*

Donec

Universidad de Deusto
Biblioteca

Donec transeat cœlum & terra iota vnum aut vnus apes &c.tom.1.96.A.
6 *Vbi enim est thesaurus tuus ibi est & cor tuum. to.1.864.D.*
Respicite enim volatilia cœli quoniam non serunt. tom.1.691.A.
7 *Et tunc confitebor eis quia nescio vos.to.1.710.C.*
11 *Omnia tradita sunt mihi à patre meo.to.1.837.A*
Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro & Sidone &c.tom.1.730.D.
Nemo nouit filium nisi pater nec patrem quis nouit nisi filius.tom.1.948.B.
Discite à me quia mittis sum & humilis corde. to.2. 455.E.
12 *Sicut fuit Ionas in ventre cœti tribus diebus & tribus noctibus.tom.1.140.C.*
13 *Omnis Scriba doctus in regno similis est &c. tomo.1.76.A.*
16 *Beatus es Simon Bar-Iona quia caro & sanguis non revelabit tibi.tom.1.948.B.*
Tu es Petrus & super hanc petram ædificabo ecclesiam meam.tom.1.92.E.
Quid prodest homini si vniversum mundum lucretur.tom.1.76.A.
18 *Non est voluntas apud patrem vestrum vt pereat vnus de pusilis istis.tom.1.712.E.716.B.*
Angeli eorum semper vident faciem patris mei.to.1. 363.E.
19 *Non legistis quia qui fecit ab initio masculum & fœminam fecit eos.tom.1.88.A.*
20 *Non enim vos estis qui loquimini &c.to.1.79.A*
21 *Nunquam legistis in scripturis lapidem quem reprobauerunt &c.tom.1.88.B.*
22 *Erunt sicut Angeli Dei.tom.1.403.A.*
23 *Vnus est enim magister vester qui in cœlis est. tom.1.459.C.*
Quoties volui congregare filios tuos sicut gallina congregat pullos suos sub alas &c.to.1.616.B.
24 *De die illa nemo scit nisi solus pater. to.1.837.A.*
25 *Venite benedicti patris mei possidete regnum paratum vobis.tom.1.800.C.*
Ite maledicti in ignem æternũ qui paratus est diabolo & angelis eius.to.1.801.C.to.2.508.D.400.E
26 *An non possum rogare patrem meum & exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorũ? tom.2.131.A.*
28 *Baptizate omnes gentes docẽtes eas seruare quæcunque mandaui vobis. to.1.101.A.726.C.to.2. 87.D.832.A.*
Data est mihi omnis potestas.tom.1.842.A.

Ex Marco.

13 *De die autem illa nemo scit neque angeli neque filius.tom.1.418.E.837.A.*
15 *Erat autem hora tertia & crucifixerunt eum. tomo.1.103.C.*
16 *Euntes prædicate Euangelium omni creaturæ &c. tom.1.726.C.1064.A.*

Ex Luca.

1 *Quoniam multi conati sunt ordinare narrationem rerum.tom.1.96.C.*
Visum est mihi assecuto omnia à principio diligenter &c.tom.1.89.E.
Ego sum Gabriel qui sto ante Deum.to.2.429.E.
Non erit impossibile apud Deum omne verbum. to.1. 300.D.
2 *Apparuit multitudo angelorum psallentium. tomo.2.131.A.155.B.*
Quod parasti ante faciem omnium populorum. to.1. 726.C.
6 *Neque hoc legistis quod fecit Dauid cum esuriret.tom.1.87.E.*
7 *Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum.tom.1.675.E.761.D.*
9 *Angeli eorum semper vident faciem patris mei. tom.2.118.*
10 *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem.to.2.160.B.400.E.455.E.490.C.*
Gaudete & exultate quia nomina vestra scripta sunt in cœlis.tom.1.805.A.
11 *Si ergo vos cum sitis mali nostis bona data dare &c.tom.1.21.C.*
18 *Nemo bonus nisi solus Deus.to.1.323.C.459.C.*

Ex Ioanne.

1 *In principio erat verbum & verbum erat apud Deum. tom.1.838.A.*
In ipso vita erat.tom.1.209.B.264.A.
Dedit eis potestatem filios Dei fieri.tom.1.951.C.
Quod factum est in ipso vita erat. to.1.423.B.499. A.ibid.D.
Erat lux vera.tom.1.209.B.599.E.
Vidimus gloriam eius.tom.1.362.C.773.E.
Deum nemo vidit vnquam.tom.1.435.E.
Qui post me venit ante me factus est.to.1.840.D.
De plenitudine eius omnes accepimus.to.1.735.E.
3 *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. tomo. 1. 101.A.831.D.*
Sicut Moyses exaltauit serpẽtem in deserto ita &c. to.1.140.B.141.E.
Sic Deus dilexit mundum vt filium suum vnigenitum daret.tom.1.601.D.859.B.726.B.
Qui de terra est de terra loquitur.tom.1.435.A.
Non enim ad mensuram dat Deus spiritum. tomo. 1. 301.D.

4 *Spiritus*

4 *Spiritus est Deus.tom.1.179.D.to.2.150.D.*
Meus cibus est vt faciam voluntatem eius qui misit me.tom.1.1123.B.
5 *Non potest filius à se facere quidquam. to.1. 835. D.837.A.840.B.*
Sicut pater habet vitam in semetipso sic dedit filio. tom.1.264.A.
Scrutamini scripturas illæ enim sunt quæ testimonium perhibent de me.tom.1.109.C.
6 *Nemo potest venire ad me nisi pater qui misit me traxerit eum.to.1.748.B.771.D.*
Sicut misit me viuens pater, & ego viuo propter patrem.tom.1.1123.A.
Erunt omnes docibiles Dei.tom.1.748.B.
8 *Qui misit me mecum est & non reliquit me solum.to.1.1123.A.*
Ille homicida erat ab initio, & in veritate nõ stetit. tom.2.400.E.421.A.
10 *Ego & pater vnum sumus.tom.1.1036.A.*
Nonne scriptum est in lege vestra ego dixi Dij estis. tom.1.21.C.
11 *Scio quia resurget in resurrectione in nouissimo die.tom.1.39.A.*
14 *In domo patris mei mansiones multæ sunt. to.1. 402.D.*
Ego sum via veritas & vita.tom.1.209.B.
Qui videt me videt & patrem meum.to.1.410.C.
Pater autem in me manens ipse facit opera. tomo.1. 837.C.
Ego rogabo patrem meum & alium paraclitum dabit vobis.tom.1.1127.C.
Pater maior me est. tom.1.837.B.
15 *Manete in me & ego in vobis.tom.1.315.D.*
Non vos me elegistis sed ego elegi vos.tom.1.752.B.
Sine me nihil potestis facere.to.1.744.B.748.C.
Si non venissem & locutus eis fuissem peccatum nõ haberent.tom.1.723.E.
Cum autem venerit paracletus quem ego mittam vobis.tom.1.1123.A.
Spiritus sanctus qui à patre procedit.tom.1.1008.A. 1020.D.
16 *Si ego non abiero paracletus non veniet ad vos. tom.1.1123.A.*
Non loquetur à semetipso sed quæcunque audiet loquetur.tom.1.837.B.
Omnia quæ habet pater mea sunt.tom.1.841.E.
17 *Clarifica me pater claritate quam habui priusquam mundus fieret. tomo. 1. 842. A. tomo. 2. 69.A.*
Hæc est autem vita æterna vt cognoscant te solum Deum.to.1.837.A.to.2.342.B.
Ego pro eis rogo non pro mundo.tom.1.775.A.
19 *Ad Iesum autem cum venissent non fregerunt eius crura.tom.1.139.E.*

Ex Actibus Apostolorum.

1 *Hic possedit agrum de mercede iniquitatis. to.1. 620.D.*
Oportet ex his viris qui nobiscum sunt congregati &c.tom.1.99.C.
Tu Deus qui solus nosti corda hominũ. to.2.326.D.
6 *Stephanus autem plenus gratia & fortitudine &c.tom.1.145.C.*
Vos autem semper spiritui restitistis.to.1.723.E.
8 *Cum vidisset Simon quia per impositionem &c. tom.1.1127.C.*
9 *Vas electionis est mihi iste.tom.1.759.B.*
13 *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam.tom.1.805.B.& 705.C.*
14 *Annunciamus vobis conuerti ad Deum viuum. tom.1.153.B.& 166.E.*
15 *Vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum &c. tom.1.100.E.*
17 *Deus qui creauit mundum & omnia quæ in eo sunt.tom.2.4.C.*
Fecitque ex vno omne genus humanum. tomo. 2. 87.A.
Non longe est ab vnoquoque nostrum &c. tomo. 1. 305. C.
23 *Saducei dicunt non esse resurrectionem mortuorum.tom.2.150.E.*

Ex epistola ad Romanos.

1 *Segregatus in euangelium Dei &c. to.1. 19.A.*
Græcis ac Barbaris sapientibus & insipientibus debitor sum.tom.1.4.C.
Quia quod notum est Dei manifestum est in illis. tomo.1.47.D.
Visibilia enim ipsius à creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. tom.1.362. C. 198.C.179.C.29.D.to.2.151.A.to.1.948.C.
Quia cum cognouissent Deum non sicut Deum glorificauerunt. tom.1.15.D.
Propterea tradidit illos Deus in reprobum sensum. tom.1.715.E.
2 *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitẽtiam te adducit.tom.1.721.*
Qui sine lege peccauerunt sine lege peribunt. tom.1. 737.E.
3 *Iustificati per gratiam ipsius pacem habeamus ad Deum.tom.1.674.A.676.B.*
4 *Et autem qui non operatur credenti autẽ in eum qui iustificat impium.tom.1.22.A.*
5 *Per quem habemus accessum in gratiam istam. tom.1.773.A.*
Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris &c. tomo.1.1127.C.
6 *Gratia Dei vita æterna.tom.1.388.D.745.A.*

Infelix

Universidad de Deusto
Biblioteca

7 *Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius.tom.1.7.C.*
8 *Non enim accepistis Spiritum seruitutis iterum in timore. tom.1.750.C.*
Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam.tom.1.750.E.
Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.tom.1.837.B.
Qui autem scrutatur corda,scit quid desideret spiritus.tom.2.326.D.
Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. tom.1.706.E.
Nam quos præsciuit & prædestinauit hos & vocauit.tom.1.776.E.800.D.1776.E.749.E.767.C. 706.B.
9 *Quòd si Deus volens ostendere iram & notam facere potentiam. to.1.746.A.712.A. to.2.93.D.*
Non ex operibus sed ex vocante dictum est Iacob dilexi Esau autem odio habui. to.1.790.B.741.B. 743.E.747.D. to.1.763.E.to.2.111.B.
Nunquid iniquitas est apud Deum. tomo.2. 111. B. tom.1.763. E.
Dicit enim Scriptura Pharaoni quia in hoc ipsum excitaui te.tom.1.691.E.
Cuius vult miseretur & quem vult indurat. tomo.1. 746.A.
Sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum.tom.1.800.C.707.D.
Vt ostenderet diuitias suas in vasa misericordiæ. tomo.1.800.C.
10 *Finis legis Christus est.tom.1.79.A.*
11 *Nunquid Deus repulit plebem suam.to.1.705.C.*
Vide ergo bonitatem & seueritatem Dei.tomo.2. 422.B.
Nolo vos ignorare fratres mysteriũ hoc.to.1.707.D.
O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei. tom.1.406.D.752.E.765.C.
Quis prior dedit illi & retribuetur ei.tomo.1.752.B. 758. E.
Ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia. tom.1. 263.D.to.1.729.A.to.2.4.C.
13 *Hora est iam nos de somno surgere. to.1.140.E.*
15 *Quæcunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt.tom.1.98.C.*

Ex 1. ad Corinthios.

1 *Nos prædicamus Christũ crucifixum. to.1.79.A.*
2 *Sapientiam autem loquimur inter perfectos.to.1. 4.C.984.B.*
Quam nemo principum huius seculi cognouit.to. 1. 344.C.
Nec oculus vidit nec auris audiuit &c.to.2.332.A. 338. B.
Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei. to. 1. 838.C.620.C.
Nemo nouit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis. tom.2.150.D.
Quæ Dei sunt nemo nouit nisi Spiritus Dei. tomo. 1. 418. E.
Non enim arbitror me scire aliquid inter vos &c. to.1.79.A.
3 *Tanquam paruulis in Christo lac vobis potum dedi.tom.1.4.C.*
Nescitis quia templum Dei estis & spiritus sanctus habitat in vobis.to.1.1127.D.835.B.
Omnia enim vestra sunt,vos autem Christi, Christus autem Dei.tom.1.712.A.
4 *Illuminabit abscondita tenebrarum.to.1.811.D.*
Quis enim te discernit quid habes quod non accepisti &c.tom.1.731.E.to.2.457.B.
6 *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti.tom.1.835.A.*
7 *Nam cæteris ego dico non Dominus.tom.1.94.C.*
9 *Scriptum est enim in lege Moysi non alligabis os boui trituranti.tom.1.140.A.*
Castigo corpus meum & in seruitutem redigo. to. 1. 710. B.
10 *Nolo vos ignorare fratres quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt. to.1.140.B.*
Omnia in figura contingebant illis.tom.1.142.E.
Qui stat videat ne cadat. tom.2.421.A.
12 *Alij datur sermo sapientiæ.tom.19.E.20.E.*
Præcipio non ego sed Dominus vxorem à viro non discedere.tom.1.94.
13 *Si autẽ charitatẽ nõ habuero nihil sum.to.1.750.E*
Cum autem venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est.tom.1.393.C.
Cum essem paruulus loquebar vt paruulus.to.1.5.D.
Videmus nunc per speculum in ænigmate. to.1.362. C.363.E.420.D.
15 *Si Christus non resurrexit inuenti sumus falsi testes.tom.1.96.A.*
14 *Si omnes prophetent in ecclesia &c. to.2.327.B.*

Ex 2. ad Corinthios.

2 *Christi bonus odor sumus Deo alijs quidem odor mortis in mortem.tom.1.805.B.*
3 *Non quòd simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis.to.1.741.B.744.A.748.C. 761.C.*
Vsque in hodiernum diem dum legitur Moyses velamen positum est super cor eorum.to.1.89.D.
4 *Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere. tom.1.47.B.*
6 *Vos enim estis templum Dei viui.tom.1.835.B.*
11 *In quo quis audet in insipientia dico,audeo & ego.tom.1.95.D.*

12 *Raptus sum vsque ad tertium in cœlum &c.to.1. 436.C.437.C.*
Datus est mihi stimulus carnis meæ.tom.2.131.C.
13 *An non cognoscitis vosmetipsos quia Christus Iesus in vobis est.tom.1.710.C.*
Gratia Domini nostri & charitas Dei sit cum omnibus vobis.tom.1.1023.C.

Ex epistola ad Galatas.

1 *Notum vobis facio euangelium quod euangelizatum est à me.tom.1.15.A.*
3 *Data per angelos in manu mediatoris. tomo. 1. 104.D.155.C.*
4 *Vbi venit plenitudo temporis misit Deus filium suum &c.tom.1.1123.A.*
Misit Deus spiritum filij sui.tom.1.1020.E.
Scriptum est enim quoniam Abraham duos filios habuit.tom.1.140.A.
Quæ sunt per allegoriam dicta, hæc enim sunt duo testamenta.tom.1.140.D.

Ex epistola ad Ephesios.

1 *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.tomo.1.450.A.774.E.*
Qui prædestinauit nos in adoptionem per Iesum Christum.tom.1.771.D.
In quo & nos sorte vocati sumus.tom.1.767.A.
Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.to.1.503.A.607.D.503.A.607.D.757.D.
Instaurare omnia in Christo quæ in cælis & quæ in terris sunt.tom.2.432.D.
2 *Secundùm principem aeris huius potestatis.to.2. 150.E.*
3 *Vt innotescat principibus & potestatibus in cœlestibus.to.2.340.E.*
Ipse dedit quosdam quidem Apostolos quosdam verò Euangelistas.tom.1.15.A.19.E.
5 *Sacramentum hoc magnum est.tom.1.19.A.& tom.2.344.A.712.C.*
6 *Vt possitis stare aduersus insidias diaboli. tom.1. 67.E.*
Non est nobis colluctatio aduersus carnem & sanguinem.tom.2.150.D.

Ex epistola ad Philippenses.

1 *Vobis datum est pro Christo non solùm vt credatis &c.tom.1.773.D.*
Cum timore & tremore vestram salutem operamini.tom.1.748.C.
Deus est enim qui operatur in nobis velle & perficere.tom.1.757.D.620.A.718.E.
4 *Quorum nomina scripta sunt in libro vitæ. to.1. 812.A.*

Ex epistola ad Colossenses.

1 *Qui dignos nos fecit in parte sanctorum. tomo.1. 767.A.*

Ex prima ad Timotheum.

1 *Inuisibili Deo honor & gloria. tom.1. 179.E.*
2 *Qui vult omnes homines saluos fieri.tomo.1.616. 619.E.717.C.729.B.*
3 *Magnum est pietatis sacramentum quod manifestatum est in carne &c.tom.2.341.A.*
4 *Qui est saluator omnium hominum maximè fidelium.tom.1.726.B.*
5 *Modico vino vtere propter stomachum tuum. tomo.1.89.D.*
6 *Solus habet immortalitatem & lucem habitat inaccessibilem.tom.1.406.D.*

Ex secunda ad Timotheum.

1 *Vocauit nos vocatione sua sancta vt essemus sancti.tom.1.747.D.767.A.*
2 *Firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc, nouit Dominus qui sunt eius. tom. 1. 710. C.*
3 *Ab infantia sacras literas nosti quæ te possunt instruere.tom.1.4.C.*
Omnis scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum corripiendum &c.to.1.6.A.8.A.87.E. 98.C.109.D.
4 *Lucas est mecum solus.tom.1.89.D.*
Penulam quam reliqui Troade veniens afer tecum. tom.1.89.D.

Ex epistola ad Titum.

1 *Quam promisit qui non mentitur Deus ante tempora secularia.tom.1.401.A.*
Oportet episcopum sine crimine esse.tom.1.21.A.
Vt potens sit exortari in doctrina.tom.1.8. B.

Ex epistola ad Hebræos.

1 *Multifariè multisque modis Deus olim loquens patribus in prophetis.tom.1.721.E.*
Omnes sunt administratorij spiritus.tomo.1.342.B. tom.2.117.D.181.D.
4 *Viuus est enim sermo Dei & efficax.to.1.514.E. 49.B.*
6 *Impossibile est enim eos qui semel sunt illuminati &c.tom.2.100.C.*
Terra proferens spinas aut tribulos maledicta est. tom.1.710.E.
11 *Sine fide impossibile est placere Deo. Est autem fides sperandarum substãtia rerum. to.1.710.A.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei. to. 1. 547. B.
* *Accedentem ad Deum oportet credere quia est. tom. 1. 15. D.*
Fide Iacob moriens singulos filiorum Ioseph benedixit, & adorauit fastigium virgæ eius. tomo. 1. 114. C.
12 *Aspicientes in autorem fidei & consummatorem Iesum. tom. 1. 773. E.*

Ex canonica Iacobi.

1 *Apud quem nō est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio. tom. 1. 622. D.*

Ex prima Petri.

1 *Reportantes finem fidei vestræ salutem animarum vestrarum. tom. 1. 56. D.*
De qua salute exquisierunt prophetæ. to. 2. 343. A.
2 *Vocauit nos in admirabile lumen suum. tomo. 2. 437. A.*
3 *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem. tom. 1. 21. A.*
Quòd vos similes formæ saluos facit baptisma. to. 1. 140. B.
4 *Vnusquisq; sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes. tom. 1. 22. D.*

Ex secunda Petri.

1 *Maxima & pretiosa nobis promissa donauit. tomo. 1. 49. E. 951. C.*
Satagite vt per bona opera vestram vocationem, certam faciatis. tom. 1. 806. A.
Hanc vocem nos audiuimus de cœlo allatam. tom. 1. 99. C.
Hoc scientes quòd omnis prophetia scripturæ propria interpretatione non fit. tom. 1. 20. A.
Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. tom. 1. 99. D.
3 *Non tardat Dominus promissum. tom. 1. 717. C.*
In epistolis Pauli sunt quædam difficilia intellectu. tom. 1. 206. B.

Ex prima epistola Ioannis.

1 *Annunciamus vobis vitam æternam. to. 1. 264. A*
2 *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris. tomo. 1. 726. B.*
Nunc filij Dei sumus. tom. 1. 750. C. 956. A.
Cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eū sicuti est. tom. 1. 363. E. 393. C. 348. B.
5 *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo. tomo. 1. 1036. A.*
Qui credit in filium Dei habet testimonium Dei in se. tom. 1. 67. B.
Vt simus in vero filio eius Iesu Christo. to. 1. 835. A. 859. B.
Hic est verus Deus & vita æterna. tom. 1. 209. B.

Ex Apocalypsi.

2 *Quia odisti facta Nicholaitarum. tom. 1. 4. D.*
5 *Audiui vocem multorum angelorum, & numerus eorum erat millia millium. tom. 2. 131. A.*
Eadem erit mensura hominis & angeli. to. 1. 403. A
Non est inuentus locus eorum amplius in cœlo. to. 2. 507. C. 538. E. 160. B.
Et libri aperti sunt. tom. 1. 811. D.
Mors & infernum missi sunt in stagnum ignis. to. 1. 811. D. tom. 2. 531. D.
Non intrabunt nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni. tom. 1. 812. A.

FINIS.

INDEX EORVM QVAE IN HIS COMMENTARIIS in D. Thomæ Primam Partem notatu digna visa sunt.

In quo numerus primus designat tomum, secundus columnam, litera vero lineam.

A

ABSTRACTIO à materia quo modo distinguat sciētias. tomo 1. col. 45. B.
Abstractio à materia quomodo reperiatur in Theologia. to. 1. col. 47. E.
Abstractionis tres gradus. 1. 48. A
Abstractio Theologiæ excedit abstractionem Metaphysicè. 1. 49. A.
ACCIDENTIA propria quomodo causantur à principijs speciei. 1. 212. C.
Accidentia realiter distincta à substantia habent distinctam existentiam ab eius existentia. 1. 240. E.
Accidentia in sacramento altaris probabile est quod existunt per modum substantiæ. 1. 261. A.
Accidens proprium in quo sensu possit dici conuenire alicui per essentiam. 2. 7. A.
ACTIONES humanæ liberæ quomodo referuntur & ad immediatam causam & ad primā. 1. 631. E.
Possibilitas vel impossibilitas actionum Dei ad quid referatur. 1. 802. E.
Actionem transeuntem consequitur effectus ipsa perfectior non vero immanentem. 1. 84. A.
Actio specificatur à principio. 1. 854. B.
Actio vt est agentis perfectio non identificatur cum passione. 1. 856. D.
Actionem vnā quomodo consequatur duplex passio. ibidem. E.
Actio formaliter respicit agens. 1. 900. D.
Actionum duplex differentia. 1. 1030. A.
Actio diuina quem finem habeat. 2. 23. D.
Actionis duplex finis. 2. 23. D.
Actio qualis non reperiatur in Deo. 2. 31. A.
Actionem quomodo quandoque non sequatur effectus. 2. 34. B.
Actio diuina dependet à determinatione diuinæ voluntatis. ibidem.
Actio agentis principalis & instrumenti non sunt duę. 2. 48. B.
Actio Dei aliquando requirit subiectum determinatum. 1. 50. B.
ACTVS humanus liber quomodo prædeterminetur à diuina prouidentia. 1. 757. D.
Actus aliquis an sit perfectior ipsa potentia. 1. 815. A.
ADAM atque alios sanctos vidisse diuinam essentiā quam probabilitatem habeat. 1. 438. C.
Adæ peccati permissio an Christi incarnatio fuerit prius volita à Deo. 2. 344. A.
AGENS naturale quomodo est in re in qua operatur. 1. 306. D.
Agens naturale nō producit per se substantiā. 2. 16. C.
Agens operari per instrumentum in quo consistat. 2. 48. A.
Differentia inter agēs corporale & spirituale. 2. 164. C.
AMATVM quomodo sit in amante. 1. 867. D.
Amandi actio per quid compleatur. 1. 868.
Amare in diuinis tripliciter sumitur. 1. 208. E.
Amor naturalis sumitur dupliciter. 1. 383. A.
Amor quomodo procedit à simili & dissimili. 1. 878. A
Amor creaturæ rationalis in Deum duplex. 2. 105. D.
ANALOGIA quid requirat. 1. 460. B.
Analogorum attributionis differentia. 1. 463. B.
Analogatum quādo intret definitionē analogi. ibidē.
Analogatum quomodo intret diffinitionem analogi. vbi supra. E.
ANGELI suppositum distinguitur realiter ab eius natura. 1. 207. B.
In angelis à quo sumātur genus & differētia. 1. 249. B.
Angelus ex natura sua est incorruptibilis. 1. 322. D.
Angeli quæ operationes cōmēsurentur æuo. 1. 347. A.
Non pertinet ad statum beatificum angelorum quod deputentur ad custodiam regni prouinciæ &c. 1. 432. A.
Angeli intellectus realiter ab eius essentia distinctus. 1. 489. E.
Angeli actus liber quomodo immutabilis. 1. 649. C.
Angelus quomodo intelligat propriam quidditatem. 1. 848. C.
Angeli dum erant viatores quanuis essent certi quod mysterium Trinitatis erat sibi reuelatum, tamen nō habebant euidentiam reuelationis. 1. 955. B.
Angelus nec homo cognoscunt euidenter habitum fidei quem habent. ibidem. D.
Angelos esse substantias omnino spirituales non est veritas fidei. 2. 118. C.
Angelos esse substantias dignitate præcellentes omnia corporea, est veritas fidei. ibidem. D.
Angelus constat genere & differentia. 2. 128. D.
Angelus componitur ex esse & essentia. ibidem. E.
Angelos fuisse creatos in magno numero, est de fide. 2. 130. E.
Angelorum numerum excedere numerum specierum corporalium licēt non sit veritas fidei, magis tamen conformatur doctrinæ sanctorum. 2. 131. E.
Angelorum numerum excedere numerū animarum rationalium est valde cōsentaneum fidei. 2. 138. A.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Angelos omnes ſpecie inter ſe differre. 2.135.E.
Angelus propriè eſt individuum & prima ſubſtantia. 2.138.A.
Angelica forma quomodo dicatur conſtituere individuum. ibidem.B.
Angelorum plura individua in eadem ſpecie, an poſſint dari de potentia Dei. ibidem.E.
Angelos ſua natura eſſe incorruptibiles. 2.142.B.
Angelos eſſe incorporeos eſt probabilius ſecundum rationem naturalem. 2.148.E.
Angelos eſſe corporeos iam nō poteſt affirmari abſq; aliqua temeritate, quamuis non ſit error aut hæreſis. 2.150.A.&151.A.
Angelos aſſumere corpora in apparitionib⁹. 2.151.D.
Angelus non eſt propriè in loco. .1.159.E.
Angelo ratio exiſtendi in loco non eſt ſubſtantia, & quid ſit explicatur. 2.163.A.& ſequentibus.
Angelus licèt aliquando non ſit in loco, eſt tamen intra vniuerſum. 2.164.D.
In angelo non eſt niſi vnica virtus operatiua ad extra. 2.168.D.
Angelus de facto ſecundùm legem ordinariam, nō poteſt eſſe in toto mundo. 2.169.B.&.170.c.
An angelus poſsit eſſe in duobus locis totalibus ſiue partialibus. ibidem.D.&.E.&.col.170.A.& 189.B.
Angelus non poteſt ſimul operari duos effectus diſtinctos numero vel ſpecie. ibidem.C.
Angelus poteſt eſſe in loco indiuiſibili. 2.171.A.
Angelus an ſit in loco circunſcriptiuè an definitiuè. ibidem.C.
Angeli boni non poſſunt eſſe in eodem loco. 2.174.E.
Angelos poſſe moueri localiter eſt de fide. 2.178.D.
Angelis & corporibus non conuenit vniuocè moueri localiter. 2.179.E.
Angelum propriè moueri localiter probabilius eſt quàm oppoſitum. 2.180.B.
Angelici motus cōſideratio eſt Theologica. 2.181.A.
Angeli habent naturalem virtutem mutandi locum, & hæc virtus non eſt diſtincta ab ea qua exiſtunt in loco. ibidem.B.& 181.B.
Angelo magis proprius eſt motus diſcretus licèt per ſe poſsit moueri motu continuo. 2.186.A.& B.
Angelici motus cōtinuitas in quo cōſiſtat. ibid. D.& E.
Angeli exiſtentia in aliquo loco, non poteſt menſurari tempore, niſi dicatur rationem formalem exiſtendi in loco, illi eſſe operationem tranſeuntem. 2.202.A.
Angelus propriè nō quieſcit in termino à quo. ibid. E.
Angelorum motui diſcreto quomodo reſpōdere poſſit tempus vel inſtans noſtrum. 2.204.C.
Angelicæ exiſtentiæ in loco non eſt tempus, ſed inſtans. 2.205.C.
Angeli motus & quies quomodo menſurētur. ibid. D.
In angelis neceſſario ponendum eſt tempus reſpectu operationum immanentium diſtinctum à tempore noſtro. 2.208.A.& ſequentibus.
Angeli motus diſcretus menſuratur tempore diſtincto ab eo quo menſurantur actiones immanentes. ibidem.E.& 209.B.
In angelis non eſt conſtituenda vna menſura ad omnes operationes liberas, ſed quælibet habet ſibi propriam. 2.210.C.
Quando operatio tranſiens angeli non menſuretur tempore noſtro. ibidem.D.
Quilibet motus cōtinuus angelorum habet proprium tempus, quod poteſt proportionari cum tempore noſtro. 2.211.A.& B.
Angeli omnes operationes diſtinguūtur ab eius eſſentia tanquam res à re. 2.215.C.& ſequen.& 216.B.
Angeli eſſentia quomodo ſit ratio & cauſa totius eſſe, non autem ſit ratio totius ſui intelligere. 2.218.E.
In angelis nō eſt intellectus agēs & poſsibilis. 2.222.A.
Angelus intelligit per ſpecies ſibi connaturales. 2.230.C.& ſequentibus.
Angelici intellectus complementum non eſt cauſabile ab aliqua creatura. 2.233.C.
Angelus quomodo intelligat rem quæ de nouo efficitur. 2.234.B.
Angeli ſpecies intelligibiles an ſint eius propriæ paſsiones. ibidem.C.
Angelus quanto ſuperior, eo per ſpecies vniuerſaliores intelligit. 2.245.C.
Maior vel minor vniuerſalitas ſpecierum angelicarum penes quid attendatur vel non attendatur, latè explicatur. 2.248.C.& ſequen.& 249.C.
In angelis propria eſſentia ſupplet rationem ſpeciei intelligibilis. 2.256.D.& ſeq.& 258.C.& ſequen.
Vtrùm angeli in ſui cognitione formẽt verbum. 2.267.D.
Vnum angelum aliū cognoſcere eſt de fide. 2.272.B.
Qua ratione vnus angelus alium cognoſcat. ibidem.B.& ſequen.& 278.B.
Angeli ſpecies an quando repræſentat immediatè rationē genericam, repræſentet etiam omnes quidditates ſpecificas. 2.279.C.
Angeli omnes quidditatiuè & comprehenſiuè ſe inuicem cognoſcunt, quanuis probabile ſit inferiores nō comprehendere ſuperiores. 2.280.A.& ſequen.
Qua ratione Angelus cognoſcat Deū. 2.285.C.& ſeq.
Angeli cognitio qua cognoſcit Deum per ſuam eſſentiam eſt diſtincta ab ea qua cognoſcit illum per ſpecies creaturarum. 2.288.C.
Vtrum angelus inferior perfectius cognoſcat Deum per ſpeciem ſuperioris, quàm per propriam eſſentiam. 2.289.A.& ſequen.
Vtrùm angelus perfectius cognoſcat Deum per ſuam eſſentiam quam per ſpecies omnium inferiorum. 2.290.B.C.D.
Angelus perfectius cognoſcit Deum per propriam eſſentiam & ſpeciem formicæ quàm per ſolam ſuam eſſentiam. 2.261.D.
Quòd angelus per ſpeciem alicuius vniuerſalis, cognoſcat omnia individua quæ ſub illo continentur. 2.266.A.& ſequentibus.
Quomodo ſpecies angeli repræſentet durationem rei. 2.307.B.
Quomodo angelus cognoſcat ſpecies intelligibiles exiſtentes in ſuo intellectu. 2.210.E.
Quomodo cognoſcant præterita. 2.211.E.
Angelos propria virtute non cognoſcere futura contingentia eſt de fide. 2.317.A.
Angelus quas cogitationes & affectiones alterius angeli cognoſcat, vel quas non. 2.326.C.&.328.E.
Quomodo cognoſcat angelus alterius cogitationes quando ſibi manifeſtantur. 2.230.B.
Angeli propria virtute non poſſunt cognoſcere myſteria gratiæ. 2.337.E.

Angeli

Angeli beati à principio ſuæ beatitudinis etiam extra verbum cognouerunt incarnationis myſterium & etiam quædam alia. 1.341.E.& 343.A.
Vtrùm ſint ponendi habitus ſupernaturales in angelis. 2.349.D.
In Angelis non ſunt ponendi plures habitus ſpeculatiui circa diuerſa ſpeculabilia. 2.350.B.
In Angelis reperiri aliquos habitus fidei acquiſitæ & opinionis, eſt probabile. 2.350.C.
In Angelis non eſt ponendus habitus practicus diſtinctus ab ſpeculatiuo, quo iudicat de quidditate artificiati. 2.251.C.
Angelus reſpectu quorum ſemper ſit in actu. ibidem.& 352.B.& 353.
Angelus omnia quæ repræſentantur vnica ſpecie poteſt ſimul cognoſcere, vel etiam ſingula ſucceſsiuè. 2.356.E.& ſequen.
Angelum poſſe per eandem ſpeciem formare plures conceptus, probabile eſt. 2.358.B.
Angelus non poteſt ſimul habere plures cogitationes, quarum quælibet habeat totam intenſionem quam habere poterat ſeorſum. ibidem.& 360.D.
Angelus quomodo poſsit vti pluribus ſpeciebus ſimul vel quomodo non poſsit. 2.359.D.& 360.C.
Augelus vnica cognitione cognoſcit cauſam & effectum. 2.365.
Angelus nullatenus poteſt diſcurrere. 2.366.& 367.B
Angelus non intelligit componendo & diuidendo. 2.367.D.
Angelus quæ amet neceſſariò quātum ad exercitium. 2.394.B.& ſequen.
Angelus quæ amet neceſſariò quantum ad ſpecificationem. 2.395.E.
Angelus quem plus amet, ſuperiorem, an ſibi magis coniunctum explicatur. 2.396.D.
Angelos ante hunc mundum viſibilem fuiſſe creatos eſt temerarium. 401.A.& D.
Angeli omnes à principio ſuæ creationis acceperunt quidquid pertinet ad eorum naturalem perfectionem. 2.407.
Vtrùm aliquis angelus à principio ſuæ creationis viderit diuinam eſſentiam. 2.411.A.&414.E.
Angelos omnes in inſtanti ſuæ creationis accepiſſe gratiam eſt probabilius. 2.420.E.&421.C.
Angelis collata fuit gratia mediante propria diſpoſitione. 2.424.B.
Angelos natura perfectiores conſequutos fuiſſe maiorem gratiam quomodo intelligatur. 2.431.B.
Angeli beati licèt proficiant in præmio accidentali, nō tamen merentur illud. 2.440.D.& ſequen.
Contra quam legem poſsit angelus peccare, vel contra quam non. 2.446.C.&447.A.& ſequen.
Si Angelus non fuiſſet ordinatus ad finem ſupernaturalem, & peccaret: contra quam legem eſſet illud peccatum. 2.448.D.
Angeli peccatum fuit ſuperbia. 2.455.B.& C.
Ad ſuperbiæ peccatum ſtatim ſequutū fuit peccatum inuidiæ in Angelo. 2.458.C.
Angeli primum peccatum præceſsit natura, inconſideratio interpretatiuè voluntaria. ibidem.E.& ſequen.
Angelus ſuperbiens appetiuit diuinam ſimilitudinem, non æqualitatem per eſſentiam. 2.461.B.& ſequen.
Angeli ſuperbia in quo cōſiſtat: & in quo non. 2.462.B.& ſequentibus.
Angeli nec peccauerunt, nec potuerunt peccare in primo inſtanti ſuæ creationis. 2.472.E.& ſequen.
Angeli an in primo inſtanti ſuæ creationis meruerint vel potuerint mereri. 2.479.A.&480.D.
In Angelorum negotio felicitatis vel infelicitatis, non ſunt ponenda niſi duo inſtantia. 2.485.A.&B.
Angelorum ſupremus cecidit licèt oppoſitum non ſit error aut temeritas. 2.489.E.& 490.E.
Angeli caſus declaratur in illo Iſaiæ. 14. Quomodo cecidiſti &c. 2.492.E.
Angelus continuo poſt peccatum accepit ſuæ damnationis ſententiam. 2.507.B.& ſequen.
Angelus in quocunque ſtatu & ſimiliter anima ſeparata, non poſſunt ſuſpendere omnem actum intellectus & voluntatis. 2.528.E.
ANIMA rationalis habet incorruptibilitatem ex natura ſua. 1.322.D.
Anima quomodo ſit actus corporis. 1.386.C.
Animæ rationalis duplex modus cognoſcendi res. 1.390.A.
Anima quomodo dependeat à corpore in operatione intellectus. 1.484.C.
Anima Chriſti Domini habuit perfectiſsimam libertatem operandi. 1.652.B.
Animæ eſſentia & potentia nec minui nec corrumpi poſſunt. 2.98.D.
APOCALYPSIS eſt propria vox ſcripturarum à 70. interpretibus excogitata. 1.15.B.
APPETITVS triplex. 1.601.E.
ARGVMENTVM deſumptum ab autoritate ſanctorum circa ea quæ naturali lumine cognoſcuntur, quam certitudinem habeat. 1.120.D.
Argumentum deſumptum ex vnius vel duorum ſanctorum, vel etiam plurium autoritate quam vim habeat. 1.121.A.&B.
Argumentum ex ſolo ſenſu ſpirituali ſcripturæ nō eſt certum. 1.151.C.
Argumenta contra Trinitatis myſterium euidenter ſunt ſolubilia. 1.190.B.
ARTICVLI fidei catholicæ recitantur. 1.5.B.
Articulus fidei poteſt demonſtrari Theologicè ſaltim à poſteriori. 1.54.A.
ATTRIBVTA diuina quomodo diſtinguantur. 1.702.B.
Attributa Dei an ſint infinita & quomodo. 1.410.C.
Attributa diuina quomodo diſtinguantur inter ſe & ab eſſentia. 1.702.A.& 903.B.
AVXILIVM ſupernaturale ſufficiens ad ſalutem quomodo dat Deus omnibus hominibus, & quomodo non dat. 1.722.E.& ſequen.
Auxilij diuini ſubtractio, eſt pœna præcedentis peccati ſaltem originalis. 1.727.E.
Quod auxilium eſt Deus paratus omnibus dare. 1.728.B.
Auxilium tale quare vni detur & alteri non, referendum eſt ad iudicia Dei. 1.729.E.
Auxilio Dei æquali non poteſt Petrus cōuerti, & Paulus non conuerti. 1.730.C.
Quomodo auxilij diuini negatio ſit cauſa non conuerſionis alicuius. 1.737.B.
Auxilio Dei ſtante licet neceſſarium ſit Petrum conuerti tamen liberè conuertitur. 1.802.A.

Universidad de Deusto
Biblioteca

B.

BEATI habent duplicem cognitionem. 1.35.B.
In beatis an sit Theologia per se infusa præter scientiam beatificam. 1.38.E.
Beati an forment verbum. 1.379.C.
Beatus respectu visionis est causa principalis. 1.399.D
Beati licet videant omnia quæ formaliter sunt ipse Deus, non tamen possunt distinctè cognoscere omnes perfectiones quæ important relationem rationis ad creaturas possibiles. 1.409.A.& sequen.
Beatus non potest abstrahere conceptum essentiæ à conceptibus personarum. 1.411.B.& sequen.
Beati vident in verbo aliquas creaturas, omnes tamen possibiles nec per absolutam Dei potentiam videre possunt. 1.418 B.419.D.420.C.425.B.
Beati quæ videant in diuina essentia, & quę non videāt 1.421.B.C.
An possit fieri vt aliquis beatus videns diuinam essentiam nullam videat creaturam. ibidem.B.
Beati simul vident omnia in verbo. 1.429.A.
Beati quomodo vident in verbo omnia quæ spectant ad eorum statum. 1.430.B.& E.
Cognoscere orationes fidelium non pertinet intrinsecè ad statum cuiuslibet beati. 1.431.D.
Beati per visionem beatificam quomodo cognoscant futura contingentia. 1.521.B.
BEATITVDO essentialis consistit in operatione animæ. 1.393.A.
In beatitudine an intellectus imperfectior cum æquali lumine gloriæ ita perfectè videat Deum atque perfectior. 1.403.B.
Beatitudinis præmium quomodo intelligatur dari vltra condignum. 1.673.B.
Beatitudo nulli rei competit nisi naturæ intellectuali. 1.830.C.
Beatitudo non habet de sua ratione quòd sit præmium virtutis. ibidem.D.
BONITATIS diuinæ manifestatio non potest esse finis præcipuus diuinæ actionis. 2.21.B.
Bonum non significat formaliter relationem ad appetitum. 1.271.B.
Bonum formaliter importat perfectionem absolutam ad quam sequitur ratio appetibilis. ibidem.D.
Bona temporalia possunt esse effectus nostræ prædestinationis. 1.706.D.

C

CAVSÆ essentialiter subordinatæ quomodo concurrant ad effectum. 1.175.D.
Causæ particulares simpliciter dant esse suis effectibus. 1.230.A.
Causæ particulares non causant existentiam etiam vt instrumentum Dei, licèt effectiuè causent eius determinationem. 1.231.A.& B.
Causam effectiuam continere quidquid perfectionis est in effectu quomodo intelligatur. 1.258.D.&.E.
Causam & causatum formaliter loquendo nunquam sunt eiusdem rationis. 1.267.C.
Causa libera & contingens quando exerceant suam libertatem & contingentiam. 1.525.D.
Causa prima quomodo determinet secundas. 1.533.C
Causæ secundæ non possunt impedire nec modificare concursum primæ. 1.628.B.
Causa remouens prohibens quomodo concurrat ad effectum subsequutum. 1.720.D.
Causæ morales principales & instrumentales quę sint. 2.52.D.
Causa æquiuoca non habet contra suam rationem quòd producat effectum sibi similem in forma per quam operatur. 1.121.D.
COELVM imperfectius est omnibus viuentibus licèt oppositum probabile sit de cæteris ab homine. 1.183.A.& sequen.
Cœli motus quis sit finis. 1.185.E.
Cœlum est incorruptibile. 2.13.E.
CERTITVDO de aliqua re est triplex. 1.66.C.
CHARITAS viæ & patriæ quo mensurentur. 1.346.E.
CHRISTVS nō est subiectum adæquatum Theologiæ. 1.80.C.
Christo an omnia prædicata quæ conueniunt in quantum homo, conueniant in quātum Deus. 1.248.A.
Christum non meruisse in eo quòd obediuit præcepto moriendi nisi intensiùs vellet obedire quàm teneretur ex obligatione præcepti, periculosa sententia. 1.652.D.
Christus quomodo ex morte sua gloriam & honorem acquisierit. 1664.E.
Christi satisfactio quomodo fuerit de rigore iustitiæ. 1.669.C.
Christi scientia & prouidentia ad quæ se extendant. 1.693.E.
Christi incarnatio an fuerit prius volita à Deo quàm permissio peccati Adæ. 1.702.E.
Christus Dominus quæ nobis meruerit. 1.772.C.
Quomodo Christus meruerit totum effectum prædestinationis. 1.774.E.& sequen.
Christus si auferatur, nullus de facto manet prædestinatus. 1.777.C.
Christus secundùm fidem est verus Deus consubstantialis Patri. 1.837.D.
Christus quomodo dicatur nescire diem iudicij. to. 1.840.D.
Christus an per scientiam infusam potuerit cognoscere mysterium Trinitatis. 1.656.C.
Per scientiam inditam quæ cognouerit. ibidem.E.
COGNOSCENDI Deum quidditatiuè non est desiderium naturale in homine vel angelo. 1.18.D.
Cognitio naturalis Dei potest esse sufficiens causa condemnationis. 1.22.C.
Cognitio vespertina dupliciter potest considerari in beatis. 1.35.B.
Cognitio beatifica eminenter est subalterna scientia respectu cuiuscunque scientiæ nostræ. ibidem.D.
Cognitio intuitiua rei per qualem similitudinem fiat. 1.376.D.
Cognitionis initium vnde proueniat. 1.389.C.
Cognitionis duplex modus. 1.390.A.
Cognoscens necesse est vt habeat in se formam rei cognitæ. 1.430.C.
Cognitio essentialis diuina an fiat per se primo in verbo, an in diuina essentia. 2.60.A.
Cognitio Dei, vide Deus.
COMPOSITIO rerum quatuor conditiones requirit. 1.255.E.

CON-

CONCEPTVS communis enti reali & rationis non debet poni. 1.891.E.
CONCLVSIONIBVS Theologicis assentimur per duo lumina. 1.52.C.
Quæ conclusiones sint Theologicæ. 1.33.E.
Conclusionem sequi debiliorem partem quomodo intelligitur. 1.53.C.
Ad conclusionē Theologicam nō est necesse q̄ vtraq; vel altera præmissa sit immediatè de fide. ibidem.E.
Cōclusio de fide quomodo dicatur demōstrari. 1.212.A
CONSILIVM propriè & absque metaphora, est in Deo. 1.644.B.
CONTINGENS naturaliter & moraliter differunt à contingenti dialecticè. 1.630.B.
Contigentia esset in rebus etiā si Deus operaretur ex necessitate naturę, non tamen reduceretur ad Deum tanquā ad primā radicem efficientē. 1.632.E.& seq.
CONTRITIONEM esse actum iustitiæ commutatiuæ optimè explicatur in sententia D. Thomæ. 1.677.E.
CORPORA inferiora habere mutabilitatem secūdūm esse substantiale explicatur. 1.321.B.
CREATIONIS triplex acceptio. 2.26.A.
Creare quid sit. 2.26.D.
Creatio nec vlla alia actio Dei transiens subiectatur in creatura. 2.31.A.
Creatio an sit actio immanens vel transiens. 2.32.B.
Creatio passiua licèt significetur per modum passionis & mutationis, tamen nec est mutatio nec passio, sed sola relatio. 2.36.C.
In creatione quomodo distinguatur fieri à facto esse. ibidem.E.
Creatio & conseruatio realiter sunt vna actio, licet formaliter distinguantur. 2.37.C.
Creatio qua mensura mensuretur. ibidem.E.& sequen.
Creationem de facto esse actionem solius Dei, est de fide. 2.42.A.
Creare qua ratione possit dici proprium alicuius personæ diuinæ. 2.55.B.
Creatio non pertinet ad cognitionem & amorem notionalem sed ad essentialem. 2.58.E.
CREATVRÆ rationalis perfectissima coniunctio ad Deum fit per intellectum. 1.367.A.
Creaturæ perfectio consistit in coniunctione ad suum principium. ibidem.C.
Creaturæ pertinent ad obiectum secundarium diuinæ visionis. 1.422.E.
Creaturæ perfectio est participare aliquid de ratione entis. 1.576.D.
Creatura diligitur à Deo amore amicitiæ. 1.604.D.
Creaturarum cognitio est connaturalis Deo, amor verò liber. 1.999.B.
Creatura quomodo referatur ad Deum. 2.35.A.& seq.
Creaturam concurrisse vt instrumentum quādo mundus est creatus, est error. 2.46.C.
Creatura nullo modo potest concurrere instrumentaliter ad credendam. 2.47.A.B.&C.
Creatura non potest instrumentaliter concurrere ad annihilandum. 2.51.D.
Esse principium creaturarum per modum causæ exemplaris cui personæ diuinæ conueniat. 2.59.E.
Nulla creatura quæ ex naturā sua sit impeccabilis, est producibilis. 2.445.E.

D

DEMONSTRATIONES Theologicæ sunt in duplici differentia. 1.52.A.
Demonstrationi sat est, quòd possit habere causam. 1.334.C.
DÆMONVM culpa & pœna quomodo crescāt. 1.649.D.
Dæmones possunt esse in eodem loco. 2.175.B.
Dæmones quomodo in futurorum prędictione, quandoque veritatem attingant. 2.319.D.
Dæmones quid cognouerint vel non cognouerint de Christo. 2.345.A.
Dæmonū obstinatio in quo consistat. 2.512.E.& seq.
Dæmones nō possunt habere aliquem actum bonum moraliter. 2.526.B.
Dæmones non possunt suspendere omnem suam operationem. 2.529.B.
Dæmones an lætentur de victoria quam reportant contra homines. 2.533.E.
DEITAS eadem est in Patre & Filio, & non est inconueniens quòd inueniatur coniuncta alteri relationi in Patre quàm in Filio. 1.210.A.
DEVS quomodo sit subiectum Theologiæ. 1.80.D. & 81.A.
Dei cognitionis ordo, optimè traditus est à Diuo Thoma. 1.153.C.
Deus est, an sit propositio per se nota. 1.160.A.
Deum esse, quomodo demonstrabile. 1.166.C.
Deus potest cognosci ex creaturis tripliciter. 1.168.E.
Rationes D. Tho. ad probandum Deum esse examinantur. 1.171.D.& sequen.
Deus non est corpus. 1.279.& sequen.
Deus quomodo differat à Deitate. 1.209.B.
In Deo idem est essentia & esse. 1.211.E.
Deus nullo modo ponitur in prædicamento etiam reductiuè. 1.247.D.& 249.E.
Deo nihil esse prius, nec secundùm intellectum, quomodo intelligatur. 1.250.A.
De Deo an possit esse demonstratio. ibid.C.& 292.C.
In Deo nullum est accidens. 1.253.C.
Deus non venit in compositionem aliorum. 1.255.C.
Quomodo Deus contineat omnium rerum perfectiones. 1.259.B.
Deus quomodo sit infinitus. 1.292.C.
Deus est impossibile quòd agat ad extra, ex necessitate naturæ. 1.303.D.
Deus quomodo sit intimè in omnibus rebus. 1.305.D.& sequentibus.
Deus & agens particulare quomodo sint circa eundē effectum immediatè. 1.307.E.& sequen.
Deus solus est causa ipsius esse. 1.310.B.
Deus quomodo sit extra cœlum. 1.315.B.&C.
Deus est in creatura rationali per gratiam. 1.315.E.
Deus non potest supplere defectum prouenientem ex parte obiecti, bene tamē quando prouenit ex parte potentiæ. 1.363.E.
Dei similitudo obiectiua an possit dari. 1.376.A.
Deus formaliter est idea hominis. 1.410.B.
Deus quare dicatur speculum voluntarium. 1.410.E.
Deus non potest videri ab aliquo in hac vita. 1.438.A.
Deo quomodo imponantur nomina. 1.444.E.
Deus quomodo cognoscat creaturas. 1.499.C.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deus cognoscit res chimericas & fictitias. 1.505.E.
Deus scientia visionis potuit in sensu diuiso aliqua cognoscere quæ modo non cognoscit. ibidem.
Deus quomodo cognoscat bonum & malum. 1.507.C.& sequentibus.
Deus scit Antichristum futurum esse probabile est esse propositionem de præterito, & consequentur necessariam. 1.525.E.& sequen.
Probabilius tamen est esse de præsenti & contingentem. 1.527.C.&.E.
Simpliciter est concedendum Deum habere potentiã vt nõ sciuerit Antichristum esse futurum. 1.528.E.
Deus scinit Antichristum fore, ergo Antichristus erit est bona consequentia. 1.532.A.& 634.C.
In Deo esse communicatiuum, vel se communicare quomodo sit perfectio. 1.603.E.& sequen.
Deus non vult alia à se necessariò absolute loquendo. 1.607.D.
Deus an possit dici causa peccati. 1.638.A.
Deus an plus diligat innocẽtes quã pœnitẽtes. 1.665.C
Deus an plus diligat prædestinatum an præscitum: iustum an peccatorem, iustum præscitum, an peccatorem prædestinatum declaratur. 1.666.B.& seq.
Deus an voluerit res prius esse in esse naturæ quam in esse gratiæ. 1.702.E.
Deus an voluerit prius incarnationem Filij sui quàm permittere peccatum Adæ. 1.703.
Dei auxilium, vide Auxilium.
Deus quomodo non possit facere ꝙ præteritum non sit præteritum, cum tamen possit quòd futurum nõ sit futurum. 1.822.C.
Deus an possit facere quòd præsens non sit. 1.823.B.
In Deo quid sit potẽtia absoluta & ordinaria. 1.827.B.
In Deo an sint concedendæ tres hypostases subsistentiæ & substantiæ. 1.922.B.& sequen.
In Deo quomodo sint tres res, non tamen tria entia. 1.926.A.
Deus non potest facere vnam substantiam cum naturali lumine manifestatiuo diuinæ essentiæ. 1.959.A.
Deus generat, verissima propositio. 1.1044.E. Opposita falsissima. 1.1047.C.
Deus quot modis dicatur esse in creaturis. 1.1126.A.
Deus cognoscit multa quæ non facit, imo quæ nec potest. 2.80.B.
Dei supremus gradus est intellectualis & secundum se & quoad nos. 2.120.D.
Nihil est in Deo communicabile substantialiter creaturæ. 2.121.A.
Dei effectus assimilatur eius arti non intellectui vt potentia est. 1.122.B.
DICTIO realiter distinguitur ab actu intelligendi. 1.853.B.
Dictio & intellectio formaliter distinguuntur, ibid.E.
DISCVRSVS quid requirat ad sui rationem. 1.287.A.
DISTINCTIO multiplex. 1.198.B.
Distinctio rationis duplex. 1.270.A
Distinctio rationis quomodo falsificet propositionẽ, 1.252.C.560.B.
Distinctiones rerum quæ à Metaphysicis considerantur. 1.903.D.
DIVINA reuelatio est ratio formalis sub qua Theologiæ. 1.46.D.
Diuina reuelatio eadem est ratio sub qua fidei & Theologiæ, sed non eodem modo. 1.51.C.
Diuina reuelatio vt est ratio formalis sub qua Theologiæ per accidens includit obscuritatem. ibidem.
DOCTRINA reuelata quid. 1.15.A.
Doctrinæ reuelatæ diuisio. ibidem.
Doctrina reuelata quomodo & ad quid necessaria. 1.17.A.18.E. Quomodo etiã non necessaria. 19.C.
Doctrinam reuelatam necesse est esse inter Christianos. 1.20.D.
Doctrina hæc ad quid necessaria. ibidem.& 25.E.
Per doctrinã reuelatã quãtũ proficiãt Chriani. 1.26.C.
Doctrina hæc quot modis communicetur. 1.154.B.
DOLOR damnatorum ex carentia diuinæ visionis ad quam pœnam reducatur. 2.533.A.
DONVM & datum in quo differant. 1.1033.C.

E

EFFECTVS idem quomodo sit immediatè à Deo & ab agente inferiori. 1.307.D.
Effectus purè naturales solum in causa prima habent sui Ideam. 2.546.D.
Effectus contingentes quomodo necessarij. 1.631.A.
Effectus & speciei intelligibilis differentia in repræsentando. 2.286.A.
ELECTIO diuina inter duos homines inæquales. 1.761.B.
ENTI additio non fit. 1.269.E.
Ens dupliciter sumitur. 1.273.B.
Quomodo ens est prius quàm bonum. 1.274.& seq.
Ens dupliciter comparatur ad alias rationes formales. 1.275.A.
Ens naturale & supernaturale differunt genere in ratione cognoscibilis. 1.365.D.
Entia quædam rationis habent vtrunque fundamentum extra intellectum. 1.472.E.
Entia omnia dependent à Deo vt à causa effectiua. 2.3.E
Ens simpliciter & bonum simpliciter non conuertuntur. 2.105.B.
ÆQVALITAS in diuinis est relatio rationis. 1.1110.A.
ESSE est actualitas omnis formæ. 1.213.C.235.C.
Esse diuini & creati differentia. 1.214.B.
Esse substantiæ quomodo ad hoc genus reducatur. 1.219.E.
Esse & essentiæ distinctio. 1.222.& sequen.
Esse est simpliciter perfectior essentia cuius est esse. tomo 1.225.C.
Esse à quo causetur. 1.230.A.& sequen.
Esse est de conceptu Dei. 1.246.A.
Quale esse habeat omnes perfectiones essẽdi. 1.259.A.
Esse quomodo per diuinam omnipotentiam ab essentia possit separari. 1.260.E.
Esse nõ est effectus formalis secũdarius formæ. 1.310.A.
Esse triplex. 1.336.E.
Esse habet duo respectu essentiæ. 1.337.A.
ESSENTIA creaturæ quomodo non sit bonitas. 1.288.E.
Essentiæ rerum non sunt ab æterno. 1.337.B.
Essentia diuina immediatè vnitur intellectui beatorum. 1.381.C.
Essentia diuina quomodo vnitur intellectui beato in ratione speciei intelligibilis. 1.382.C.

Essentia diuina quas creaturas & quomodo repræsentet intellectui beato. 1.422.A.424.A.
Essentia diuina non est speculum creaturarũ. 1.425.a.
Essentia diuina an sit Idea, vide Idea.
Essentia diuina est excellentissimus prototypus quem vniuersa creatura pro suo modulo imitetur. 1.446.D
Essentia diuina quomodo se habet respectu intellectus illuminati lumine gloriæ. 1.851.B.
Essentia diuina est pater siue paternitas est propositio vera formaliter. 1.862.B.
Essentia diuina quare includat ipsum esse intelligibile. 1.886.B.
Essentiæ nomen nunquam pluraliter dicitur de Deo. 1.925.C.
Essentia diuina est principium quo generationis, quod non distinguitur realiter à genito. 1.1051.D.
Essendi actus quo essentia creata consistit, est ens per participationem. 2.10.E.
ÆTERNITATIS nomẽ vnde deriuetur. 1.225.C.
Æternitas est mẽsura eminẽtissima & excellẽs. 1.327.B
Æternitas nullam habet successionem. ibidem.C.
Æternitas non crescit per additionem temporis. ibid.E.
Æternitas quomodo sit maior tempore nostro. tom. 1.328.A.&B.
In æternitate an sit inconueniens verificari duas contradictorias. ibidem.C.& sequen.
Æternitas quomodo importet rationem mensuræ. 1.330.A.& sequen.
Æternitas quid importet in sua ratione formali. ibid.E.& 331.A.& sequen.
Æternitas quâ ratione sit ens reale. ibidem.B.& C.
Æternitas in Deo est idem formaliter cum diuina essentia. 1.343.E.
Æternitas participata an distinguatur ab æternitate per essentiam. 1.348.C.
In æternitate omnia coexistunt. 1.520.B.
EVIDENTIA in attestante an possit esse simul cum fide. 953.E.& 954.B.
Euidentia in attestante non potest esse nisi euidenter cognoscatur Deus reuelans. ibidem.
Euidentia in attestante quomodo causetur. 1.956.B.
ÆVVM quid sit. 1.342.A.
Æuum necessariò ponitur. ibidem.E.
Æuum est distincta mensura ab æternitate & tẽpore. 1.343.A.
Æuum an identificetur cum essentia angeli. 1.344.A.
Æuum an habeat aliquam successionem. 1.345.A.
Æuum non continet eminenter tempus. 1.345.D.
Æuum est vnum tantum. 1.352.D.
EXISTENTIA quid sit. 1.215.B.
Existentia an importet accidens. 1.216.B.& 218.E.
Existentia substantiæ ad prædicamentum substantiæ, & accidentis ad prædicamentum talis accidentis reducitur. 1.217.B.& 218.C.
Existentia nullo modo causatur à causis particularibus. 1.230.D.& 231.A.
Existentia quomodo determinetur à causis particularibus & à forma. 1.231.B.& seq.& 233.A.
Existentia est proprius effectus solius Dei. 1.233.B.
Existentia accidentium an realiter distinguatur ab existentia substantiæ. 1.240.E.
Existentia vnica est in diuinis. 1.183.A.
Existentia diuina & creaturarũ in quo differant. ibid.E.

F

FIDES fundamentum est ad instructionem sacrarum literarum. 1.5.A.
Fides perfectior est nostra Theologia. 1.74.E.
Fidei lumen esse habitum infusum salua fide negari potest. 1.394.A.
Filius Dei per æternam generationem simul cum essentia accipit operari vna cum Patre. 1.842.E.
Filius an possit dici autor Spiritus sancti. 1.981.E.
Filij distinctio à Spiritu sancto à quo proueniat. tom. 1.1012.B.
Filius in diuinis in quo genere causæ vel principij dicitur genitus de substantia Patris. 1.1099.A.
FINIS quomodo habeat rationem causæ. 1.280.A.
Finis naturalis hominis post hanc vitam. 1.391.D.
FORMAM vnam aliam continere eminenter, quid sit. 1.57.D.
Forma vna potest comparari ad alteram sicut potentia ad actum. 1.223.E.
Forma per se ipsam non est formalis causa existendi. 1.310.A.
Formæ subsistentes an habeant intrinsecam potẽtiam ad non esse. 1.322.E.
Forma aliqua dupliciter potest recipi in subiecto, & secundum esse naturale, & secundum esse intẽtionale. 1.485.E.
Formæ intentionales dupliciter possunt recipi in subiecto. 1.485.D.
Formarum gradus connumerantur. 2.126.B.
FVTVRORVM contingentium certitudo vnde sumatur. 1.516.B.
Futura contingentia quomodo cognoscantur à Deo in suis causis. ibidem.
Futura contingentia cognoscit Deus prout sunt præsentia æternitati. 1.520.E.
Futura contingentia quomodo cognoscuntur à beatis in verbo. 1.521.B.
Futurorum contingentium cognitio per reuelationem propheticam quomodo attingat ipsa futura contingentia. ibidem.D.
Futura contingentia esse nunc præsentia in æternitate quomodo intelligatur. ibidem.E.
Propositio de futuro cõtingenti stante præscientia futuri an sit simpliciter cõtingens, an necessaria. 1.534.C
Ex præscientia aut prouidentia Dei circa futura, non sequitur aliqua necessitas in illis. 1.630.C.

G

GENERATIO & creatio in quo differant. 1.839.D.
Generatio quomodo reperiatur in diuinis. tom. 1.858.E.
Generatio in rebus creatis & processio in diuinis quomodo differant. 1.880.A.
Generatiua potentia in recto importat essentiã, minus verò principaliter & in obliquo relationẽ. 1.1103.C
Generatiua potentia solum est in Patre. 1.1105.A.
Non tamen inde colligitur quod sit aliqua perfectio in Patre quæ non sit in Filio. ibidem.C.
Generationis duplex finis. 2.23.F.
GENERIS ratio sumitur à materia, sicut ratio differentiæ à forma. 1.246.B.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Genus contrahitur pro differentias quæ sunt extra rationem formalem ipsius. ibidem.C.
Generis & differentiæ compositio qualis sit. ibidem D.
Genus & differentia à quo sumantur in immaterialibus. ibidem.E.
Generis & differentiæ compositio non est ex sola operatione intellectus. 1.249.B.
GRATIA vnionis & habitualis quomodo sit infinita. 1.301.B.&.C.
Gratia præparans quando detur venienti ad vsum rationis. 1.723.C.
Gratiæ diuinæ duplex necessitas in homine post peccatum. 2.418.A.
GRAVITAS in lapide habet quodammodo rationem potentiæ actiuæ. 1.814.E.

H

HABERE aliquid per participationem quid sit. 1.233.A.
Habitus aliquis vel virtus potest dupliciter manere in patria. 1.37.D.
Habitus vitiosi non possunt adeò crescere vt homo per naturam non possit redire ad virtutem. 2.100.B.
HÆRETICVS non potest esse verus Theologus. 1.33.A.
HOMO nisi præuentus auxilio diuino non potest sufficienter disponi vt conuertatur. 1.22.E.
Licet in homine sit desiderium quoddam conditionale, & potentia obedientialis vt possit elleuari ad videndum Deum, tamen non est inclinatio naturalis propriè loquendo vt possit videre Deũ. 1.369.C.&seq.
Homo quem finem naturalem dicetur habere post hanc vitam. 1.371.E.
Homo in somnis quomodo sit aptior ad percipiendas reuelationes diuinas. 1.435.B.
Homo cui fieret reuelatio suæ reprobationis, an tenere tur vel posset sperare, & an desperando peccaret. 1.699.B.
Hominem dum est in hac vita possibile est saluari secundum legem ordinariam. 1.726.D.
Homines in quo sensu dicantur prædestinati ad reparandum angelorum ruinas. 2.137.C.
HYPOSTASES diuinæ qua ratione conueniant & differant. 1.879.E.
Hypostasis quid significet. 1.923.D.
An sit concedendum in Deo esse tres hypostases. ibid.

I

IAVELLI opinio circa causam prædestinationis vel reprobationis hominum. 1.752.C.
IDEA prout est principium operandi intrinsecè claudit diuinæ volũtatis liberam determinationem. 1.518.A.
Idea quid sit. 1.544.E.&sequen.
Idearum primus assertor fuit Plato. 1.545.C.
Ideæ definitio explicatur. 1.546.A.
Idea non reperitur in agente quod operatur ex inclinatione naturæ. 1.546.D.
Ideæ an necessario sint ponendę in mẽte diuina. 1.546.E
Ideæ in Deo non sunt creaturæ secundum esse obiectiuum. 1.550.C.
Ideæ creaturarũ sunt idem cum diuina essentia. ibid.E.
Essentia diuina qua ratione sit idea creaturarum. to. 1. 751.C.
Essentia diuina est idea creaturarum etiam quantum ad rationes quæ in solis creaturis formaliter reperiuntur. ibidem.D.
Essentia diuina non est idea creaturarum quantum ad rationes quæ soli Deo competunt. ibidem.E.
Essentia diuina non est idea Filij aut Spiritus sancti. 1. 552.A.
Ideæ multæ creaturarum sunt in mente diuina. tom. 1. 556.D.& sequen.
Essentia diuina quomodo sit idea communis & inadæquata creaturarum. 1.558.A.
Idea per quid constituatur. ibidem.D.&E.
Idea est attributum diuinum, est cõcedendum, negandum tamen quod plures ideæ sint plura attributa. 1.559.E.
Idearum pluralitas quomodo sit ponenda in Deo. 1. 561.B.
Idea & verbum mentale in quo differant. 1.563.C.
Ideæ imperfectionum quæ sunt in creaturis an dentur in Deo. 1.563.E.
Idea diuina quomodo dicatur repræsentare ea quæ non habent aliquam existentiam secundum aliquã differentiam temporis. 2.307.C.
IGNIS inferni sensibilis est & corporeus. 2.543.A.
Ignis inferni est eiusdem speciei cum igne nostro. ibid.
Ignis inferni est positus non solum ad cruciandа corpora, sed etiam ad torquendos dæmones & animas damnatorum. 2.544.A.
Ignem solum esse diuinæ iustitiæ instrumentum ad torquẽdos damnatos, est probabilius quàm oppositum. 2.545.D.
Ignis inferni an habeat veram actionem circa dæmones. 2.546.C.
IMMATERIALITAS est ratio cognoscendi, explicatur. 1.483.E.
IMPOSSIBILE cõsideratur dupliciter. 1.300.C.
Impossibile secundum se, requirit quod illo dato dentur duæ contradictoriæ. 1.826.E.
INDIVIDVATIONIS primum principium est materia signata. 1.191.A.
Induiduum vnum superioris ordinis æquiualet infinitis inferioris ordinis. 1.327.D.
INFERNVM esse est de fide. 2.538.C.
Hic locus credibile est esse in centro terræ. 2.539.A.
In inferno quomodo sint tenebrę exteriores. 2.541.C
INFINITVM est duplex. 1.249.A.
Infinitum an detur vnum maius alio. 1.293.C.
Infinitum secundum magnitudinem aut multitudinẽ est impossibile saltem secundum ordinem diuinæ sapientiæ. 1.300.E.
Infinita virtus agentis ex quo ostendatur. 1.303.B.
Infinito an sit aliquid maius. 2.79.A.
INNASCIBILITAS quomodo ponatur notio & proprietas Patris. 1.988.C.
INSTANS medium inter quietem & motum est extrinsecum vtrique. 2.194.C.
INSTRVMENTVM corporale potest elleuari ad actionem transeuntem in spiritum, non tamen ad actionem immanentem. 1.386.D.
Instrumenti ratio quæ sit. 2.48.B.
Ad

Ad rationem instrumenti quid sit necessariũ. 2.49.D.
INTELLECTVS practicus per se pendet à speculatiuo. 1.ibid.B.
Intellectus habet duplex obiectum. 1.364.C.
Intellectus & voluntas possunt specificari ab aliqua ratione analoga. 1.365.D.
Intellectus operatio circa nobilissimum obiectum est perfectissima hominis operatio. 1.367.B.
Intellectus per sua naturalia non potest videre diuinam essentiam. 1.388.D.
Intellectus creatus etiam beatus impossibile est quòd comprehendat Deum. 1.406.C.
Intellectus creatus potest cognoscere creaturam quantum agnoscibilis est. 1.407.B.
Intellectum non posse informari pluribus speciebus declaratur iuxta mentem D.Thomæ. 1.432.A.
Intellectus in sua operatione habet duo officia. to. 1. 435.B.
Intellectus in actu, est intellectum in actu explicatur. 1.484.D.
Intellectus diuinus non potest diuertere cogitationem ab obiecto immediate repræsentato per suam essentiam in ratione speciei. 1.499.E.
Intellectus quomodo conformetur rebus. 1.561.E.
Intellectus quando sit verus. ibidem.
Intellectus quomodo cognoscat conformitatem sui ad rem cognitam. 1.572.D.
Intellectus dupliciter potest reflecti supra suum conceptum. ibidem.E.
Intellectus quomodo tendat in propositionem mentalem, & in res ad extra. 1.577.B.
Intellectus quomodo possit concipere quod implicat contradictionem. 1.821.B.
Intellectus in omni intellectione format verbum. to. 1. 848.E.
Intellectus & voluntas in Deo quomodo possint esse ratio distinctionis duarum personarum. 1.886.A.
Intellectus nec intuitiuè nec abstractiuè potest tẽ aliquam cognoscere nisi sit aliquo modo intra ipsum. 2.298.E.
AD intellectionẽ considerantur quatuor pertinentia præter ipsam potentiam intellectiuam. 1.844.E.
Intellectio de sua intrinseca ratione habet quod terminetur immediate ad aliquod obiectum intrinsecum. 1.850.E.
Obiectum intellectionis qua ratione illam specificet. 2.266.D.
INTELLIGERE quomodo sit quoddam pati. 1.379.E.
Intelligere absolutè loquendo non est minus operatio Filij quam Patris. 1.886.C.
IVRISPERITORVM doctrina quid Theologis conferat. 1.130.C.
IN iustificatione impij apparet iustitia Dei. 1.673.C.
Ratio iustitiæ quæ in iustificatione impij reperitur tandem debet reduci in diuinã misericordiã. 1.761.C.
In iustificatione impij est ratio iustitiæ distributiuæ ex parte Dei iustificantis. 1.675.C.
In iustificatione adulti à peccato originali nulla inuenitur ratio iustitiæ ex parte iustificati. 1.676.A.
In iustificatione hominis à peccato actuali per pœnitentiam: quæ ratio iustitiæ reperitur ex parte iustificati, declaratur ibidem.D.

L

LIBERALITAS & magnificentia an ponantur in potentia sensitiua, an in voluntate. to. 1. 669.B.
LIBERTAS est actus voluntatis quæ in ipsa formaliter consurgit ex radice actus intellectus. to. 1. 651.A.
Libertati nostræ voluntatis non aduersatur auxilium Dei efficax. 1.652.A.
Libertas operandi fuit in anima Christi perfectissima. ibidem.B.
Libertas ad malum secundùm sensum fidelium, nõ est permissio peccandi. 1.718.D.
Libertas in causa & in principio operante, nullam imperfectionem importat. 1.1095.B.
Libertas non importat omnimodam indifferẽtiam ad vtrumque oppositorum. 2.385.E.
LIBERVM arbitriũ ex hoc quòd mouetur à Deo efficaciter non amittit suam libertatem, imo perficitur. 1.632.B.& 651.D.
Liberum arbitrium est verè & formaliter & propriè in Deo. 1.644.E.
Liberi arbitrij necessaria proprietas. 1.648.B.
Liberum arbitrium non habet de ratione sua mutabilitatem. ibidem.D.
Libertas arbitrij non consistit in potestate peccandi. 1.650.A.
Libertati arbitrij non repugnat, imo maior illius perfectio est quòd sit naturaliter & necessariò determinata ad vltimum finem. ibidem.C.
Liberi arbitrij bonus vsus qui est dispositio ad gratiam, est effectus gratiæ præparantis. 1.751.D.
Liberi arbitrij bonus vsus prout est ab homine non est dispositio ad gratiam. 1.752.B.
Liberum arbitrium non regulatum recta regula est radix omnis peccati & mali culpæ. 2.109.A.
LIBER vitæ quid sit. 1.811.C.
LVMEN beatum ponitur ex parte potentiæ visiuę, ad confortandum illam vt sit potens elicere visionẽ circa tale obiectum. 1.380.A.
Lumen gloriæ infusum per modum habitus ponitur valde rationabiliter ad videndum Deum sicuti est. to. 1.395.D.
Lumen gloriæ est altioris ordinis quàm essentia Angeli. 1.396.D.
Lumen ponitur vt forma superaddita potẽtiæ, vt ratio producendi visionem. ibidem.E.
Sine lumine gloriæ est impossibile vt creatura videat Deum. 1.398.D.

M

MAGNIFICENTIA & liberalitas in qua potentia sint. to. 1.669.B
Malum an cognoscatur à Deo. to. 1. 507.C.
Mala & peccata quare permittantur à Deo in mundo. 2.93.B.
Ad malum pœnæ propriæ quid requiratur. tomo. 2. 102.E.
Mali diuisio in culpam & pœnam est analoga. to. 2. 106.A.
Malum vnde proueniat. 2.108.D.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Mali pœnæ Deus est causa. 2.110.C.
Mali culpæ Deus nullo modo est causa. 2.111.B.
MARIAM virginem vidisse in hac vita diuinam essentiam est probabile. to.1.438.C.
MATERIAM primam esse à Deo productam in initio temporis, est de fide. 2.17.E.
Materia aceti, quæ fit ex vino consecrato, an de nouo creetur. 2.53.A.
Mathematicæ an sint bonæ. 1.277.B.
METAPHORICÆ locutiones in scriptura quomodo intelligendæ. to.1.135.C.
MIRACVLA Christi an essent causa euidentiæ in attestante. 1.950.E.
MISSIO multiplex. to.1.1122.D.
Missio in communi quomodo diffinitur. ibidem.
Missio quid importet in sua significatione. 1.1123.E.
MOTVS & quietis in corporalibus conuenientia. 2.194.A.
Motus & quietis differentia. ibidem.C.
Motus & quies quomodo habeant eandem rationem mensuræ. 2.205.D.
MOYSEM & Paulum vidisse diuinam essentiam, est probabilissimum. to.1.438.A.
MVNDVS si fuisset ab æterno quomodo diceretur creatus. 2.76.A.79.E.
Mundum creare ab æterno, relictis rebus naturæ suæ Deus non potuit, ibidem.D.
Mundus vniuersus mutatis rerum naturis potuit ab æterno creari. 2.77.E.

N

NATVRA potest dupliciter cõsiderari. to.1.197.E.
Natura quomodo indiuiduetur. 1.204.D.
Naturæ & suppositi in Angelis distinctio. 1.207.A.
Naturæ specifice & numerice quo ordine intentæ sint à natura. to.2.132.C.
NECESSARIVM duplex vel quadruplex. to.1.15.D.&628.D.
Necessarium & infallibile distinguuntur. to.1.533.A.
Necessarium & contingens quomodo eidem rei possint competere. to.1.628.D.
Necessarium quæ & qualia opposita habeat. ibid.C.
NECESSITAS in sensu composito quid sit. to.1.532.B.
NOMEN nõ potest imponi Deo in hac vita repræsentans Deum sicuti est. to.1.446.A.
Aliqua nomina diuina sunt absoluta. to.1.447.A.
Nomina diuina qualiter importent respectum ad creaturas vbi supra.D.
Nomen Iehouah quare dicatur ineffabile. to.1.448.B.
Nullum nomen etiam creaturæ repræsentat eius quidditatem sicuti est, vbi supra.C.
Nominum Dei imperfectio in quo consistat. 1.452.C
Nomina dicta de Deo & creaturis sunt analoga vnius conceptus. tõ.1.458.E.459.D.
Nomina hæc duplici analogia dicuntur per prius semper de Deo. to.1.462.C.463.A.
Nomen Dei, vide Analogia.
Nomina essentialia an per prius dicãtur de Deo quàm personalia. 1.985.C.
Nomen numerale adiunctum substantiuo quid numeret. 1.1122.B.
Nomina essentialia concreta nõ supponunt pro essentia in abstracto. 1.1044.A.
NOTIO in diuinis quid significet. 1.962.A.
Notiones quomodo distinguantur à personis quarum sunt notiones. ibidem.D.
Temerariũ est plures aut pauciores notiones asserere quam quinque. to.1.968.B.
Notionales actus nunquam referri supra sua principia an sit verum. 1.1030.E.
Notionalis actus an sit relatio rationis. 1.1078.D.
Notionales actus quomodo sint volũtarij. 1.1090.C.

O

OBIECTVM terminans cognitionem duo habet. 1.335.D.
Obiectum formale scientiæ, vide Abstractio.
OBSTINATIONIS dæmonum & damnatorũ causa qualis. 2.514.B. & sequentibus.
Obstinationis animæ quæ causa. 2.519.B.
OPERATIO diuina quomodo & qualiter habeat effectum. to.2.34.D.
Operatio recta per quod destruatur. 2.95.B.
Operatio qualiter sit maius bonum quam forma dans esse rei. 2.103.E.
OPPOSITIONEM quæ reperitur inter diuinas personas esse realem, est de fide. 1.1112.C.
ORDO actuum quos nos possumus imaginari in mente diuina circa prædestinatos. 1.704.E.
Ordo diuinæ prouidentiæ circa totum vniuersum in omni statu. 1.712.B.
ORIGENIS error animas ante hunc mundum visibilem fuisse conditas & propter ipsarum demerita in corpora veluti in carcerem fuisse detrusas refertur & confutatur. 1.969.B.
ORIGINIS ordo propriè loquendo solum reperitur inter ipsas personas. 1.974.D.
ORIGINALI peccato pœna per se debita qualis. 1.788.C.

P

PARVVLI in solo peccato originali mortui, nihil auxilij supernaturalis receperunt. 1.725.A.
Paternitas & filiatio non distinguuntur realiter ab spiratione. 1.972.A.
Paternitas in diuinis an sit perfectio patris. 1.899.B. &C.
Pater est principium Filij. 1.979.A.
Patrem esse principium totius Deitatis an sit verum. 1.979.C.
Patrem generare aut producere essentiam falsum est. 1.980.A.
Pater producit filiationem est falsa propositio. ibid.B.
Pater producit filium existentem simul cum ipsa productione. ibidem.C.
Pater in quo sensu dicatur causa filij apud aliquos sacros Doctores. ibidem.C.
Pater dicitur autor Filij. 1.981.C.
Pater quomodo æquiuocè dicatur de Deo. 1.985.B.
Pater producit Filium ex cognitione omnis intelligibilis. 1.998.D.
Patrem & Filium esse vnum principiũ Spiritus sancti, est de fide. 1.1019.B.

In hac

In hac propositione Pater & Filius sunt vnum principium pro quo supponat prædicatum. 1.1021.C.
Pater & Filius an producant Spiritum sanctum quasi per accidens. 1.1022.E.
Pater & Filius se & omnia alia à se diligunt Spiritu sancto. 1.1031.A.
Pater communicat Filio entitatem absolutam non relatiuam. 1.1061.A.
PAVLVM & Moysem vidisse diuinam essentiam est probabilius quam oppositum. to.1.438.A.
PECCANS speciale peccatum necesse est vt de facto receperit aliquam diuinã inspirationẽ. 1.723.E.
PECCATVM an sit præter intẽtionem Dei. to.1.638.C.
Peccati nullo modo Deus est causa. to.1.641.A. to.2.112.B.
Peccatum permissum à Deo attulit nobis multa bona. 1.692.A.&792.A.
Peccatorum punitio propter quid volita à Deo. to.1.792.A.
Peccatum tam originale quàm habituale per ordinem ad quid sit culpa. to.2.103.D.
Peccati malitia etiã venialis est maior pœna priuatione diuinæ visionis. 2.105.E.106.B.
Peccati ratio moralis in quo consistat. 2.106.B.
Peccati omissionis culpa in quo consistat. 2.109.A.
Peccata omnia mala moraliter in quo cõueniant. to.2.111.F.
PELAGII errores circa liberum arbitrium recitantur & confutantur. to.747.E.
PERFECTIO tripliciter est in aliquo. 1.263.B.
Perfectiones simpliciter sunt in Deo. ibidem.E.
Perfectiones secundùm quid qualiter sint in Deo. to.1.464.B.
Perfectiones formales Dei secundùm omnem rationẽ sunt à nostris distinctæ. ibidem.C.
Perfectiones Dei nec inter se nec ab essentia distinguuntur formaliter. 2.904.C.
PERMISSIO eadendi in peccatum quid sit. to.1.718.A.
PERSONÆ diuinæ se ipsis distinguũtur quare est negandum. 1.1067.B.
Personæ diuinę primo & per se nec distinguuntur nec constituuntur per origines. ibidem.D.
Personæ diuinæ distinguuntur per origines secũdario. ibidem.E.
Proprietates constituentes personas non abstrahunt à relatiuo & absoluto. 1.1068.A.
Persona quid importet in sua ratione formali. 1.1074.
Persona diuina cõstituitur per relationem. 1.1075.E.
Proprietates constitutiuæ personarum concipiuntur à nobis conceptu absoluto. 1.1076.A.
Personalis subsistẽtia differt ratione ab essentia in Diuinis. 1.1086.A.
In personis diuinis, æqualitas est relatio rationis. to.1.1110.
PLVRIBVS intentus minor est ad singula sensus explicatur. to.1.429.D.
POTENTIAE cuilibet actiuæ non semper correspondet potentia passiua. 1.323.C.
Potentia actiua & passiua quid sint. 1.814.A.
Potentiam Dei esse infinitã ostendi potest ratione naturali. 1.819.A.
Potentiæ alicuius infinitas debet pensari ex infinitis effectibus formaliter diuersis. 1.818.A.
Potentia absoluta & ordinaria quid sint in Deo. to.1.827.C.
Potentia obedientialis ad gratiam (quę est aptitudo ad illam recipiendã, an possit minui vel destrui. 2.98.E.
PRAEDESTINATIONIS nomen quid sit & præscientia. 1.696.C.
Prædestinari conuenit Angelis sicut hominibus. to.1.698.E.
Prædestinatio quid sit. 1.705.B.
Prædestinationis effectus qui & quot sunt. ibidem.E.
Prædestinatio vel reprobatio quomodo dicantur pars prouidentiæ. 1.715.D.
Prædestinationis diuinæ nulla causa vel motiuum inuenitur ex parte creaturæ. 1.746.C.&767.E.
Prædestinatio siue sit actus voluntatis siue intellectus semper respicit finem & media. 1.750.A.
Prædestinationis totius est vltimus finis diuina voluntas. 1.767.E.
Prædestinationem an meruerit nobis Christus, vide Christus.
Prædestinati simpliciter loquendo nunquam dicũtur deleri de libro vitæ. 1.812.A.
PROCESSIONEM amoris in diuinis nõ debere dici generationem, est de fide. 1.870.E.
Processiones in diuinis sunt differentes quasi secũdum speciẽ propter differentiam proprietatũ personaliũ. 1.880.A.
Processiones diuinæ non distinguuntur se ipsis per se primo. 1.881.C.
Ordo originis est ratio propter quam per se primo distinguuntur processiones. ibidem.D.
Processiones possunt dici distinctæ se ipsis licẽt nõ per se primo. ibidem.E.
Processiones diuinę possunt etiã distingui per respectũ ad terminos scilicet ad personas procedentes. to.1.882.A.
Procedere per modum intellectionis, & per modum naturæ est idem in diuinis. 1.886.D.
PRODVCI naturaliter & produci per modũ naturę, non est idem. ibidem.E.
Prophetia necessaria est in Ecclesia licet non singulis hominibus. 1.18.E.
Prophetica oracula ad quid promulgantur. 1.19.A.
Propheticũ lumen nisi cum fidei lumine vel gloriæ nõ potest efficere hominem Theologum. 1.54.C.
PROPOSITIONES in quibus natura de supposito, prædicatur nõ solum sunt falsæ in sensu formali sed etiam in sensu identico. 1.203.E.
Propositio de præterito, in qua prædicatum nõ est de ratione subiecti, non est omnibus modis necessaria sed suppositio quod sit vera. to.1.526.B.
In propositionibus de præterito, in quibus copula importat actum animæ, quòd dictum propositionis sit impossibile aut contingens non tollit necessitatem propositionis de præterito si semel est vera. ibid.C.
Propositiones in quibus aliquæ actiones prædicantur de abstractis diuinis an sint veræ. to.1.964.E.
Propositiones quædam in diuinis negandę recitantur. to.1.1117.C.
PROVIDENTIA simpliciter quid includit. to.1.687.C.

Proui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prouidentia humana quæ est imperfecta quid includat. ibid.D.
Prouidentiam non habet Deus respectu reproborum circa vltimum finē beatitudinis vt illum assequātur. to.1.687.E.
Prouidentiæ diuinæ omnia esse subiecta est de fide. to.1.690.E.
Sub prouidentia diuina nō cadit peccatum secundū se. to.1.691.D.
Sub prouidentia diuina secundùm quam cōsiderationem cadat peccatum. to.1.692.A.
Prouidentia hominis stat sub Dei prouidentia. ibid.B.
Prouidentiæ diuinæ efficacia non destruit conditiones effectuum secūdùm se, sed potius perficit. 1.695.D.
PVLCHRITVDO quid sit. to.1.280.C.

Q

QVÆSTIONVM inutilium multitudo est dissona breuitati scholasticæ doctrinę. to.1.10.B.
Quæstiones multæ videntur inutiles in sacra Theologia, parum exercitatis, quæ sunt maximæ necessarię. ibidem.C.
Quæstionum repetitio non omnis est vitiosa. ibid.D.
QVOD Deus potest facere cum causa secunda potest facere se solo explicatur. to.1.339.A.
QVIDDITAS immaterialis quomodo secūdum se sit intelligibilis. 1.848.B.
Quidditas rei conuenit rei per essentiam, est falsa propositio. 2.10.C.

R

RATIO formalis obiecti scientiæ, vide Abstractio.
Regulæ ad cognoscendū quando nomina essentialia supponūt pro personis & quādo pro essentia. 1.1046.E.
RELATIO realis Dei ad creaturas nulla est. to.1.468.B.
Relatio Dei ad creaturas nō est per relationes quę sunt in ipsis creaturis, sed per relationes rationis quæ sunt in ipso Deo. ibidem.E.
Relationes multæ cōueniunt Deo ex tēpore. 1.496.A
Relatio realis non aduenit subiecto absque mutatione reali relatiua. ibidem.B.
Ad relationē realem mutuam oportet quòd extrema sunt eiusdem rationis. ibidem.D.
In relatiuis tertij generis non est relatio realis mutua in vtroque extremo. 1.470.A.
Relatio creaturæ ad Deum est realis, Dei ad creaturas rationis. ibidem.B.
Relatio dominij in Deo ad homines & ad Angelos est vnica simplicissima. 1.559.C.
Relatio conformitatis quam habet veritas diuina ad suam essentiam qualis sit. ibidem.
Relatio cōformitatis creaturæ ad ideam diuinā qualis. ibidem.
Relatio conformitatis rei ad intellectum nostrum speculatiuum, rationis, ad practicum realis. ibidem.F.
Relationes esse in Deo, est de fide. 1.889.E.
A relatione reali & rationis non debet poni conceptus communis abstrahens. 1.891.E.
Relatio secundùm propriam rationem nō significatur vt inest sed vt ad aliud se habens. 1.892.E.
Relationem in Deo esse idem cum sua essentia, est de fide. 1.895.B.
Relationis ab alijs generibus accidentium differentia. 1.897.A.
Relatio vt dicit, In, est perfectio siue in creaturis, siue in Deo. ibidem.B.
Relatio prout dicit, Ad, neque importat perfectionem nec imperfectionem. ibidem.C.
Relatio simpliciter est perfectio. 1.898.D.
Relatio realis in rebus creatis distinguitur realiter à suo fundamento. 1.901.B.
Quæ relationes in Deo reales adinuicem distinguūtur. 1.911.C.
Relatio inter omnia genera quid habet peculiare. to.1.973.B.
Relatio à quo sumat speciem. 1.978.C.
Relatio & persona in diuinis licet differāt sola ratione, distinctio tamen habet fundamentum in re. ibid.E.
Relatio diuina constituit diuinam personā. 1.1074.E.
Relatio vt sic dicit, In, & Ad.
Relatio vt dicit, In, quomodo cōstituat personā patris. 1.1075.A.
Relatio prout dicit, Ad, quomodo constituat personā. ibidem.
Relatio vt dicit, Ad, distinguit vnam personam ab aliā. ibidem.E.
Relatio diuina vt cōcepta non intelligitur distinguens vnam personam ab alia. 1.1077.E.
Relatio diuina an fundet in actu notionali. 1.1078.C.
Relatio vt concepta, præintelligitur alteri relationi formaliter sibi oppositæ. 1.1079.B.
Relatio diuina quomodo cōstituat personā. 1.108.B. 1086.A.
Relatione abstracta à persona patris quomodo nō remaneat hypostasis patris. ibidem.C.
Relationis diuinæ, In, quid sit. ibidem.D.
Relatio transcēdentalis creaturæ ad creatorem & prædicamentalis quomodo differant. 2.35.C.
Relatio creaturæ in quo fundetur. 2.37.A.
Relatio creationis est accidens. 2.38.B.
RELATIVVM vnum potest habere multos terminos materiales. 1.963.A.
Relatiuum vnum potest habere plures terminos partiales distinctos formaliter. ibidem.B.
Relatiuum vnum non potest habere plures terminos totales. ibidem.
REPROBVS habens suæ reprobationis reuelationem an desperando peccaret. 1.699.A.
Reprobatio significat actū intellectus formaliter. to.1.711.C.
Deus respectu reprobi non habuit actum voluntatis, quo voluit eum peccare. 1.703.C
Deus quomodo permittat peccatum reprobi & subtrahat ab eo auxilium efficax. ibidem.
Reproborum damnatio & punitio quomodo sint volitæ à Deo. 1.716.E.
Reprobationis causa an sit in reprobis. 1.784.C.
Reprobationis vnus effectus non est causa alterius effectus. 1.785.D.
Reprobatio est actio prouidentiæ sicut & prædestinatio. 1.793.A.
Repro-

Reproborum numerus non est ita certus sicut prædestinatorum. 1.800.A.
Reprobi qui sunt. to.1.801.B.
RES immateriales qualiter cognoscamus pro isto statu. 1.133.A.
Res immateriales quomodo sint in sensu. ibid.C.
Rerum supernaturalium duplex cognitio. ibidem.
Res spirituales imperficiuntur in anima hominis, materiales perficiuntur. 1.134.
Res quantum ad compositionem sunt in duplici differentia. 1.206.C.
In cōpositis ex materia & forma quatuor intelligimus. 1.246.B.
Res vna dupliciter repræsentat aliam. 1.375.E.
In rerum natura quædam sint propter alia. 1.612.E.

S

SACRA scriptura quomodo dicatur Deo inspirante conscripta. 1.95.B.
Scriptura sacra quomodo habetur ex diuina reuelatione. ibid.C.
Scripturæ sacræ singula verba suggesit Spiritus sanctus. 1.96.C.
An possit dici, compositionem verborum Sacræ scripturæ esse ab authoris diligentia. 1.97.C.
Sacra scriptura quoad omnia est vtilis etiam minima. to.1.98.C.
Sacræ scripturæ verba sunt accepta ab Spiritu sancto. 1.100.D.
Diuinæ prouidentiæ fuit vt sacra Scriptura esset inter homines. ibidem.E.
Sacræ scripturæ translationes numerantur. ibidem.
Libri canonici ab Apostolis conscripti, in Ecclesia non sunt necessarij. 1.108.B.
Sacra scriptura quousq; permanebit. 1.109.B.
Sacra scriptura est simpliciter necessaria in Ecclesia Christi. ibidem.C.
Sacra scriptura vbi sit primario. ibidem.E.
Sacræ scripturæ Vulgata editio habetur pro authentica. 1.110.B.
Scripturæ Vulgatæ, opiniones variæ. ibidem.D.
Scripturæ Vulgatæ censura expectanda ab Ecclesia to.1.117.C.
Scripturam Vulgatam propria autoritate corrigere, est temerarium. ibidem.D.
Scriptura sacra cōuenienter vtitur metaphoris. 1.133.E.
Scriptura sacra sub vna litera duos sensus continet. to.1.139.D.
In Sacra scriptura reperiūtur quatuor sensus. 1.140.C. 144.B.
In Scriptura non omnia gesta in Prophetis scripta aliquid significant. 1.143.B.
In Scriptura locutiones attributæ personis quam autoritatem habeant. 1.145.A.
In Scriptura quomodo sit licitum sensum nouum adinuenire. 1.46.C.
In Sacra scriptura temerarium est, communi Sanctorū expositioni repugnare. 1.147.B. 151.D.
In Scriptura pauci sunt loci, cum duplici sensu literali. 1.148.B.
Non est certum ex scripturis aliquem locum necessario habere duplicem sensum literalem. 1.149.B.E.
Sensus literalis Sacræ scripturæ potior est quoad nos quàm spiritualis. 1.151.A.
Sensus spiritualis vnius loci Scripturæ, ab alio manifestatus iam pertinet ad literalem. ibid.B.
SANCTORVM Patrum libri cum reuerentia legendi. 1.121.B.
Sanctorum Patrum communis sententia irrefragabilis in Theologia. 1.121.E.
SAPIENTIA sumitur dupliciter. 1.71.E.
Sapientia quomodo distinguatur à scientia. 1.72.A.
Sapictiæ humanæ superioritas in quo cōsistat. 1.73.C.
Sapientia quomodo dicatur genita. 1.839.C.
Sapientia quare dicatur mobilis. ibidem.E.
SCHOLASTICORVM autoritas si in contrarium sint alij, non plus valet quā eorū ratio. 1.125.E
Scholasticorum communi sententiæ contradicere an liceat. 1.126.A. ibid.E. 127.A.
Scholasticorum communis sententia non est irrefragabilis in Physicis. to.1.127.B.
SCIBILE non refertur ad scientiam nisi quia scientia refertur ad scibile, explicatur. 1.471.E.
SCIENTIÆ vnde distinguantur. to.1.45.B.
Scientiæ speculatiuæ & practicæ differētia. to.1.57.A.
Scientiæ practicæ obiectum quid requirat. 1.62.A.
Scientia non requirit vt cōsideret omnia quæ possunt enuntiari, de suo subiecto. to.1.82.E.
Scientia est in Deo. 1.483.C.
Scientia Dei est proximius principium productionis creaturarum quàm eius voluntas. to.1.502.A.
Scientia Dei duplici ratione est necessaria. to.1.531.D
Scientia Dei nullam inducit necessitatem causis secundis. 1.535.B.
Scientia Dei quomodo nullam realem dispositionem causet in re scita. 1.536.B.
SENSVS literalis quis sit. 1.148.A.
Sensus literalis coniunctus mystico, vt in plurimū est inferior dignitate quàm spiritualis. 1.151.A.
Sensus literalis de aliqua re de qua alibi est spiritualis prior est quam spiritualis & certitudine & vtilitate. ibidem.C.
Sensus quomodo fallatur circa proprium sensibile. to.1.590.C.
In sensu an sit iudicium. to.1.591.B.
SIMPLICITAS non est perfectio simpliciter. 1.253.E.
SIMILITVDO rei visæ vt cognitæ, est triplex. 1.375.D.
Similitudo Dei obiectiua per quam Deus videatur sicuti est, non potest dari. 1.376.A.
SINGVLARITAS quæ non prouenit ex obiecto materiali, nō impedit quod aliquid sit obiectum scientiæ. 1.41.A.
SPECIES intelligibilis creata repræsentatiua Dei, impossibilis. 1.376.C. 953.D.E.
Species intelligibilis quæ est accidēs quomodo repræsentet substantiam. 1.378.D.
Speciem repræsentare non est efficere. 1.379.C.
Species intelligibilis Angeli inferioris qua cognoscit superiorem qualis sit. 1.380.B.
Species intelligibilis qualiter concurrat ad intellectionem. 1.381.D. 383.A.B.
Species quomodo habeat eandem formam cum re cognita. 1.485.B.
Speciei

Universidad de Deusto
Biblioteca

Speciei intelligibilis ratio formalis quæ sit. 1.491.E.
Speciei intelligibilis vltima actualitas quæ. 1.492.A.
Species intelligibilis non est verbum. 1.846.A.
Speciei intelligibilis ac verbi diffinitio. ibidem.
Species creata repræsentans fidei habitum non potest dari. 1.955.E.
Species intelligibilis vnius rei non potest repræsentare quidditatem alterius. 2.244.C.D.
Species vniuersales quomodo sint in angelis. 2.245.C 246.E.
Species generis ex se ipsa est repræsentatiua quidditatum inferiorum ad illud genus. 2.251.B.
Species repræsentans futurũ cõtingens vt sic, an detur. 2.312.C.314.C.
Species Angeli an habeat rationem habitus scientifici. 2.350.A.
SPECVLATIVVM & practicũ dupliciter considerantur. 1.57.A.
Speculatiuum & practicum nõ diuersificant essentialiter scientiam infinitam. ibidem.D.
SPIRITVS sanctus quid sit. 1.867.A.
Spiritum sanctum non esse genitum etiam supposita fide non potest demonstrari. 1.873.E.874.A.
Spiritus sanctus procedit vt non similis, falsa, non procedit vt similis, vera. 1.877.B.
Spũs sanctus in quo sensu dicatur ingenitus. 1.990.A.
Spiritũ sanctũ procedere à filio, est de fide. 1.1007.E.
Spiritus sanctus si non procederet à filio nõ distingueretur ab ipso. 1.1010.B.
Spiritus sanctus an necessario procedat à Patre & Filio. 1.1022.E. 1095.A.
Spiritus sanctus quomodo sit donum. 1.1033.D.E.
Spiritus sanctus quomodo ꝓcedat vt amor. 1.1034.C
Spiritus sanctus procedit naturaliter non tamen per modum naturæ. 1.1096.B.
Spiritus sanctus quomodo detur homini iustificato. 1.1127.C.
Spiritus sanctus an mittat filium. 1.1136.A.
SVBALTERNATÆ scientiæ cõditiones quomodo conueniant Theologiæ. 1.36.B.
SVBSISTENTIÆ quomodo sint in diuinis tres. to.1.923.D.
SVBSTANTIA dicitur analogicè de Deo & creaturis. 1.248.E.
SVPPOSITVM quid sit. 1.197.C.
Suppositum & naturam distingui realiter est conformius fidei, quàm oppositum. 1.198.D.
Suppositum materiale quid addat supra naturam. to.1.200.C.201.A.
Quid sit id quod addit suppositum supra naturam. 1.201.202.B.E.203.B.
Suppositum in Angelis distinguitur realiter à natura. 1.207.A.
Suppositа materialia & immaterialia in quo differant. ibidem.C.

T

TEMPVS non potuit esse ab æterno. 1.302.E.
Tempus discretũ quomodo distinguatur à duobus instantibus. 2.204.E.
THEOLOGIA quomodo diuidatur à Sancto Thoma. 1.4.E.
Theologiæ diuisio explicatur. 1.6.B.
Theologia supra semetipsam reflectitur, in argumento ad primum articulum, primæ Quæstionis.
Theologia. Vide Doctrina reuelata. Diuina reuelatio. Abstractio.
Theologia quomodo in Ecclesia necessaria. 1.23.C.
Theologia exactissimè est scientia. 1.30.C.
Theologia viatorum est imperfecta scientia. ibid.D.
Theologicæ conclusiones quæ. 1.33.E.
Theologia nostra qualiter nõ sit subalternata. 1.35.D
Theologia acquisita manet in patria etiam quoad exercitium. 1.38.A.
Theologia beatorum qualis sit. 1.40.B.
Theologicæ demonstrationes sunt in duplici differentia. 1.52.A.
Theologicis conclusionibus assentimur per duo lumina. ibidem.C.
Theologia informat aliter quam scientiæ naturales. to.1.58.A.
Theologia quomodo sit simul practica & speculatiua, ibidem.B.& D.59.A.E.60.C.
Theologia est magis practica quàm Philosophia moralis. to.1.63.C.
Theologia quomodo sit certior alijs scientijs. 1.56.C.
Theologia verè & propriè est sapientia. 1.74.B.
Theologia secundum quid est perfectior fide. ibid.E.
Theologia habet & principia aliarum scientiam iudicare & propria explicare & defendere. 1.75.A.
Theologia & Metaphysica in quo differant. 1.77.C.
Theologiæ subiectum est idem atque fidei. 1.80.D.
Theologia est argumentatiua. 1.87.E.
Theologia non demonstrat sua principia à priori nec à posteriori. 1.88.E.89.B.D.
THEOLOGVS quãto doctior humilior. 1.5.E.
Theologus discipulus Diui Thomæ idoneus est sacræ Theologiæ doctor. 1.8.D.
Theologus debet abstinere ab ornata oratione. 1.11.A
Theologus doctior erit cum charitate quàm sine illa cæteris paribus. 1.62.E.
Theologus dupliciter dissoluit argumenta contra fidẽ. to.1.90.D.
TRINITATIS mysterium est naturale & æternum & necessarium in ipso Deo. 1.831.B.
Trinitatis mysterium ratione naturali ostendi non potest. 1.948.B.
Trinitatis mysteriũ esse impossibile ostendi nõ potest. ibidem.C.
Trinitatis mysterium secluſa visione Dei ostendi non potest. 1.954.B.
Trinitatis mysterium ex veteri testamento an probari possit. 1.956.E.

V.

VERBVM non est res cognita. 1.845.D.
Verbum non est species. 1.846.A.
Verbum non est intellectio formaliter. ibid. C.
Verbum quid sit. ibid.E.
Verbum non necessario produci ab obiecto immateriali intellectuiq; coniuncto est probabile. 1.847.A
Verbum esse de intrinseca ratione intellectionis naturalis multo. 1.847.B.
Verbũ quomodo sit obiectũ intellectionis. 1.849.C.
Verbi productio est dictio. 1.853.A.
Verbum distinguitur realiter ab intellectu. 1.855.B.
Verbum

Verbum est terminus & obiectũ intellectionis. ibid.E.
Verbum quando sit accidens & quando substantia. 1.860.E.
Verbo competunt tria. ibidem.
Verbum diuinum esse filium, & eius productionem generationem; vnde colligatur. 1.861.B.
Verbum diuinum vt sic est filius. 1.862.A.
Verbum & Spiritus sanctus quomodo realiter differant Dei intellectu & voluntate, sola ratione distinctis. ibidem.B.
Verbum nostrum distinguitur realiter ab intellectu nostro. 1.994.B.
Verbum diuinũ à cuius obiecti cognitione procedat. 1.999.A.
Verbum expressum quare sit necessarium in omni intellectione. 2.60.B.
VERITAS formaliter quid sit. 1.566.D.
Veritas formaliter reperitur in creaturis. 1.567.D.
Veritas vbi principalius. 1.570.D.
Veritas in propositione vocali & mentali quomodo reperiatur. 1.572.C.
Veritas siue transcendentalis siue formalis in intellectu est entitas realis. 1.575.D.
Veritas quomodo distinguatur ab ente. ibid.E.
Veritas quomodo sit passio entis. 1.577.A.
Veritas quæ est in intellectu quomodo denominet intellectum & res. ibidem.C.
Veritas & falsitas opponuntur contrariè. 1.586.D.
Veritas & fallitas diuersimode reperiuntur in sensu & in intellectu. 1.590.A.
VERVM tripliciter potest denominare. 1.566.E.
Verum duplex potest in Deo distingui. 1.567.C.
Verum quid importet. 1.573.B.576.E.
Verum quid addat supra ens. 1.576.B.
VIRTVS aliqua dupliciter manet in patria. 1.37.D
VISIO beata mẽsuratur æternitate participata. to.1.521.C.
Visio in Sacris literis multipliciter sumitur. 1.362.C.
Visio Dei quomodo non sit finis naturalis hominis. 1.369.B.
Visio, vide Homo.
Visio beata quid sit. 1.393.C.
In visione Dei quid sit ponendum secundùm Concilium Vienense. 1.394.B.
Visio beata cui sit connaturalis. 1.396.D.
In visione beata quid possit Deus supplere, & quid nõ. Vbi supra.
Visio beata, vide Lumen gloriæ.
Visio beata nõ habet ex se quòd per illam cognoscantur aliquot creaturæ. 1.422.E.
Visio beata animæ Christi quomodo sit perfectior omnibus alijs. 1.429.D.
Visio beata mensuratur eadem æternitate essentiali. 1.521.C.
VITA propriè conuenit Deo substantialiter. to.1.399.A.& B.
Viuentia quomodo sint perfectiora, vel imperfectiora non viuentibus. 1.184.B.
VNITAS scientiæ, vide Abstractio.
VNIO in Christo, quomodo non sit facta in natura. 1.307.B.
VNIVERSVM quid includat in sua ratione. 2.120.E.
VNVM quid addat supra ens. 1.355.E.
Vnum quomodo dicat indiuisionem. ibidem.
Vnum quid dicat de formali. 1.356.A.
VNIVERSALITAS non est propria ratio obiecti intellectus. 1.573.A.
VOLVNTAS diuina an feratur in totã collectionem rerum possibilium vt velit illam esse. 1.301.A.
Voluntatem diuinam necesse est semper impleri, est de fide. 1.616.B.
In voluntate diuina esse actum formalem respectu aliquorum bonorũ quæ non fiunt, sed præcipiuntur à Deo, probabiliter potest defendi salua fide. 1.617.E.
Oppositum tamen est probabilius. 1.618.A.
Voluntas Dei est omnino immutabilis. 1.622.D.
Voluntas diuina non se haberet aliter in seipsa si non voluisset creare mundum. 1.648.E.
Voluntatis actus quotiescunque oritur ex radice intellectus semper erit liber. 1.651.D.
Voluntatis diuinæ plura signa ponere non est inconueniens. 1.656.E.
Voluntatis diuinæ signa an dicantur metaphoricè voluntates Dei. 1.657.C.
Voluntas signi & voluntas antecedens in quo differãt. ibidem.E.
Voluntatis diuinæ actus circa permissionem peccati reproborum & circa subtractionem auxilij efficacis affirmatiuè debet explicari. 1.713.D.
Voluntas Dei potest esse bona & voluntas hominis mala circa entitatem eiusdem actus. 1.715.A.
Voluntas diuina quomodo dicatur plus diligere meliora. 1.761.B.
Voluntas non libertate cõsequitur gratiam, sed gratia libertatem explicatur. 1.762.A.
Voluntas eius qui iustificatur quomodo possit dissentiri Deo vocanti per auxilium speciale. 1.763.C.
Voluntas diuina est vltimus finis totius prædestinationis. 1.767.E.
Voluntas per suum actum producit terminum intrinsecum. 1.865.C.
Talis terminus nõ est necessarium vt sit immediatum & intrinsecum voluntatis obiectum. 1.866.B.
Iste terminus non est similitudo formalis rei amatæ. ibidem.C.
Voluntatis terminus intrinsecus per se oritur ex ipsa volitione. ibidem.D.
Per voluntatis diuinæ actum producitur impulsus qui dicitur Spiritus sanctus. 1.867.B.
Voluntas concomitans generationem an sit prior nostro intellectu quàm ipsa generatio. 1.1091.
Voluntatis libertas & indifferentia fundatur in natura ipsius voluntatis. 1.1094.A.
Voluntatis consideratio vt natura & vt libera nõ constituit duplicem rationem potentiæ. 1.1094.C.
Voluntatis firmitas quam habent confirmati in gratia perficit libertatem. ibid.D.
Voluntatis firmitas quæ constituit operationem simpliciter necessariã quomodo tollat libertatem. ibid.
Voluntas an debeat dici natura. 2.385.C.
VVLGATA editio, vide Scriptura sacra.

FINIS INDICIS.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca